

**Prof.ssa Anna Iuso**

***Antropologia Culturale/ Antropologia Culturale I***

**6 Cfu**

**a.a. 2019/2020**

**materiali didattici**

# **Antropologia Culturale/ Antropologia Culturale I**

a.a. 2019/2020

## Manuale:

Dei, F., Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco, il Mulino, Bologna 2018 (Capitoli I-II, IV-V, pp. 9-71, 95-149).

## Monografia:

Iuso, A., Declinare il patrimonio, Aracne, Roma 2011.

## Dispensa

## **Lezioni:**

**Giovedì** 9.00 - 13.00 (Aula A, II p., storia med.e paleografia)

**Venerdì** 9.00 - 11.00 (Aula A, II p., storia med.e paleografia)

## **Inizio lezioni:**

Giovedì 16 aprile 2020.

Nota bene: i testi contenuti nella dispensa verranno presentati durante il corso.

Dispensa per il modulo di **Antropologia Culturale/ Antropologia Culturale I** della professoressa **Anna Iuso**

- Iuso, A., *Il vento e gli asfodeli. Federico II e l'uso sociale della storia a Torremaggiore*, LARES, vol. 2-3, p. 159-177;
- Palumbo, B., *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Meltemi, Roma, 2006, pp. 9-73;
- Cozza, F., *Annibale è passato da qui. La (ri)costruzione del passato tra archeologia e storia locale*, in Iuso, A. (a cura di), *Il senso della storia. Saperi diffusi e patrimonializzazione del passato*, CISU, Roma, pp. 143-160.
- Aliberti, F., *Scegliere la storia. Narrazioni, nostalgie e attese su Facebook*, in Iuso, A. (a cura di), *Il senso della storia. Saperi diffusi e patrimonializzazione del passato*, CISU, Roma, pp. 161-188.

ANNA IUSO

IL VENTO E GLI ASFODELI. FEDERICO II E L'USO  
SOCIALE DELLA STORIA A TORREMAGGIORE

ESTRATTO

da

LARES

Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

2013/2-3 ~ a. 79



Leo S. Olschki Editore  
Firenze

Anno LXXIX nn. 2-3 – Maggio-Dicembre 2013

# LARES

QUADRIMESTRALE DI STUDI DEMOETNOANTROPOLOGICI

Rivista fondata nel 1912

diretta da

Pietro Clemente



*Enos Lases juvato*

Leo S. Olschki

Firenze

# LARES

Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

Fondata nel 1912 e diretta da L. Loria (1912), F. Novati (1913-1915),  
P. Toschi (1930-1943; 1949-1974), G.B. Bronzini (1974-2001), V. Di Natale (2002)

## REDAZIONE

Pietro Clemente (direttore), Fabio Dei (vicedirettore),  
Caterina Di Pasquale (coordinamento redazionale),  
Elena Bachiddu, Paolo De Simonis, Antonio Fanelli, Maria Federico, Mariano Fresta,  
Martina Giuffrè, Maria Elena Giusti, Costanza Lanzara, Emanuela Rossi

## COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

Dionigi Albera (CNRS France), Sergio Della Bernardina (Université de Bretagne Occidentale), Daniel Fabre (CNRS-EHESS Paris), Angela Giglia (Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa), Gian Paolo Gri (Università degli studi di Udine), Reinhard Jöhler (Universität Tübingen), Ferdinando Mirizzi (Università degli studi della Basilicata), Fabio Mugnaini (Università degli studi di Siena), Silvia Paggi (Université di Nice-Sophia Antipolis), Cristina Papa (Università degli studi di Perugia), Leonardo Piasere (Università degli studi di Verona), Alessandro Simonicca (Università degli studi di Roma "La Sapienza")

---

FABIO MUGNAINI, <i>Le feste neo-medievali e le rievocazioni storiche contemporanee tra storia, tradizione e patrimonio</i> . . . . .	131
ANNA IUSO, <i>Il vento e gli asfodeli. Federico II e l'uso sociale della storia a Torremaggiore</i> . . . . .	159
CATERINA DI PASQUALE, <i>Il museo e la comunità. Dispute identitarie intorno alla proprietà culturale della memoria</i> . . . . .	179
ALESSANDRO DEIANA, <i>Folklore: genealogia ed egemonia. Appunti e materiali per una ricerca possibile</i> . . . . .	199
FRANCESCO BOGANI, <i>Una comunità su gomma. Un'indagine etnografica del mestiere di camionista</i> . . . . .	225
ALESSANDRO LUPO, <i>L'armadillo e il serpente: seduzione e modelli di genere nella narrativa di un gruppo indigeno messicano (huave di Oaxaca)</i> . . . . .	241
PAOLO DE LEO, <i>Anziani e biblioteche: alcune situazioni impreviste</i> . . . . .	267
ANTONIO BASILE, <i>Contributo per un biografia di Alfredo Majorano, un benemerito del folklore pugliese</i> . . . . .	295
ARCHIVIO:	
GIAN LUIGI BRUZZONE, <i>Giuseppe Pitrè e Giuseppe Gazzino fra antropologia e letteratura</i> . . . . .	327
ESSAY REVIEW:	
PIETRO MELONI, <i>Oggetti di vita quotidiana e relazioni sociali: una riflessione sugli studi di Daniel Miller</i> . . . . .	353
<i>Gli autori</i> . . . . .	363

ANNA IUSO

IL VENTO E GLI ASFODELI.  
FEDERICO II E L'USO SOCIALE  
DELLA STORIA A TORREMAGGIORE

C'è grande fermento al castello. Frotte di ragazzi arrivano, frettolosi e accaldati. Alcuni hanno ancora i capelli umidi, non si sa se di sudore o per la doccia fatta e in fretta di ritorno dalla spiaggia. È agosto, fa molto caldo. I vestiti volano via rapidamente, ma senza sollievo, perché comincia la 'vestizione': alle infradito si sostituiscono scarpe e calzamaglie, lunghi abiti di cotone pesante o di velluto prendono il posto delle t-shirts. Sarà un lungo pomeriggio.

L'atmosfera si tinge presto dei toni della festa: scherzi fra i maschi, mentre le ragazze si divertono a farsi truccare e a specchiarsi per ammirare il lavoro delle parrucchiere. Agli adulti toccano i vestiti più pesanti, ma non per questo non ci si diverte. Nell'aria qualche squillo di tromba, rullio di tamburo, e uno scalpitio di zoccoli di cavallo. Fra gli immancabili piccoli imprevisti si è pronti e ci si lascia mettere in fila dagli organizzatori. Ciro controlla tutto, l'imperatore monta in groppa e si è pronti a partire.

Si abbandona la frescura del castello. Fin oltre il tramonto bisognerà incedere lenti e maestosi per le strade di un paese assolato e semideserto, le cui strade si popoleranno pian piano, man mano che il corteo procederà, fino a radunare centinaia di persone la sera, al momento dei giochi equestri e della sfida fra le contrade.

Siamo in Puglia, più precisamente a Torremaggiore, in provincia di Foggia, dove un corteo storico trent'anni fa sarebbe stato inimmaginabile.

Questo corteggio storico, che a prima vista potrebbe sembrare uno dei tanti casi di «invenzione della tradizione»,<sup>1</sup> è, come vedremo in questo contributo, il precipitato di un fenomeno estremamente complesso in cui una cittadina muta il suo rapporto con la storia, vede emergere nuovi attori sociali mediatori di cultura, riconquista dei luoghi condensatori di memoria e, in una politica territoriale più larga, tenta di lanciare una nuova immagine culturale che dovrebbe meglio corrispondere a nuovi equilibri sociali ed economici. Il tutto accompagnato da un implicito, ma inequivocabile, 'uso sociale della storia'.

---

<sup>1</sup> Cfr. E. J. HOBBSAWM, T. RANGER (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1987.

Questa mia espressione trova origine nell' «uso pubblico della storia» utilizzato da Habermas (1987), e approfondito e ampliato in Gallerano (1995).<sup>2</sup> Com'è ben noto, l'uso pubblico della storia indica i fenomeni in cui la storia non è scritta a uso e consumo degli specialisti, ma è rappresentata, messa in scena attraverso altri media – arte, letteratura, musei, monumenti, ecc. –, per un pubblico più vasto. Se per Habermas quest'uso della storia si oppone all'attività scientifica e assume una dimensione ideologica e manipolativa, per Gallerano può essere invece un fertile terreno di confronto con i cittadini, che diventano attori di un coinvolgimento che può portare a una variazione della propria coscienza storica. A quest'ultima accezione faccio riferimento, aggiungendo però un'ulteriore variante: nei casi studiati dagli antropologi i cittadini si confrontano con la storia intesa non tanto come evento certo e canonico, ma come passato a volte incerto e da definire; più che allo scopo di determinare l'esattezza di accadimenti storici, essa rischia di essere manipolata per rifondare storie locali e legittimare un presente in trasformazione nei suoi assetti sociali. D'altro canto, a proposito dell'antropologia delle rievocazioni storiche, di cui io qui mi occupo, Alban Bensa parla apertamente della necessità di affrontare la storia non in quanto disciplina ma in quanto pratica sociale e culturale.<sup>3</sup> All'espressione 'uso pubblico', quindi, sostituisco 'uso sociale' per sottolineare la dimensione performativa e agentiva di queste manifestazioni.

### *Il corteo storico di Federico II e di Fiorentino*

Nel 2012 questo corteo è arrivato alla sua XXVIII edizione ed è piuttosto imponente. I figuranti sono oltre duecento, accompagnati da arcieri, musicisti e sbandieratori, cui si aggiungono le ormai numerose delegazioni di altri cortei storici provenienti da tutt'Italia.<sup>4</sup>

Le figure che sfilano per le vie di Torremaggiore impersonano Federico II di Svevia, i reggenti e il popolo di Fiorentino – la cittadella medievale in cui lo *stupor mundi* è morto – e diversi rappresentanti delle quattro contrade di Torremaggiore – nel cui agro sorgeva Fiorentino. Ogni contrada è rappresentata dall'alfiere, dalle dame, dai nobili di contrada e dai gareggiatori, ma è bene precisare che esse – Santa Maria dell'Arco, Torrevecchia, Codacchio, San Nicola e Santa Maria della Strada – sono di fatto una creazione degli ideatori del corteo. I nomi sono presi da toponimi che precedevano il vero e proprio agglomerato urbano, mentre le zone di pertinenza, che ricalcano grosso modo gli spazi occupati dalle vecchie località, sono perimetrati sui confini delle attuali parrocchie.

<sup>2</sup> Cfr. N. GALLERANO (a cura di) *L'uso pubblico della storia*, Milano, Franco Angeli, 1995; J. HABERMAS, *L'uso pubblico della storia*, in G. E. RUSCONI (a cura di), *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 98-110.

<sup>3</sup> A. BENSA, D. FABRE (sous la direction de), *Une histoire à soi*, Paris, MSH, 2001, p. 3.

<sup>4</sup> Sono gli Arcieri Turris Maior e gli Sbandieratori Florentinum, entrambi nati a seguito della creazione di questo corteo storico.

Il corteo prende avvio dal castello ducale<sup>5</sup> del paese, percorre le strade più antiche, arriva al corso principale e prosegue verso la pineta, un parco di pini solcato da due viali asfaltati che è il luogo di ritrovo e di passeggiata degli adulti e dei giovani del paese, in fondo alla quale si trova lo stadio municipale. Fino a pochi anni fa la manifestazione si concludeva lì, col Palio delle contrade, i giochi equestri, il tiro alla fune, il tiro con l'arco e la proclamazione della contrada vincitrice. Ma dal 2008 è stato introdotto, come evento di chiusura, e per rievocare la distruzione della città di Fiorentino, un 'incendio del castello' per il quale sono state spostate sul piazzale De Sangro, antistante il castello, le varie competizioni e la proclamazione del vincitore del palio. In realtà, è estremamente difficile riassumere nella loro totalità la composizione e il percorso del corteo se non si tiene conto dei tempi in cui è strutturato.

L'assetto del corteo è binario e si basa su due elementi diversi: Fiorentino e Federico II di Svevia. La doppia titolazione del corteo «Corteo storico di Federico II e di Fiorentino» consente l'articolazione di due regimi discorsivi grazie ai quali, senza un'eccessiva sfida alla veridicità storica, si può realizzare a Torremaggiore un corteo dedicato a un personaggio che a Torremaggiore forse non è mai stato, ma che nel suo territorio è transitato, trovandovi la morte. Possiamo definirli i 'regimi dell'evocazione e della rievocazione'.

Alla base di questo corteo c'è quindi un preciso evento storico che legò Federico II a Fiorentino, di cui non sarà inutile dare una sintesi. È fatto noto ai più che il *Puer Apulie* amasse molto la Puglia, e in particolare questa zona dell'alto tavoliere, la Capitanata. Nel novembre del 1250 è a Foggia e si dedica, fra l'altro, a numerose battute di caccia. Durante una di queste è colto da un malore: la dissenteria di cui soffriva si trasforma in infiammazione intestinale con febbre, ed è costretto a rifugiarsi in una *domus* che si era fatto costruire, e ancora non aveva mai visto, a Fiorentino. Lì le sue condizioni non migliorano, accorrono al suo capezzale numerose e importanti figure della sua corte e il 13 dicembre dello stesso anno, dopo aver dettato il suo testamento, muore fra le braccia del diletto figlio Manfredi.

Prendo come punto di riferimento il testo di Kantorowicz, ma molte sono le fonti storiche che narrano l'evento, con discrepanze lievi in merito alla data (a volte viene riportato il 17 dicembre); quasi tutte lasciano spazio alla leggenda secondo la quale un vaticinio aveva predetto a Federico II che sarebbe morto *sub florem*, e che proprio per questo avrebbe sempre evitato Firenze, ma fosse poi di fatto morto a Fiorentino.<sup>6</sup>

Poco tempo dopo, nel 1255, le truppe papali di Alessandro IV attaccano Fiorentino, distruggendola in buona parte, e i sopravvissuti cercano rifugio – con le loro masserizie, alcuni paramenti sacri e un'effigie di San Nicola – presso l'abbazia benedettina di *Terre Maioris*, dove l'abate feudatario Leone li accoglie, ricevendo in dono l'effigie del santo di Mira.

---

<sup>5</sup> Si tratta di un castello della famiglia De Sangro, duchi di Torremaggiore e principi di San Severo, cittadina che dista solo cinque chilometri.

<sup>6</sup> Cfr. E. KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, Torino, Einaudi, 2000.

Ora, il corteo storico non narra la morte di Federico II, bensì l'arrivo dei profughi a Torremaggiore, che nel discorso degli organizzatori è considerata la continuazione demica di Fiorentino. Questa la prima parte del corteo, la rievocazione storica. La seconda è invece l'evocazione di «un dì di festa», come più volte annunciato nel programma, alla corte di Federico II. Una maniera spettacolare per ricordare e celebrare la portata del personaggio storico che ha dato ai fiorentinesi (e, *mutatis mutandis*, ai torremaggioresi) l'onore di morire sulla propria terra.

Nella sua struttura più complessa, acquisita nel 1994, il corteo snoda le due parti, delineando un'articolata concatenazione logica e temporale: la domenica precedente il grande corteo c'è la Messa del Palio, celebrata in suffragio di Federico II nella chiesa della contrada vincitrice dell'anno precedente, alla fine della quale il Palio è rimesso in gioco.<sup>7</sup> Nel tardo pomeriggio del venerdì successivo c'è la visita guidata a Fiorentino, una volta riservata ai soli figuranti del corteo (per i quali la visita era ed è tuttora obbligatoria) e da alcuni anni aperta a tutti. Il sabato pomeriggio piccolo corteo per la rievocazione storica dell'arrivo dei profughi, con l'accoglienza dell'abate Leone e la consegna dell'effigie di San Nicola, cui è titolata la chiesa matrice di Torremaggiore, e davanti alla quale si mette in scena l'accoglienza. Infine, domenica pomeriggio, gran corteo per rappresentare un giorno di festa alla corte dell'imperatore.<sup>8</sup>

L'inserimento nella manifestazione di elementi sempre nuovi, e mai definitivi, risponde fra l'altro alla necessità di 'aggiustare' fra di loro questi due regimi, tentando il più possibile di sottrarli alla confusione nella ricezione da parte del pubblico, che ancora oggi ha in buona parte tendenza a credere che il corteo celebri l'arrivo di Federico II a Torremaggiore.<sup>9</sup> Così di anno in anno il programma propone declamazioni di poesie, canti medievali, giochi giullareschi. Nel 2011, tanto per il piacere della rievocazione storica, quanto per rendere più evidente l'evento celebrato dal corteo, è stata anche messa in scena la morte di Federico II, con uno spettacolo teatrale realizzato a Fiorentino alla vigilia del corteo e poi, nel dicembre dello stesso anno, al castello ducale di Torremaggiore.

Negli ultimi anni, alternate agli spettacoli degli sbandieratori e ai giochi giullareschi del venerdì, sono state introdotte proiezioni di immagini delle precedenti edizioni, creando così una conoscenza storica più consapevole da parte del pubblico e una profondità storiografica del corteo stesso. Questa storicizzazione della festa è presente in contesti festivi analoghi, spesso gestita dagli 'eruditi locali' che tendono ad identificare la storia della festa con quella del luogo.<sup>10</sup> Qui invece l'evento corteo si fissa nella memoria e nella storia

<sup>7</sup> Variazione introdotta in occasione delle celebrazioni per gli 800 anni dalla nascita di Federico II.

<sup>8</sup> Il palio delle contrade è stato posto, a seconda delle esigenze organizzative, a chiusura della manifestazione del sabato o della domenica.

<sup>9</sup> Evento che molti spettatori commentano con una qualche perplessità, poiché, come mi è stato detto, «questa cosa però finora non si sapeva».

<sup>10</sup> Cfr. M. ALBERT-LLORCA, D. BLANC, *Faut-il brûler anachronisme? Souci historien et déni de l'histoire dans les rites festifs*, in A. BENSA, D. FABRE (sous la direction de), *op. cit.*, 2001, pp. 87-102.

del paese come tradizione a se stante, assumendo i contorni di una «memoria culturale»<sup>11</sup> ma anche, sempre più consapevolmente ed esplicitamente, di patrimonio.<sup>12</sup>

Non si potrebbe chiedere posizione più chiara della mostra fotografica organizzata nel 2012: «Mostra fotografica: “Il tuo Corteo ti aspetta. Tradizione, ricerca storica, beni culturali ed immateriali, scene di vita medievale, emozioni che si rinnovano da 27 anni”».

Da 27 anni. Ma da dove si è partiti?

### *Scavare nel passato*

Trent'anni fa a Fiorentino c'erano solo il vento e gli asfodeli. Gli abitanti di Torremaggiore ci andavano per fare una passeggiata, per provare i motorini nuovi, per il pic-nic di Pasquetta o del Primo Maggio. Una collinetta, uno sperone esposto ai venti, ripido e disseminato di fiori, sul quale si trovava, isolata, la cima di una torre medievale in cattivo stato. Ai piedi della collinetta una anonima masseria abitata da una famiglia di mezzadri. Nessuno avrebbe mai immaginato che da questo luogo silenzioso e isolato sarebbe partita una dinamica culturale capace di sovvertire l'ordine del discorso storico locale.

Oggi Fiorentino, istituito come parco archeologico nel 2007, ma non ancora valorizzato turisticamente, è un sito sul quale si trovano lapidi e steli che ricordano le campagne di scavo, le cerimonie realizzate, le visite ufficiali ricevute nel 1994, in occasione dell'anno federiciano. Queste trasformazioni vengono da lontano e hanno inizio nel 1982, quando un progetto di ricerca sulle cittadelle fortificate di Capitanata porta a Torremaggiore una squadra di archeologi professionisti. L'occasione è importante e i *partners* sono prestigiosi: l'università di Bari e l'École Française di Roma, in associazione con l'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi hanno scelto Fiorentino per uno studio approfondito della corona di cittadelle fortificate che nell'XI secolo erano state costruite a difesa dell'impero bizantino contro la pressione araba da un lato e longobarda dall'altro.<sup>13</sup> Le fonti scritte disponibili avevano

---

Qui le rievocazioni storiche, che ripropongono gli scontri fra Mori e Cristiani, usano il corteo come elemento centrale. Là dove la rievocazione è vista come rappresentazione della storia del luogo, la sua profondità cronologica equivale, nel discorso locale, alla profondità storica della comunità.

<sup>11</sup> Cfr. J. ASSMAN, *La memoria culturale*, Torino, Einaudi, 1997.

<sup>12</sup> Sulla straordinaria ricorrenza, sul finire del secolo scorso, di casi di valorizzazione della memoria e di creazione di un patrimonio; cfr. A. IUSO, *Declinare il patrimonio*, Roma, Aracne, 2011. Qui, come in quel volume, si sottolinea l'esigenza, per l'analisi di certi fenomeni culturali, di attivare uno sguardo antropologico che si concentri sull'uso della memoria, della storia e del patrimonio allo stesso tempo.

<sup>13</sup> L'accordo viene stipulato di fatto nel 1984, quando viene firmata una convenzione fra l'università di Bari e l'École Française di Roma che prevede, nel programma di ricerca, gli scavi del sito di Fiorentino. Direttori di scavo, Françoise Piponnier e Patrice Beck, coordinamento scientifico di Maria Stella Calò Mariani. Agli scavi partecipavano archeologi e studenti italiani e francesi, dell'EHESS di Parigi e dell'Istituto di storia dell'arte della Facoltà di Lettere e Filosofia di Bari.

fatto individuare in Fiorentino uno scavo potenzialmente ricchissimo.<sup>14</sup> La municipalità di Torremaggiore aderisce all'iniziativa con entusiasmo, assicurando logistica, contributi, e l'organizzazione di convegni con relative pubblicazioni.<sup>15</sup> Ospita nel castello ducale, all'epoca praticamente dismesso, i reperti provenienti da Fiorentino, che studenti e volontari del luogo lavano, per lunghe settimane dopo la chiusura degli scavi, nelle gelide sale abbandonate. Fra il 1984 e il 1989 le campagne si succedono regolarmente, a settembre, con una restituzione annuale dei risultati. Come alcuni dei miei intervistati ricordano bene, e come confermano le fonti a stampa e gli archeologi impegnati nell'impresa, è proprio in questo mese che gli archeologi tornavano.<sup>16</sup> Si faceva un convegno che relazionava sullo studio dei reperti ritrovati l'anno precedente, e si procedeva con la nuova campagna di scavi.

Era, come mi dicono diversi protagonisti di questa vicenda, «il mese degli archeologi», espressione che ben traduce la centralità del ruolo svolto da questa disciplina nello scatenare le passioni intellettuali e nel provocare i cambiamenti iniziali che avrebbero poi dato l'occasione e creato le condizioni per un nuovo rapporto sociale con la storia.<sup>17</sup> Significativamente, nello slittamento dall'archeologia alla storia come disciplina di riferimento per l'innescarsi di queste dinamiche culturali, settembre avrebbe poi ospitato le primissime edizioni del corteo storico, diventando il «mese federiciano».

Il 1989 rappresenta una prima svolta: una serie di articoli vengono pubblicati nei «Mélanges» dell'École Française di Roma, confermando l'enorme potenziale archeologico del sito, e auspicando la costituzione di un parco archeologico, ma segnando, di fatto, una battuta d'arresto.<sup>18</sup> Il comune di

<sup>14</sup> Per le ragioni che hanno indotto a scegliere Fiorentino fra le altre città medievali abbandonate della Capitanata vedi in particolare cfr. M.S. CALÒ MARIANI, A. GUILLOU, F. PIPONNIER, P. BECK, *Il sito: edifici e topografia*, in M.S. CALÒ MARIANI, A. GUILLOU, F. PIPONNIER, P. BECK *et alii*, *Fiorentino. Prospezioni sul territorio. Scavi (1982)*, Quaderni di archeologia e storia dell'arte in Capitanata, Galatina, 1984, (pp. 21-26). Per un bilancio complessivo di quest'esperienza cfr. M. S. CALÒ MARIANI, F. PIPONNIER, P. BECK, C. LAGANARA, (sous la direction de), *Fiorentino ville désertée nel contesto della Capitanata medievale (ricerche 1982-1993)*, Ecole Française de Rome, Roma 2012.

<sup>15</sup> Cfr. M. S. CALÒ MARIANI, A. GUILLOU, F. PIPONNIER, P. BECK, *et alii*, *op. cit.*, 1984. Oltre ad essi, e al finanziamento delle campagne di scavo, nel 1984 il comune favorì la creazione del «Centro di studi medievali della Capitanata», con il concorso del comune stesso, dell'Archeoclub di San Severo e dell'università di Bari. Il centro promuoveva convegni di studio, ricerche e pubblicazioni. Cfr. *Fiorentino. Campagne di scavo, 1984-1985*, Galatina, 1987.

<sup>16</sup> Cfr. M.S. CALÒ MARIANI, *op. cit.*, 1984, e i racconti di François Piponnier, con cui ho avuto interessantissimi scambi, e che qui ringrazio per la gentilezza e disponibilità.

<sup>17</sup> Come appare evidente sin da ora, tutta la trasformazione di cui questo contributo dà una prima lettura nasce dall'irruzione dell'archeologia nella tranquilla vita del paese di Capitanata. Questa ricerca, cominciata nel 2002, è nata del resto come contributo al programma di ricerca del mio laboratorio di appartenenza francese, il Lahic (EHESS, Paris), che ha ancora in corso un programma di antropologia dell'archeologia.

<sup>18</sup> Cfr. M.S. CALÒ MARIANI, *Cinq ans de recherches archéologiques à Fiorentino. L'architettura dei secoli XI-XII nell'area di Fiorentino*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes», 101, 2, pp. 653-673; P. BECK, 1989, *Cinq ans de recherches archéologiques à Fiorentino. La zone palatiale*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes», 101, 2, pp. 673-678; F. PIPONNIER, *Cinq ans de recherches archéologiques à Fiorentino. L'organisation de*

Torremaggiore, che vorrebbe proseguire coi lavori, nella prospettiva della rapida costituzione del parco archeologico, non è in grado di sostenere tutte le spese. Allo scadere della concessione degli scavi per l'università di Bari, è la sovrintendenza a prendere il testimone, con nuove campagne che portano alla scoperta, nel 1996, della cattedrale. Gli stessi anni sono però funestati da un imprevisto: il proprietario del terreno che ospita il sito archeologico di Fiorentino, temendo l'espropriazione, decide di vendere a quello che viene considerato, dai torremaggiorensi, il peggiore acquirente possibile: il comune della confinante – e sempre implicita rivale – città di Lucera, che accetta entusiasticamente l'offerta pensando di trarre profitto, in termini turistici ed economici in generale, dall'avvenuta valorizzazione del sito. Il gesto assume valore di tradimento, poiché Lucera è considerata, grazie al suo passato romano ancora visibile in numerosi monumenti, la cittadina più nobile del territorio, rispetto alla quale Torremaggiore si è sempre sentita svilita al rango di grosso borgo contadino. Il comune di Torremaggiore rivendica la proprietà di Fiorentino con una serie di ricorsi legali che meriterebbero, di per sé, uno studio specifico degli incartamenti, in quanto gli argomenti messi sul tavolo fanno ricorso tanto alla giurisprudenza, quanto alla storia, alla tradizione, al costume, alla nozione di identità locale. La lotta per la riconquista di Fiorentino dura oltre dieci anni, durante i quali Torremaggiore, sicura della vittoria, ha continuato a cercare *partners* e fondi per l'effettiva attivazione del Parco archeologico e l'ampliamento del relativo museo. L'ultimo tentativo della città di Lucera di espropriare Torremaggiore del sito di Fiorentino, basato come sempre sull'accusa di non curarlo né valorizzarlo a sufficienza, fallito come i precedenti, si è chiuso nel maggio 2013.<sup>19</sup>

---

*l'espace urbain*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes», 101, 2, pp. 678-687. La valorizzazione di questo sito era fortemente auspicata sin dagli inizi dagli stessi referenti scientifici degli scavi: «L'esplorazione del sito di Fiorentino (iniziata nel 1982) si pone l'obiettivo di studiare e far conoscere una città medievale della Capitanata nel suo contesto, e con l'esame dei reperti riportare in luce le condizioni di vita degli abitanti, l'ambiente naturale in cui vissero, le relazioni con l'esterno. È il primo fondamentale contributo alla conservazione e alla tutela, nella visione di una politica attiva delle risorse culturali del territorio ma, ove possibile, il processo di valorizzazione deve spingersi oltre il momento conoscitivo e l'intervento di restauro e giungere ad offrire tali risorse alla migliore fruibilità. A questo traguardo tendono il progetto di un parco archeologico e la creazione di un sistema museale, che documenti le vicende storiche di Fiorentino ed illustri le trasformazioni nel tempo di un ampio quadro territoriale», M.S. CALÒ MARIANI, 1989, p. 653.

<sup>19</sup> Nel suo complesso, questa vicenda mostra degli elementi e dei meccanismi comuni con gli eventi studiati da Bernardino Palumbo in Sicilia; cfr. B. PALUMBO, *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi, 2006. Ma a differenza del caso studiato da Palumbo, qui la dimensione politica e partitica è notevolmente più sfumata. Nell'avvicinarsi delle municipalità degli ultimi ventotto anni infatti, il corteo storico è stato uno dei punti del programma elettorale, ma non è mai stato particolarmente enfatizzato, né specificamente utilizzato nelle politiche culturali dei diversi sindaci. Anche quando l'attenzione sembra essere alta, come ora che il museo archeologico trova nuovi spazi e il parco archeologico segue la sua naturale seppur lenta gestazione, il corteo storico usufruisce in realtà di sovvenzioni pari se non inferiori a quelle precedenti. Come spiegano diversi membri dell'associazione Don Tommaso Leccisotti, che realizza e gestisce il corteo storico, c'è stata in realtà una voluta depoliticizzazione dell'evento: corteo: slegandola da qualsiasi partito o candidato, si evitava il rischio di soccombere nelle alternanze partitiche delle diverse giunte che si sarebbero avvicendate nel tempo. Questa scelta è stata vincente, poiché tutte le amministrazioni degli ultimi 28

Nel frattempo accade qualcos'altro. Gli scavi, quest'atto scientifico che si svolge sotto gli occhi dei cittadini interessati, e in particolare di un gruppo di giovani volontari del luogo, provoca una sorta di choc culturale: cambia il rapporto col tempo, dà materia al passato, che si concretizza nei pezzi di coccio che arrivano a carrettate al castello, testimoni incomprensibili di un passato finalmente in grado di essere interrogato.<sup>20</sup> Anche i luoghi cambiano: sotto la terra che per generazioni ha visto solo tovaglie da pic nic, ci sono case, chiese, strade, botteghe, addirittura un palazzo di Federico II.

L'archeologia ha il potere di trasformare la tradizione in storia. E del resto, malgrado tante siano le fonti che attestano la morte del grande imperatore a Fiorentino, agli archeologi si chiede una prova dell'accaduto che, se fornita, materializzerebbe questo cambiamento di regime cognitivo e discorsivo. I giovani volontari torremaggioresi, studenti per lo più all'università di Bari, si trovano di fronte all'incredibile occasione di una svolta storica che può legare Torremaggiore alla Storia con la maiuscola. Alcuni di loro decidono di fare il salto: da testimoni, diventeranno protagonisti.

### *Nuovi protagonisti, nuovi media, nuova storia*

L'esperienza della collaborazione con gli archeologi è, per molti di questi ragazzi, esaltante e rivelatrice. Torremaggiore, che da sempre si vive come un paesone contadino, si rivela essere in realtà legato alla grande storia. Di fatto, all'inizio di questa vicenda pochi erano considerati i personaggi di rilievo che in questa cittadina avevano avuto i loro natali: Luigi Rossi, musicista barocco, il cui ricordo era però limitato alla titolazione della scuola di musica del paese (oggi Liceo musicale) e di un'importante arteria stradale, che parte dal castello per andare verso il vicino centro urbano di San Paolo. C'era poi Nicola

---

anni hanno mantenuto un atteggiamento di prudentiale sostegno a quest'attività potenzialmente foriera di sviluppi economici e culturali, destinando al corteo sempre la stessa, modesta somma di 16.000 euro.

<sup>20</sup> Nella percezione comune, Fiorentino era legato a una nozione di passato atemporale. Anche Calò Mariani a proposito delle numerosissime fonti scritte relative a Fiorentino sottolinea: «È sconcertante notare come la storia della città [Fiorentino] e le relative testimonianze monumentali sembrano proiettate in una dimensione temporale remota e indefinibile» (M.S. CALÒ MARIANI, *op. cit.*, 1989, p. 654). Non è ovviamente un caso che sia la riscoperta di un sito medievale a dar vita a questo fortunatissimo corteo storico, nella misura in cui la capacità storiografica dimostrata dagli attori sociali presenti in questa vicenda si affina proprio sul periodo storico che, fra tutti, è il più indicato a rappresentare un'alterità nel tempo. Ricordiamo a questo proposito lo storico Giuseppe Sergi: «Immaginando lo svolgersi del passato come un *continuum* senza inversioni di rotta, la cultura diffusa fa del medioevo l'ambito di origine e di provenienza delle forme di vita sociale più estranee alla contemporaneità [...] la nostra cultura diffusa dimostra di non avere bisogno del medioevo qual è realmente stato, bensì un medioevo inventato: quello che si è consolidato attraverso i secoli nell'immaginario collettivo. Ai nostri giorni il medioevo funziona come un 'altrove' (negativo o positivo), o come una 'premissa'. Nell'altrove negativo ci sono povertà, fame, pestilenze, disordine politico, soperchierie dei latifondisti sui contadini, superstizioni del popolo e corruzione del clero. Nell'altrove positivo ci sono i tornei, la vita di corte, elfi e fate, cavalieri fedeli e principi magnanimi» (G. SERGI, *L'idea di medioevo. Fra storia e senso comune*, Roma, Donzelli, 1998, pp. 11-13). Cfr. I. PORCIANI, 2004, *L'invenzione del Medioevo*, in E. CASTELNUOVO, G. SERGI (a cura di) *Arti e storia del medioevo*, vol. IV, Torino, Einaudi, pp. 253-279.

Sacco, compagno di Bartolomeo Vanzetti, celeberrima vittima di un'ingiusta condanna della legge statunitense. Ma all'epoca della nascita del corteo, anche di Nicola Sacco la memoria era limitata alla toponomastica.<sup>21</sup> Una «via Sacco e Vanzetti» attraversava, allora come oggi, la parte più viva del paese, parallela al centralissimo «corso Giacomo Matteotti» e alla nevralgica «via della Costituente». Personaggi molto diversi fra di loro, nessuno dei quali aveva suscitato un sentimento di identificazione, né la capacità di rappresentare, almeno in parte, un'identità cittadina. Torremaggiore si percepiva, a memoria d'uomo, come un grosso centro urbano fatto di contadini, in buona parte braccianti fino alla riforma fondiaria. I signori del paese erano pochi: poche famiglie, possidenti di grandi appezzamenti di terreno, proprietarie delle case più belle (sul corso o intorno al castello), alcune delle quali sfoggiano, incastonati nei muri, irrelati reperti archeologici.

I ragazzi che in questi primi anni ottanta maneggiano i reperti provenienti da Fiorentino hanno imparato la storia del paese a scuola e si ricordano di due cose in particolare: che nel 1627 un terribile terremoto ha raso al suolo Torremaggiore, e che – ben prima – nel 1255, i profughi di Fiorentino erano venuti a cercare ospitalità a seguito del sacco subito dalle truppe papaline. Di questo passato remoto resta solo un piccolo rione a ridosso del castello – cinque vicoli in tutto – chiamato il «Codacchio», che aveva ospitato la prima chiesa di Torremaggiore intitolata a Santa Sofia. Un quartiere però degradato, non protetto architettonicamente, abitato da famiglie disagiate, da rom semi-stanziali e sempre più, di recente, da immigrati. Il castello stesso è trascurato e non testimonia un grande passato: si sa bene che i De Sangro passavano la quasi totalità del loro tempo a Napoli, e quando erano di ritorno in Capitanata, solo in parte soggiornavano qui. Di loro resta piuttosto una presenza in una cappella al cimitero, aperta al pubblico, sempre pulita e addobbata con fiori freschi, per le visite del giorno dei morti, il 2 novembre. Si andava, come si va tutt'oggi, a visitare «la cappella del principe». Non era mai definito duca, e del resto ancora oggi il castello è chiamato, dai più anziani, «il palazzo del principe». Insomma simbolicamente, e nell'immaginario collettivo, era un semplice palazzo, quasi a voler confermare che Torremaggiore non era mai stata toccata dalla storia.

La storia di Torremaggiore del resto, manualisticamente sintetizzata a scuola dalle maestre, aveva due pubblicazioni di riferimento, che erano però sconosciute ai più: quella di Emanuele Jacovelli (*Cenni storici su Torremaggiore*, San Severo 1911), e quella di Don Tommaso Leccisotti (*Il Monasterium Terrae Maioris*. Montecassino 1942). Libri presenti solo nelle case delle grandi famiglie del paese.<sup>22</sup>

Ma nel 1983 il comune di Torremaggiore procede a una ristampa di quest'ultimo volume, e per un motivo ben preciso: con una straordinaria

---

<sup>21</sup> Oggi invece la sua figura è valorizzata, al punto da aver dato vita a un gemellaggio con Villafalletto, la cittadina in cui è nato Vanzetti.

<sup>22</sup> Altri riferimenti sono M. FRACCACRETA, *Teatro topografico-storico-poetico della Capitanata*, Napoli, Forni Editore, 1828; F. LENORMANT, *A travers l'Apulie et la Lucanie*, Paris, 1883.

coincidenza di date, nel 1982, quando cominciavano i primi sondaggi archeologici a Fiorentino, moriva Don Tommaso Leccisotti che era, come recitano le biografie, paleografo e storico, cenobita benedettino, fondatore e direttore della rivista «Benedictina», archivista e bibliotecario dell'abbazia di Montecassino, autore infaticabile di oltre 150 opere, e nativo di Torremaggiore. L'autore del *Monasterium Terre Majoris* è scoperto e letto da questi giovani, che cominciano a inquadrare meglio la storia del loro paese, così come si chiarisce, per i più, la strana presenza dei reperti archeologici che ornano diverse facciate torremaggiorese, e che si scoprono provenire, quasi tutti indistintamente, da Fiorentino.

La passione storica si unisce e quasi supera quella archeologica, il piccolo gruppo di giovani torremaggiorese legge, moltiplica le ricerche, nel 1987 si costituisce in associazione, prendendo il nome, più che significativo, di Centro Attività Culturali Don Tommaso Leccisotti. Uno di loro, Ciro Panzone, aveva visto a Bari, città in cui faceva i suoi studi universitari, il corteo storico della Caravella col quale il popolo barese celebra ogni anno, il 7 maggio, la traslazione delle ossa di San Nicola, patrono della città. Da qui era germogliata l'idea di non trasmettere più la storia di Torremaggiore riscrivendo un nuovo capitolo di un vecchio libro, ma di riprodurla dandole forma, corpo e sostanza. Nasceva quindi, già nel 1984, "il corteo storico di Fiorentino e Federico II". Alla prima edizione i figuranti sono pochissimi, e fra di loro diversi sono i professionisti; essenzialmente insegnanti che, come i fautori del corteo, nascono da famiglie contadine, ma hanno raggiunto ormai una diversa e nuova fascia della popolazione torremaggiorese, quella che testimonia dell'avvenuto passaggio democratico e meritocratico del paese: 'i primi professionisti' figli di contadini. Lo stesso gruppo che si sarebbe poi costituito in associazione, distinguendosi dalla rete associativa esistente in paese – di matrice essenzialmente religiosa – grazie a un tessuto di relazioni non politico, ma culturale. Una generazione, o perlomeno un segmento di essa, che si differenziava da quella precedente per un consumo culturale specifico e «distintivo».<sup>23</sup>

Non si può certo dire che ci fosse una sfida di classe nell'aria, quanto piuttosto un divertito atteggiamento di innovazione e provocazione, proprio nei confronti della popolazione contadina, che a questa novità sorrideva e spesso rideva, trovando l'idea originale quanto balzana. Ma, *ex post*, a una lettura attenta e globale dei fatti, è evidente che questo corteo colmava lo iato esistente da generazioni nella popolazione torremaggiorese, e per diversi motivi: per la prima volta, appunto, i protagonisti della narrazione storica non erano i rari esponenti di poche famiglie colte, ma la fascia media della cittadinanza; le

<sup>23</sup> Il termine «distintivo» è qui utilizzato ovviamente nel senso attribuitogli da Bourdieu. Cfr. P. BOURDIEU, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, il Mulino, 1983 [1979]. Fatti i dovuti distinguo, questo caso ricorda quello analizzato da Dei (1999) dove un segmento generazionale si 'emancipa' da un'origine popolare e contadina grazie all'accesso agli studi superiori e attraverso un consumo culturale di tipo 'borghese'. Cfr. F. DEI, *Strategie della distinzione. Giovani, governo locale e politiche culturali a Poggibonsi negli anni Settanta*, in P. GINSBORG, F. RAMELLA (a cura di), *Un'Italia minore. Famiglia, istruzione e tradizioni civiche in Valdelsa*, Firenze, Giunti, 1999.

modalità di trasmissione cambiavano radicalmente: non più libri monografici chiusi nelle biblioteche, ma una rappresentazione, una concretizzazione, un dar corpo alla storia che ne potenziava l'impatto e ne trasformava la natura. Accadeva ciò che altre etnografie hanno evidenziato, alcune delle quali presentate con una chiave di lettura che mi sembra qui la più pertinente. Si tratta di *case studies* in cui diverse modalità di rielaborazione della storia locale vengono inquadrare come pratiche in cui delle collettività 'fanno storia' per dotarsi di una continuità valorizzante con un passato lontano e glorioso.<sup>24</sup> Come se la valorizzazione delle località non potesse farsi se non con un ricorso alla storia, come se l'essenziale non potesse essere detto se non con una deviazione per il passato. Pratiche della storia che rivelano retoriche narrative e rituali grazie alle quali nuovi gruppi si appropriano di un discorso temporalizzato sulla propria vita e sul proprio passato.<sup>25</sup>

Attraverso la rappresentazione del corteo di Fiorentino, come in tutti i cortei di questo genere ovviamente, la storia viene incarnata e manipolata, dagli oggetti ai vestiti; viene vissuta attraverso i suoni e le gestualità. Un'esperienza che, dopo trent'anni di vita del corteo, può dire di aver vissuto un'intera generazione di torremaggiorese. Condurre questa ricerca oggi, infatti, significa trovare, al primo colpo, qualcuno che conosce, qualcuno che ha partecipato al corteo storico, il che dà un'idea chiara dell'incidenza e della presenza ottenuta da questa manifestazione, la quale, sarà bene ricordarlo, è l'unica manifestazione laica in un paese che, comunista di tradizione – come dimostra eloquentemente la sua toponomastica – conta diverse processioni religiose all'anno. Assistere alle prove dei costumi, del resto, ne dà un'esatta misura: non si può certo dire che tutti i ragazzi le facciano in maniera entusiasta o particolarmente consapevole, ma si ha la chiara sensazione che, pur non essendo un rito di passaggio, il corteo storico è ormai un'esperienza 'che va fatta'.<sup>26</sup>

La manifestazione non è certo esente da un certo livello di conflittualità, che si esprime sostanzialmente su tre livelli. Il primo, quello banale e immaginabile, è costituito dal rapporto con le altre realtà associative del paese, che sospettano lauti fondi accordati al Centro Don Tommaso Leccisotti: il fatto che il responsabile del corteo sia ormai da anni impiegato comunale, membro dello staff del sindaco, e il legame fra il corteo e il parco archeologico, potenziale volano economico del comune, lasciano immaginare un sostegno econo-

<sup>24</sup> Che si tratti di cortei storici, costituzione di musei, valorizzazione di siti minerari.

<sup>25</sup> «Chacun, Papou, Cresois ou Lagedocien, prétend au moins à sa propre histoire, c'est à dire à un discours temporalisé sur sa vie et sur le passé de son groupe, de son terroir, de sa région. L'histoire soutient le lien social comme l'air est nécessaire à la respiration. S'il est ainsi utopique de chercher encore de distinguer entre sociétés avec ou sans histoire, l'historicité structurelle du fait social n'est peut-être jamais aussi visible que lorsque la collectivité met elle-même en scène ses rapports à l'histoire» (A. Bensa, *Fièvres d'histoire dans la France contemporaine*, in A. Bensa, D. Fabre (sous la direction de), *op. cit.*, 2001, p. 3).

<sup>26</sup> Le prove avvengono nell'atelier dei sarti del corteo, i Ricci (fratello e sorella). Gli organizzatori, che fissano le date e le ore delle prove in "piena estate devono sorvegliare da vicino la presenza e la puntualità dei ragazzi, a volte recalcitranti".

mico all'associazione e al corteo storico in particolare che è di fatto ingiustificato, nella misura in cui il corteo è sostenuto come altre attività cittadine. Né mancano le contestazioni intellettuali. *De visu* o via facebook, le critiche all'ideatore e responsabile del corteo portano sempre sullo stesso punto: la labilità del reale rapporto fra Federico II e Torremaggiore considerato al limite del pretestuoso. Non basta essere morto, e senza intenzionalità, in un luogo, per creare un legame storico reale; a volte è la stessa levatura di Federico II che sembra essere sottovalutata, a volte invece sono le novità scenografiche del corteo prese di mira: perché, ad esempio, inserire l'incendio del castello nel programma? Ma il vero conflitto è dato dall'inerzia intellettuale dei concittadini, che opera un certo attrito con la forza propulsiva dell'attivismo del Centro Don Tommaso Leccisotti. Un esempio ne darà probabilmente la giusta misura.

Nel 2008 Ciro Panzone, grande demiurgo del corteo storico, propone alla commissione toponomastica del comune che la «via della Costituente» diventi «via Federico II di Svevia». La commissione accetta, con un solo intervento contrario di un membro del PD, ma i residenti della strada si oppongono. Organizzano una petizione, che raccoglie 150 firme circa e la depositano in prefettura. Ciro Panzone, accompagnato dal sindaco (di centrodestra), chiede un incontro col prefetto durante il quale spiegano i motivi di questa richiesta: i rapporti fra Torremaggiore e Federico II, la presenza del corteo, che percorre quella strada per raggiungere il castello, il legame fra il corteo, il parco archeologico, il potenziale sviluppo turistico del paese. Il prefetto comprende le loro ragioni, accoglie quindi la richiesta della commissione toponomastica e ignora la petizione. Ma tornati al paese, il sindaco finisce per cedere alle pressioni dei residenti di «via della Costituente», e non dà nessun seguito a questa decisione. Va forse qui precisato che nell'ultimo secolo Torremaggiore ha conosciuto, oltre a una straordinaria espansione edilizia, una sistemata ri-nominazione delle strade, anche del centro storico. Sono così scomparse a esempio tutte le nominazioni di strade titolate ai Savoia, si sono accentuate quelle rilevanti di una cultura 'di sinistra', e negli ultimi anni sono comparse strade titolate a personaggi locali. Come avvenuto in occasione di alcuni di questi cambiamenti, l'opposizione non è da attribuire a un movimento ideologico e culturale vivo e generalizzato a livello cittadino, ma è la pragmatica presa di posizione dei residenti della strada, che vedono di cattivo occhio il cambiamento a causa dei conseguenti disagi amministrativi: necessità di cambiare i documenti, rifare certificati, rivedere la sede legale dei numerosi esercizi commerciali. Questo è stato forse il principale punto d'impatto in questo caso: l'elevato numero di negozi che hanno temuto i disagi amministrativi e la perdita di punto di riferimento per la clientela; quasi retoriche invece sono le allusioni alla portata ideologica e culturale del cambiamento. In realtà la soluzione del conflitto che è, lo vediamo bene, di scarsa portata, latente, occasionale e inerziale, si profila nel tempo: le nuove generazioni, che sono 'nate col corteo', non hanno motivo per contestare una versione della storia, e una sua modalità di trasmissione, che non fa forse l'unanimità, ma è diventata una prassi che si diffonde per canali associativi e familiari. Da qualche anno

arrivano all'associazione Don Tommaso Leccisotti dei giovani che chiedono di partecipare al corteo «perché la mamma ha partecipato» auspicando, se possibile, di portare lo stesso costume, o almeno impersonare lo stesso personaggio.<sup>27</sup> Nell'edizione 2010, per la prima volta, due generazioni che hanno vissuto il corteo si sono incontrate: un padre, figurante alla prima edizione, e a diverse altre successive, tornava in una veste nuova, mentre la vecchia la prendeva il figlio sedicenne.

Non si mette quindi in discussione il corteo, che in trent'anni è cresciuto considerevolmente; non solo ha raggiunto notevoli dimensioni, ma si è evoluto con le ricerche storiche dei suoi organizzatori, che nel tempo sono stati ricompensati dei loro sforzi. Si punta sulla qualità dei saperi e degli oggetti – in primis i costumi realizzati dai sarti locali – e su una diffusione dell'informazione che è anche la produzione di un'immagine. Sul sito [www.corteostorico.it](http://www.corteostorico.it) l'associazione Don Tommaso Leccisotti riporta tutti gli elementi utili per inquadrare il proprio operato: dalla storia degli scavi al museo archeologico, alla storia del corteo, le foto dei costumi, l'enumerazione delle collaborazioni, sempre più di rilievo, per finire, nel 2010, con l'ingresso nella FITP, la Federazione Italiana Tradizioni Popolari. Una parabola ascendente basata su una doppia scommessa: la capacità di elaborare un corteo storico di qualità da inserire in un circuito più ampio – nella fattispecie quello federiciano, che nella realtà dei cortei storici del sud Italia potrebbe essere considerato una nuova unità geografico-culturale – e la possibilità di trasmettere la storia di Torremaggiore attraverso quella di Fiorentino.<sup>28</sup> Questo slittamento è qui fondamentale: per inserire Torremaggiore nella grande storia si è così deciso, nel tempo, di lavorare su due livelli. Da un lato si è molto insistito sul fatto che Torremaggiore, 'per antica tradizione scritta e orale', è la continuazione demica di Fiorentino; dall'altro, Fiorentino è stata portata a Torremaggiore.

### *La risignificazione dei luoghi*

Fiorentino non è più, dunque, luogo di pic-nic e di passeggiate, ma un sito archeologico. La masseria ai suoi piedi, prima anonima e tenuta da mezzadri, è ora diventata la fattoria Fiorentino. Nel programma della notte bianca delle masserie di Puglia,<sup>29</sup> è l'unica che travalica le classiche attività ludiche

<sup>27</sup> L'enfasi sul vissuto legato al costume ricorda il caso studiato da Paolo De Simonis. Anche qui, fatti i dovuti distinguo, i costumi sembrano avere un potere catalizzatore di sentimenti e proiezioni identitarie. Cfr. P. DE SIMONIS, *Persone nella comunità: il Diotto di Scarperia dal 1953 al 2009*, in A. SAVELLI, *Toscana rituale. Feste civiche e politica dal secondo dopoguerra*, Pisa, Pacini, 2010, pp. 153-185.

<sup>28</sup> Il «circuito federiciano» è un progetto turistico che unisce cittadine che a diverso titolo sono legate alla figura di Federico II. Varato nel 2007, esso comprende Altamura, Andria, Barletta, Gioia del Colle, Gravina di Puglia, Oria, Torremaggiore e Trani.

<sup>29</sup> Si tratta dell'iniziativa regionale «Masserie sotto le stelle», alla quale hanno aderito, nel 2012, 66 masserie pugliesi.

e gastronomiche accompagnando i clienti sul sito archeologico, di cui ormai sembra essere una 'emanazione'.<sup>30</sup>

Le visite guidate, le rappresentazioni e le conferenze che precedono il corteo storico portano ormai a Fiorentino nutriti gruppi di visitatori, il progetto del parco archeologico è sempre perseguito con tenacia, ma la risignificazione di Fiorentino non è sufficiente. Il progetto intellettuale sarà portato a compimento solo quando l'archeologia porterà la storia a Torremaggiore attraverso le teche del museo Archeologico di Fiorentino, la cui sede, facile da immaginare, è nel castello ducale.

In tutta questa vicenda, il luogo che ha subito le maggiori trasformazioni è forse proprio il vecchio palazzo del principe: trent'anni fa aveva appena ricevuto un lento e approssimativo lavoro di restauro. Era vuoto e sotto utilizzato. Ora è pieno, sede di numerosissime attività culturali, cuore pulsante del fermento intellettuale torremaggiorese.

La sala del trono è ormai la sede deputata per tutte le conferenze e i congressi, la biblioteca comunale «Michele De Angelis» (seppur vittima del trasferimento, che costringe ancora molti libri a giacere negli scatoloni) occupa una parte del primo piano del castello, mentre al piano terra una sala ospita delle mostre temporanee e un'altra la – notevole – permanente di uno scultore locale, Giacomo Negri. Nel palazzo del principe trovano spazio inoltre l'associazione culturale Don Tommaso Leccisotti e, ovviamente, il museo archeologico. Quest'ultimo, al quale erano riservate poche stanzette al primo piano dell'ala destra sin dal periodo immediatamente successivo agli scavi, è ora ampliato con l'occupazione di altre quattro sale, ben più ampie, al piano terra, al momento in allestimento.<sup>31</sup> Ciò non ferma la valorizzazione del luogo. Al momento della mia ultima permanenza sui luoghi mi sono imbattuta in una visita guidata: una classe di terza media, proveniente da Lione grazie a un gemellaggio con una scuola della vicina San Severo, visitava il castello, guidata dal sindaco. Dopo la visita alla sala del trono e alla cappella, nonché alla mostra, sono scesi ai magazzini archeologici, posti da anni nelle cantine del castello, che aspettano con calma che fondi sempre richiesti (europei o meno) permettano loro di uscire dalle buste trasparenti diligentemente allineate sugli scaffali. Il discorso del primo cittadino, seguendo il filo delle stanze, sovrapponeva la storia di Fiorentino e quella di Torremaggiore, come se fosse stata la storia della stessa comunità vissuta in due diversi luoghi.

In altri termini, in trent'anni il castello è passato dall'essere il guscio vuoto di una storia minima e minore all'essere lo scrigno di una storia vissuta e reinterpretata. Un luogo condensatore della storia. Non dimentichiamo, ovviamente, che da castello esce e al castello rientra, il corteo storico di Federico

---

<sup>30</sup> Sul sito della masseria i prodotti caseari (ottimi, realizzati con grande serietà e competenza, fra i quali non manca il formaggio «Fiorentino») sono pubblicizzati giocando a volte sulle prospettive fra il sito della masseria stessa e il sito archeologico ([www.fattoriafiorentino.it](http://www.fattoriafiorentino.it)).

<sup>31</sup> Il museo è diviso in quattro sezioni: «1. Il sito. Aspetti storici e storiografici; 2. La ricerca archeologica intensiva; 3. L'area della cattedrale; 4. Il progetto di parco archeologico».

Il e di Fiorentino, che da luogo si è trasformato in sito, divenendo del resto 'patrimonio' di Torremaggiore:

Il sito di Fiorentino, che è legato indissolubilmente a Federico II, è patrimonio di Torremaggiore. Il destino di Federico (Iesi 1194 - Fiorentino 1250), che rappresenta il più grande sovrano medievale, ancora oggi attuale per aver concepito e realizzato un'idea europeista e una forma di stato laico basato sulla tolleranza, senza frontiere e senza distinzioni di razza, di sesso, di religione, termina a Castel Fiorentino, in territorio di Torremaggiore, compendosi il vaticinio delle profezie "perirai in un luogo sub flore apud portam ferream". Non è solo l'evento della morte del sovrano a Fiorentino che rende Torremaggiore città federiciana, ma sono soprattutto i beni culturali d'epoca sveva, in particolare le emergenze architettoniche ivi conservate, tra le quali l'importante Domus, a decretare tale titolo d'onore. Esiste, inoltre, il Museo dei reperti di Fiorentino, visitabile presso il Castello di Torremaggiore [...].<sup>32</sup>

### *La nebulizzazione dell'evento e la patrimonializzazione della storia*

Torremaggiore è entrato, negli ultimi trent'anni, nel generale movimento di recupero e valorizzazione della località, e sta imparando a convivere con questa nuova forma del proprio passato.<sup>33</sup> L'evento corteo, con tutte le sue implicazioni, sembra nebulizzarsi, polverizzarsi, disperdersi in mille rivoli, lasciando tracce a diversi livelli: radicato in una precisa componente identitaria della città, grazie alla sua forza finisce per essere 'afferrato' da molte parti, per fondersi in diversi ambiti e ordini di significato, incrociandosi fra l'altro con una sempre più diffusa ideologia patrimoniale. Mi sembra insomma di vedere una disseminazione – sia spuria sia coerente e intenzionale – di elementi che rinviano a uno stesso ordine discorsivo.

La nebulizzazione spuria risponde a un adeguamento stilistico e percettivo in base al quale, ad esempio, alcuni negozietti di generi alimentari, solitamente molto semplici e anonimi, hanno cominciato ad 'abbellirsi' utilizzando materiali e forme qui inusuali: alle scaffalature metalliche sono stati sostituiti arredi in legno abbinati a insegne medievalescanti. È comparsa così ad esempio una bottega che, a caratteri gotici, preannuncia al cliente «Antichi sapori»; sono comparsi il ristorante «Torrevecchia» e la «Pizzeria dell'Arco», che sdoganano i nomi delle contrade nel più ovvio e condiviso consumo del quotidiano.

Alla nebulizzazione intenzionale corrisponde, per esempio, il già citato tentativo di incidere sulla toponomastica cittadina, ma anche una nuova didattica. Nelle scuole elementari e medie, quando il programma è al medioevo

---

<sup>32</sup> Cfr. i diversi materiali a stampa del corteo, e dalla pagina web del corteo storico curato dall'associazione ([www.corteostorico.it](http://www.corteostorico.it)). Dall'inizio delle attività del centro Don Tommaso Leccisotti la presenza di Torremaggiore su internet e di tutte le sue attività culturali, quelle legate all'associazione in primis, è molto curata ed aumenta costantemente.

<sup>33</sup> Evidente soprattutto nella valorizzazione dell'agroalimentare: è di eccellenza assoluta la qualità dell'olio, ottima quella del vino, mentre si afferma da ultima, ma con decisione, la produzione casearia.

e si affronta la storia locale, è spesso Ciro Panzone l'invitato d'onore. Spiega ai bambini la storia del paese, e come laboratorio didattico fa realizzare loro dei pupazzi, delle marionette che riproducono i personaggi del corteo storico di Federico II e Fiorentino. Mentre decine di adolescenti imparano a usare l'arco e a maneggiare bandiere medievali, i piccoli manipolano, letteralmente, nuove figure della storia locale.

Nelle manifestazioni culturali che tendono a valorizzare una storia locale attraverso la rievocazione di un'epoca, il più delle volte medievale (siano essi cortei storici, ma anche musei o festival), ci troviamo di fronte alla proposta di mostrare e maneggiare oggetti e prodotti (dai costumi alla cucina medievale, ad esempio) che ha come fine ultimo quello di rendere sensibile il passato, dandone un'esperienza fisica attraverso i cinque sensi, tanto da suscitare un «sentimento del passato», secondo la famosa espressione di Alois Riegl.<sup>34</sup> Il passato – da distinguere qui dalla storia intesa come sua narrazione organica – viene quindi manipolato, reso sensibile, a volte a discapito della verosimiglianza storica propriamente detta.

Nell'esperienza di Torremaggiore mi sembra invece che sia proprio l'esperienza della storia che cambia, perché ciò che viene messo in scena qui ha l'ambizione di essere, appunto, una narrazione coerente, che risolve le possibili aporie – nate dalle esigenze della spettacolarizzazione – attraverso la giustapposizione dei regimi dell'evocazione e della rievocazione. Come la maggior parte delle manifestazioni storiche, anche in questo caso il corteo storico – e la sua nebulizzazione didattica – aspirano a delocalizzare la storia locale, connettendola con la grande storia.<sup>35</sup>

Questa 'nuova storia', enunciata diversamente rispetto agli storici professionisti e agli storici locali del secolo precedente, permea le generazioni attraverso una serie di attività e di pratiche che nebulizzano, ovvero diffondono in maniera quasi impalpabile l'evento corteo e il nuovo patrimonio che esso rappresenta: i responsabili del Centro Attività Culturali Don Tommaso Leccisotti dichiarano apertamente che la loro pedagogia passa anche attraverso l'attività ludica: spettacoli di vario genere, giochi giuallareschi, circensi, equestri. Alla monografia ottocentesca viene sostituito non solo il corteo (in quanto trasmissione della storia attraverso l'esperienza fisica del passato), ma una serie di pratiche che partono dal presupposto che «il regime di storicità» è cambiato, e che ora la storia stessa sia un patrimonio, finalmente condiviso.<sup>36</sup>

Il Centro Attività Culturali 'Don Tommaso Leccisotti' svolge la sua attività sia con le rievocazioni storiche sia con i vari laboratori, puntando sui seguenti obiettivi: offrire

<sup>34</sup> Cfr. A. RIEGL, *Il culto moderno dei monumenti. Il suo carattere e i suoi inizi*, Milano, Abscondita editore, 2011 [1923]; D. FABRE, *L'histoire a changé de lieu*, in A. BENSÀ, D. FABRE (sous la direction de), *op. cit.*, 2001, pp. 13-41.

<sup>35</sup> Come dimostra buona parte delle citate etnografie francesi, nelle quali si vede bene in che modo il fenomeno della decentralizzazione, in Francia, ha sollecitato il moltiplicarsi di narrazioni storiche locali che connettono però la località a entità storiche nazionali e sovranazionali.

<sup>36</sup> Cfr. F. HARTOG, *Regimi di storicità*, Palermo, Sellerio 2007 [2004]; F. HARTOG, J. REVEL (sous la direction de), *Les usages politiques du passé*, Paris, EHESS, 2001.

alla comunità locale un servizio educativo in ordine alla conoscenza della storia di Torremaggiore. Il metodo, che consiste in un'opera di costante e capillare penetrazione culturale corroborata da convegni, pubblicazioni e dépliant agevoli e incisivi, sfida la conoscenza storica e sociale del passato, un tempo patrimonio di pochi.<sup>37</sup>

Nelle parole e nelle azioni di questi nuovi protagonisti della scena culturale del paese, la storia come patrimonio è da intendersi anche in termini piuttosto letterali. Sin dall'inizio infatti il corteo storico è stato pensato, o perlomeno proposto, anche come un'attrazione turistica: le sue date, pensate prima nel mese degli archeologi, poi per gli emigranti durante il rientro annuale al paese, sono ben presto diventate parte integrante delle attività estive.<sup>38</sup> In realtà, Torremaggiore è tutt'altro che un paese turistico, ma queste affermazioni, apparentemente velleitarie, devono essere viste nella loro portata simbolica: più che sperare di incidere davvero sull'economia cittadina, sembra si voglia riparare un torto subito nel passato, che avrebbe tolto ai 'nativi' il diritto e la capacità di usufruire dei propri beni.<sup>39</sup>

Se la storia intesa come patrimonio di pochi è un'immagine potente, lo è ancor di più la sfida lanciata dal nuovo metodo alla conoscenza del passato. Quest'ultima rinvia infatti non solo all'idea che la storia è vissuta, appunto, come un sapere che nelle stesse intenzioni e parole dei protagonisti è patrimonializzato, ma anche al fatto che essa corrisponde alla democratizzazione della società torremaggiorese, che ora può attingere direttamente alle fonti di quel sapere senza la mediazione delle grandi famiglie dell'alta borghesia terriera, scegliendo le proprie modalità comunicative e aprendosi ad un confronto rispettoso, ma paritario, con gli storici professionisti.<sup>40</sup> Distinzione, quella fra gli storici professionisti e non, che tende qui ad assumere nuove sfumature.

Nello squarcio d'etnografia che ho potuto delineare in questo contributo, ho dato voce quasi soltanto a uno dei protagonisti di questa vicenda, l'in-

<sup>37</sup> Cfr. i diversi materiali a stampa del corteo, e dalla sua pagina web curata dall'associazione ([www.corteostorico.it](http://www.corteostorico.it)).

<sup>38</sup> Inizialmente collocato a settembre, il corteo è stato poi spostato ad agosto per poterlo condividere con gli emigranti che d'estate tornavano sistematicamente al paese. Negli ultimi anni però l'avvicendamento generazionale e le nuove condizioni economiche del paese fanno sì che di emigranti di ritorno ce ne siano ormai pochissimi, mentre anche i torremaggiorese, per i quali si registra ormai un massiccio accesso ai consumi di massa, disertano il paese per vacanze sempre più lunghe e frequenti. Per questo le ultime edizioni del corteo si stanno spostando verso il mese di giugno, che offre anche la possibilità di ancorare il corteo alla festa patronale di San Sabino.

<sup>39</sup> Come sottolinea Alain Bensa, il recupero della propria storia diventa patrimonio anche nella misura in cui «[...] des visites guidées, des publications et des fêtes, les riverains attendent en retour ces richesses sociales et matérielles qui vont les conforter dans leur exceptionnalité. Comme les 'cargo cults' de Mélanésie, la mise en site, en rite et en légende s'efforce d'attirer sur la localité les bienfaits que trop longtemps d'autres, les puissances étrangères en Océanie, la nation et sa capitale en France, ont thésaurisés.» (A. BENSA in A. BENSA, D. FABRE (sous la direction de), *op. cit.*, 2001, p. 12.

<sup>40</sup> I quali periodicamente fanno parte delle commissioni giudicatrici di piccoli concorsi interni. Uno dei più recenti è il premio «Augustale d'oro», un concorso di saggistica storica aperto a livello nazionale. Nella commissione è presente anche un docente universitario.

contestato ideatore e demiurgo dell'evento corteo e di molte altre iniziative ad esso legate, *Ciro Panzone*. Negli ultimi anni *Ciro*, che ormai è un professionista della storia locale ma anche di *Federico II*, ha intrapreso una nuova opera: sta riscrivendo la storia di *Torremaggiore*. La sua opera, molto corposa, sarà divisa in tre volumi. Il primo, quello che va dalla preistoria al 1400, e include quindi l'epoca federiciana, è pronto, e la sua uscita è prevista per il trentennale del corteo storico, nel 2014.<sup>41</sup> In questa sua opera, *Ciro Panzone* dedica un intero capitolo a *Federico II*, per meglio illustrare il personaggio e la natura dei suoi rapporti col territorio. Ma soprattutto, il testo possiede tre caratteristiche specifiche che l'autore sottolinea con forza: parte non dalla fondazione dal paese, ma dalla preistoria, ovvero dalla storia del sito, della località; è ricchissimo di illustrazioni, che occupano tanto spazio quanto la scrittura, e procede sempre dando, parallelamente alla storia del paese, la storia del regno, poi della nazione, di cui esso è stato ed è parte.<sup>42</sup> In altri termini, si esplicita quest'esaltazione della località attraverso la sua 'delocalizzazione', e i 'nuovi storici' scrivono una 'nuova storia'.

Inoltre, col trentennale, *Ciro* pensa di lasciare la direzione del corteo, passando il testimone agli altri membri dell'associazione: oltre alle vicende biografiche che possono spingere a una tale decisione, sembra che coi trent'anni si consumi un ciclo. Come se questo segmento generazionale avesse compiuto la sua parte di percorso, che però non è né lineare né ciclico, ma si potrebbe definire sinusoidale: senza rottura ideologica con chi ha preceduto, i nuovi storici di *Torremaggiore* integrano nelle modalità della sua trasmissione anche il più tradizionale dei mezzi, il libro, che affida però all'immagine buona parte della sua capacità comunicativa e che accoglie *Federico II* e *Fiorentino* come mai era accaduto prima.

Un nuovo tassello in un'etnografia da proseguire, che dovrà accordare maggiore spazio al ruolo svolto dall'archeologia nell'innescare dinamiche culturali, e che nell'andirivieni fra un corteggio storico e un campo di asfodeli, fra un complesso fatto sociale e il luogo che lo origina, ci consente di riflettere antropologicamente su questo fenomeno della contemporaneità pensabile soltanto come un uso sociale e una patrimonializzazione della storia.

#### RIASSUNTO – SUMMARY

Che cosa può accadere, se in una tranquilla cittadina della provincia del meridione d'Italia arriva un'équipe di archeologi che rivela, nel sottosuolo del territorio comunale, la presenza di un importante sito medievale?

<sup>41</sup> Il secondo va dal 1400 al 1700, il terzo dal 1700 a fine Novecento.

<sup>42</sup> Rendendo ancora più complessi, sia detto *en passant*, i rapporti con l'archeologia, le cui scoperte procedono in parallelo: negli ultimi scavi a *Fiorentino* sono state rinvenute delle tombe daune.

L'etnografia di cui quest'articolo rende conto segue le implicazioni e le ripercussioni dell'incontro fra professionisti dell'archeologia e una collettività, o meglio un gruppo di giovani, che scopre e nutre una passione per la storia.

Da qui, due conseguenze inattese: la patrimonializzazione della storia, che i protagonisti valorizzano e riscrivono, e la creazione di un corteo storico, ormai quasi trentennale, che nel suo specifico linguaggio viene qui letto come un 'uso sociale della storia'.

What could it happen, if in a small county city of southern Italy arrived a team of archaeologists detecting, under the ground of the municipal area, an important medieval site?

The ethnography for the first time related in this article follows, in the siege, the implications and the repercussions of this encounter between professionals of archaeology and a collectivity or, better, a group of young people who discovers having a passion for history, and feed it.

From hence forward, the ethnography reveals two unsuspected consequences: valorization and re-writing of local history, which in the words of the protagonists becomes a 'heritage to share', and the creation of a pageant that, already thirty years old, has a specific language, interpreted from the author of the article as a 'social use of history'.

Direttore Responsabile  
Prof. PIETRO CLEMENTE  
Università degli Studi di Firenze  
Dipartimento di Storia, Archeologia, Geografia, Arte e Spettacolo

Registrazione del Tribunale di Firenze n. 140 del 17-11-1949

FINITO DI STAMPARE  
PER CONTO DI LEO S. OLSCHKI EDITORE  
PRESSO ABC TIPOGRAFIA • SESTO FIORENTINO (FI)  
NEL MESE DI MARZO 2015



Berardino Palumbo

# L'Unesco e il campanile

Antropologia, politica e beni culturali  
in Sicilia orientale



MELTEMI

## Indice

- p. 9 Prefazione alla seconda edizione
- 15 *Introduzione*  
Luoghi, patrimoni, identità
- 15 Luoghi/identità  
23 Luoghi/patrimoni  
32 Nazional patrimonialismo  
40 Sciamani yakut, comunisti divini e madonne coronate  
47 Iperluogo  
56 Cronistoria di uno “sdegno”  
69 Ringraziamenti
- 75 *Capitolo primo*  
Tombe, falsari e fontane sapienti
- 75 L'archeologo e il villano  
83 Statue, archivi, falsari  
93 Scavare  
95 Tombe e appartenenza  
116 Capàni  
123 Greci e latini  
132 Archeologi ed elezioni
- 171 *Capitolo secondo*  
Castelli, baroni e altre storie
- 171 Omicidi e pale d'altare  
185 Un quadro anacronistico  
188 Un costruttore di castelli  
190 I castelli di Catalfaro  
191 Narrazioni e immagini

201	Proiezioni iconiche e strategie retoriche
211	Costruire storie
218	Costruire verità
222	Ancora un pittore anacronistico
233	<i>Capitolo terzo</i>
	Il <i>presidente</i> , il principe e il <i>philologically correct</i>
233	Historia magistra vitae
243	Politiche della cultura
247	“Il fasto barocco abbatte i secoli”
256	Campo e teatro
265	Antropologi e capàni
269	Doppie sepolture, rituali e divagazioni formali
286	“Oggi c’è la festività del Barocco”
303	“Tutto filologicamente corretto”
323	<i>Capitolo quarto</i>
	L’UNESCO e il campanile
323	Patrimonio universale – patrimoni locali
325	Barocco vs. UNESCO
334	Conflitti
343	Stratificazioni
348	Istituzioni internazionali e operatori patrimoniali
355	La seconda rinascita del Val di Noto: burocrazia e intimità culturale
367	Epilogo
383	Bibliografia

## *Introduzione*

### Luoghi, patrimoni, identità

#### *Luoghi/identità*

Il percorso che questo libro cerca di tracciare mette insieme ambiti di riflessione importanti nelle antropologie della modernità e della contemporaneità che, a un primo sguardo, possono forse apparire tra loro contraddittori. Da un lato, infatti, il testo si fonda su una prolungata etnografia di un luogo (una cittadina della Sicilia sud-orientale) i cui abitanti fanno del radicamento al passato e alle sue vestigia un aspetto connotante il proprio prestigio culturale e politico; e sulla frequentazione di un'area (la Sicilia sud-orientale interna, coincidente in parte con l'antico Val di Noto) nella quale tale attitudine, altrettanto radicata in altri, simili, *iperluoghi*, contribuisce a definire un campo politico-intellettuale particolarmente conflittuale. D'altro canto, questo libro fa propria la tendenza, sempre più marcata in antropologia, a decostruire e a rendere problematica, insieme a molte altre, la nozione stessa di "luogo"<sup>1</sup>. Nelle pagine che seguono, infatti, vengono analizzati e resi evidenti i processi di istituzionalizzazione, di oggettivazione della cultura, centrali tanto nel funzionamento delle macchine classificatorie e amministrative degli Stati-Nazione contemporanei, quanto nell'operare di agenti e forze di carattere transnazionale e globale<sup>2</sup>. Per mettere in atto questa opera critica lo sguardo intrusivo dell'etnografo dovrà posarsi su oggetti (statue, edifici barocchi, chiese medievali, tombe preistoriche, carte d'archivio), su pratiche (la produzione di falsi, la competizione festiva, alcune forme

di lotta politica, la realizzazione di manifestazioni culturali), su poetiche dello spazio/tempo (la manipolazione metalessica delle relazioni cronologiche, la costruzione di narrazioni competitive) che, a sentire le retoriche dominanti nell'area, sarebbero inequivocabili indici di qualità connotanti i più intimi, *tradizionali*, modi di essere degli uomini e delle donne che la popolano. Parleremo, dunque, d'identità locali, immaginate integre e stratificate nel tempo, che si suppone siano connotate da un rapporto *naturale* con i propri beni artistici, architettonici, archeologici, antropologici. Nello stesso tempo mostreremo, attraverso l'interpretazione di specifiche situazioni ed eventi (l'invenzione di un festival storico, la realizzazione di una campagna di scavi archeologici), come simili forme di costruzione di un sentimento di appartenenza locale vadano messe in connessione con processi intellettuali, politici, sociali, economici di portata non locale e con l'operare di persone, gruppi, istituzioni e tecnologie (la stampa, i media televisivi) che mettono in atto, guidano, modellano tali processi. *L'UNESCO e il campanile*, appunto. O, come è stato recentemente ricordato:

Da un lato abbiamo bisogno di studiare le strutture emotive che legano tra loro spazio, tempo e memoria nella produzione di un sentimento di località. Con questa espressione intendo i processi attraverso i quali determinati spazi vengono qualificati come "patrie" e grazie ai quali concetti come quelli di "noi" e "loro" vengono a essere profondamente vissuti e proiettati su luoghi come le nazioni. Dall'altro dobbiamo prestare attenzione a quei processi che dividono ulteriormente, che riterritorializzano e reinscrivono lo spazio nell'economia politica globale. Solo allora comprenderemo perché divisioni naturali e spazi che abbiamo sempre considerato intoccabili, in determinate circostanze, divengano problematici; solo allora "il problema" del nazionalismo potrà essere posto in maniera corretta (Gupta 1999, p. 197).

Questa etnografia, dunque, parlerà dei modi di costruire un sentimento di appartenenza comunitaria, dei processi

e delle forme di manipolazione dello spazio pubblico, culturale e amministrativo in un'area della nazione italiana. Rifletterà sui modi in cui si configurano modernità e post-modernità in una parte non marginale dell'Europa<sup>3</sup>.

La prospettiva adottata fa riferimento, come detto, a tendenze ormai consolidate nella ricerca antropologica. Dalla prima metà degli anni Ottanta del XX secolo in poi, le scienze umane hanno infatti messo in atto un radicale rinnovamento dei quadri concettuali, legato a sua volta a una più generale riflessione intorno al: "carattere della struttura sociale" e alla "problematizzazione delle idee sull'appartenenza, cui non è immune nessun europeo dei nostri giorni – scienziato sociale o comune cittadino" (Faubion 1996, pp. 69, 89)<sup>4</sup>.

Numerose etnografie hanno indagato con sempre maggiore attenzione i rapporti tra forme di rappresentazione storiografica e/o antropologica, poteri, strategie di costruzione delle identità, della memoria, all'interno di processi politico-economici ormai globali e locali insieme<sup>5</sup>. Attraverso uno sguardo attento alle dimensioni espressive (poetiche e retoriche) delle pratiche<sup>6</sup>, ai contesti che a tali azioni conferiscono significati e pongono limiti (Comaroff, Comaroff 1992), i rapporti tra politica, senso del passato, memoria e meccanismi di "immaginazione" (Anderson 1991), "invenzione" (Hobsbawm, Ranger 1982), "inversione" (Thomas 1992), "costruzione" (Kilani 1992) della *tradizione* e delle *identità* sono divenuti temi dominanti della ricerca<sup>7</sup>. È possibile, ad esempio, leggere la credenza nel diavolo di braccianti proletarizzati colombiani, mettendola in rapporto con il processo di *mercificazione* di oggetti e persone cui è stato sottoposto il loro sistema socio-culturale (Taussig 1980)? In che modo, nel corso dell'ultimo secolo, i fedeli di Chiese indipendenti protestanti del Sud Africa hanno decostruito e ricostruito, attraverso *performances* rituali, la percezione del proprio corpo e quella della propria collocazione all'interno di un mondo che imponeva loro drammatici cambiamenti (Comaroff 1985)? Come e chi definisce l'autenticità di una "danza popolare" o di un "vero

stile di vita contadino” nel Quebec dei primi anni Settanta del Novecento (Handler 1988) o la tipicità di un formaggio francese (Faure 1999) e di un torrone campano (Siniscalchi 2000)? Può la partecipazione alla vita religiosa costituire un elemento perno della continua modulazione dell'identità “gaelica” degli abitanti di un'isola scozzese? E come la differenziazione culturale tra le varie Chiese protestanti in quell'area esprime gradi diversi di adesione a un universo che ci si sforza di immaginare “tradizionalmente gaelico” (Macdonald 1997)?

Domande analoghe hanno guidato la mia etnografia siciliana, interessata a indagare i rapporti tra campo religioso-cerimoniale, campo politico e campo intellettuale. Nel corso di questo libro, le pratiche cerimoniali e religiose e quelle legate al campo intellettuale e artistico ci appariranno, tra le diverse strategie di costruzione della comunità e delle identità presenti nell'area, quelle più vischiose, connotate da capacità di sedimentazione storica, da una marcata efficacia politica e una notevole forza emozionale. La definizione di dimensioni nodali di diversi livelli d'identità e appartenenza (l'individuo, la famiglia, le parrocchie/fazioni, il paese, l'area, la diocesi, la provincia, la regione) passa attraverso il discorso “religioso” e quello “patrimoniale”. Inoltre, grazie alla forte e antica conflittualità che connota i vari campi indagati e alla consapevolezza delle sue diverse valenze da parte degli attori sociali, potremo evidenziare il ruolo giocato da precise figure d'intellettuali nella realizzazione di tali processi di modulazione dei sentimenti d'appartenenza e, dunque, nella manipolazione e nella messa in atto dei simboli (“religiosi” e/o “politici”) che le esprimono. In linea con le tendenze teoriche sopra tracciate, indagheremo le strategie retoriche di costruzione/esibizione della memoria attraverso le quali professori universitari, storici locali e non, sacerdoti, giornalisti, amministratori comunali, provinciali, regionali ed europei, ma anche “cuntastorie” e “artisti popolari”, dando vita sociale allo spazio-tempo (Boyarin 1994a), modellano conflittualmente e contrattualmente le identità locali. Mostreremo

come i simboli religiosi e gli oggetti del patrimonio artistico, architettonico, archeologico ecc. giochino un ruolo centrale e attivo (performativo) sia nel realizzare quella *naturalizzazione* di ordini sociali, politici e cosmologici cui, già trent'anni fa, faceva riferimento Bourdieu (1971, pp. 328-329), sia nel rendere possibile quella continua opera di contestazione, di *ideologizzazione*, che alcune riletture antropologiche delle categorie gramsciane (Comaroff, Comaroff 1992; Alonso 1992) ritengono fondamentale per la comprensione del carattere dinamico e conflittuale della prassi umana.

Nel porci simili problemi dovremo, inevitabilmente, prendere le distanze dalle sempre più numerose voci che, soprattutto in Italia e in altri luoghi del sistema-mondo, fanno della rivendicazione a localismi integralisti e naturalizzati un punto cardine di politiche della cultura e dell'identità<sup>8</sup>. Non si tratterà, però, di operare una demistificazione dei discorsi che propongono identità, qualità, "pensieri" locali essenziali e puri, quanto piuttosto di mostrarne, da un lato, l'imprescindibile connessione con le logiche e le retoriche operanti all'interno degli Stati-Nazione nella fase di riconfigurazione dei loro spazi politico-culturali ed economici alla fine della modernità; e, dall'altro, di comprenderne, attraverso una teoria complessa e dinamica dell'*agency*, l'efficacia, la presa su grandi masse di donne e uomini<sup>9</sup>. Non basta, in altre parole, dire con Hobsbawm e Ranger (1982) che tradizioni e identità, sentimenti nazionali e immaginari regionalisti, paesi e storie locali, "pensieri" e oggetti tipici sono "invenzioni", quando poi queste "invenzioni" sono vissute da tutti noi come emotivamente coinvolgenti, forti, abitudinarie, incorporate, vere. Occorre cogliere all'opera, attraverso uno sguardo etnografico intrusivo e critico, i processi di costruzione di *habitus* e d'incorporamento di simili qualità e le continue possibilità di de-naturalizzare, di contestare che le mutabili contingenze storico-politiche offrono agli attori sociali. Occorre mostrare come, chi, in quali contesti, attraverso quali rapporti di forza e di potere, opera, e per quali motivi, una continua

oggettivazione, istituzionalizzazione, reificazione – o, al contrario, mette in atto tentativi di resistenza, demistificazione, ideologizzazione – di qualità e cose culturali. Muoversi in un quadro teorico simile, ormai costruito al di fuori delle radici romantiche ed herderiane del discorso antropologico del secolo scorso, conferisce alla lettura etnografica una libertà solo pochi anni fa impensabile. Per comprendere il senso e, soprattutto, l'efficacia politica di un determinato cerimoniale "laico" messo in scena a Catalfaro tra 1995 e 1998, vedremo entrare nel medesimo contesto analitico e narrativo alcuni importanti storici professionali, uomini politici regionali, nazionali ed europei, le loro scelte di politica culturale, l'etnografo, un antropologo fisico di una università del Nord, una mummia seicentesca, un parroco e un vescovo, alcuni storici locali, studiosi di folklore dell'area, un falegname che costruisce modellini di monumenti del passato, un cantastorie che vive a Milano, un noto presentatore televisivo, due fazioni politico/religiose. Dovremo interpretare pratiche connesse tanto a un immaginario mediatico, a noi familiare e, dunque, a un uso spregiudicato di giornali e televisioni, quanto a gesti rituali e idee religiose sull'immagine i cui significati si sono stratificati localmente, sono divenuti habitus, nel corso di secoli di messe in scena cerimoniale. Detto altrimenti, oggi, ogni ricerca etnografica non può non essere (anche) un'antropologia politica della produzione culturale. L'etnografia che presentiamo, come buona parte di quelle praticate da una ventina d'anni a questa parte, è un'ermeneutica critica interessata a interpretare campi conflittuali all'interno dei quali cogliere i meccanismi di potere che portano diversi attori sociali, in forme di volta in volta specifiche, a immaginare dimensioni naturalizzate, essenziali, astoriche, "antropologiche", appunto, del comportamento sociale; o tenta a interpretare quelle pratiche e quei simboli che rendono possibile contestare simili pretese e cercare di fornire quadri alternativi. Presentando un luogo specifico come Catalfaro, come una parte rilevante degli antropologi contemporanei, non studieremo più in un "villaggio" (Geertz

1973), ma saremo interessati a comprendere i processi politici che ci portano a (poter) osservare dei “villaggi” e che portano, in determinati contesti, gli abitanti di quei “villaggi” (di quei luoghi, di quei gruppi, di quelle nazioni, di quelle istituzioni) a immaginarsi connotati da una medesima e sostanziale identità (Gupta e Ferguson 1999b). Non siamo interessati ai comportamenti tradizionali, ma alle retoriche politiche di produzione della tradizionalità. Dopo un ventennio di decostruzione del carattere olistico ed essenziale dei *nostri* concetti guida (cultura, società, etnia, gruppo, genere, persona, individuo) e delle radici cartesiane ed herderiane della disciplina che pratichiamo, sappiamo che la “tradizione” è un’invenzione della “modernità” (Boyer 1989). Non siamo incuriositi più (tanto o soltanto) dai *fatti*, ma dalle strategie politiche, dalle poetiche di costruzione e di rivendicazione della *fattualità* (Herzfeld 1998). Non pensiamo di cogliere delle identità sostanziali o anche originarie e non ci basta più interpretare delle culture. Siamo invece interessati alle retoriche e alle pratiche dell’inclusione e dell’esclusione, alla produzione della somiglianza e della differenza, ai tentativi di costruire “cose”, “identità” originarie e autentiche, o a quelli di attribuire ad altri lo stigma dell’inautenticità. “Identità”, “culture”, “tradizioni”, gli “oggetti” classici dell’antropologia – la nostra stessa disciplina – ci appaiono ormai presi all’interno di meccanismi di oggettivazione e di rivendicazione, di dichiarazione ideologica e riflessiva che, strutturandosi nei rapporti tra poteri, istituzioni e attori delle diverse scene politiche, ne connotano lo status e li trasformano sempre più spesso in *commodities*, in beni giocati all’interno del mercato delle differenze<sup>10</sup>.

La tendenza de-essenzializzante e critica dello sguardo etnografico attuale, la sua predilezione per l’analisi dei meccanismi, sempre politici, di produzione del senso, della “cultura” e quindi delle appartenenze e dei luoghi, espongono l’antropologia e l’etnografia – compresa quella che il lettore è sul punto di valutare – ad alcuni rischi. Da un lato, questa linea di riflessione porta a interrogarsi, attraverso

so ricerche inevitabilmente di lunga durata, sul valore politico della conoscenza antropologica all'interno della crisi della modernità e dei diversi discorsi nazionalistici, oltre che, ovviamente, sulla natura stessa della modernità (Faubion 1993a). Porta, inoltre, a sottolineare gli spazi di manovra a disposizione degli attori sociali anche all'interno del più rigido processo di globalizzazione (Appadurai 1998). Dall'altro, però, adottare una prospettiva critica e de-essenzializzante significa dover indagare da vicino lo spazio politico di produzione, costruzione, rivendicazione delle "identità"; implica un'analisi attenta dei meccanismi e delle strategie di manipolazione/costruzione della memoria e delle rappresentazioni della storia; comporta lo studio delle procedure di essenzializzazione, d'irrigidimento delle somiglianze e delle differenze, dell'appartenenza e dell'esclusione. Significa, in altre parole, entrare dentro il meccanismo della produzione delle "cose culturali" e guardare le logiche di potere che lo muovono. Se questo è vero, però, pensare di porsi nello spazio creativo tra globale e locale, tra Stato e comunità, tra pretese naturalizzanti di ordini discorsivi egemonici e rivendicazioni oggettivanti o "resistenti" messe in atto da diversi discorsi locali, soffermando la propria curiosità proprio su quegli "oggetti", processi, "dati" che altre letture, a volte inconsapevolmente legate agli ordini cosmologici e discorsivi degli Stati-Nazione, ritengono non a caso irrilevanti, marginali, esotici, non finisce per conferire alla stessa pratica etnografica un ineludibile carattere politico? Dopo il caustico insegnamento di Bourdieu (1984) e gli ormai classici lavori di Herzfeld (1987), Handler (1988) e Amselle (1990), che hanno mostrato la stretta connessione esistente tra pratiche e categorie oggettivanti delle scienze sociali e logiche essenziali dei discorsi nazionalisti, mostrandone le comuni radici ideologiche, a una simile domanda non possiamo che dare una risposta affermativa. Nello stesso tempo, proprio tali lavori hanno indicato, con altrettanta evidenza, come solo l'oggettivazione del carattere socialmente costruito delle pratiche di oggettivazione possa consentire l'esercizio

di una pratica conoscitiva di tipo scientifico (Bourdieu 1982). Per questi motivi, nelle pagine che seguono, quanto più la posizione di enunciazione dell'etnografo si avvicina allo spazio di produzione di senso sociale e politico, tanto più ho cercato di non tacere le mie intenzioni, le mie scelte conoscitive, le tattiche euristiche e le convinzioni politiche che inevitabilmente ho messo in campo<sup>11</sup>. Quanto al resto, come ricordava oltre dieci anni fa Jean Jackson (1989): “c'è forse una qualche maniera di parlare della produzione della cultura senza farsi dei nemici?”.

### *Luoghi/patrimoni*

In questo scenario, che ruolo giocano quelli che nella terminologia corrente si chiamano “beni culturali” e che, sempre più spesso, con un'espressione derivata dall'uso francese, tendiamo a indicare come *patrimonio* (storico-artistico, archeologico, librario, ambientale, etno-antropologico, gastronomico ecc.). Simili *oggetti*, spesso, anche se non necessariamente, legati al passato, non contribuiscono, forse, a fissare specifiche emozioni e, dunque, precisi livelli d'appartenenza? Questo è quanto vedremo emergere con forza, sia pure all'interno di particolari regimi storiografici e discorsivi, nel corso del nostro lavoro. Prima, però, di affrontare tali questioni, conviene riflettere con attenzione su cosa dovrebbe essere un'antropologia dei patrimoni e sui nodi teorici che un approccio etnografico alle politiche dei beni culturali non può, in alcun modo, eludere. Per far questo propongo di partire da uno scritto a mio parere non particolarmente rilevante dal punto di vista teorico che ha, però, il merito, non trascurabile per un etnografo, di fornire una sorta di sintesi emblematica di quello che possiamo definire il *common sense patrimoniale* oggi diffuso tra intellettuali e persone “colte” del *bel paese*.

In un volume dedicato alla “gestione del patrimonio culturale”, una studiosa della storia religiosa meridionale analizza alcune peculiarità delle politiche patrimoniali italiane,

connesse con la definizione e la fruizione dei “Beni Culturali ecclesiastici”. L’argomentazione di Liana Bertoldi Le Noci parte dalla constatazione che, dopo il Concordato del 1984 tra Repubblica italiana e Santa Sede, i beni culturali ecclesiastici sono considerati parte del patrimonio nazionale. Il successivo accordo, siglato nel 1996 tra Veltroni, allora ministro per i Beni Culturali e Ambientali, e il cardinal Ruini, avrebbe poi fissato definitivamente le procedure di collaborazione tra Stato e Vaticano in merito alla gestione dei beni culturali ecclesiastici. A questa definizione formale e giuridica della materia, però, corrisponde, nelle concrete pratiche sociali, un uso particolare di simili beni, che esprime, secondo l’autrice dello scritto, una netta divergenza di senso tra il punto di vista dello Stato, quello della Chiesa e quello dei diretti quotidiani gestori degli oggetti (Bertoldi 1997, p. 98).

Una simile constatazione non può non incuriosire un etnografo che, interessato ai problemi del patrimonio e operando all’interno di specifici contesti sociali, è inevitabilmente sensibile ai concreti modi di dire e di fare dei diversi attori protagonisti del campo. Descrivendo la situazione pugliese, Bertoldi (p. 99) ritiene che la quasi totalità dei sacerdoti e dei gestori locali degli oggetti del patrimonio ecclesiastico siano persone incompetenti, assolutamente non consapevoli del fatto che “la maggior parte delle *nostre chiese* sono vere e proprie pinacoteche” (ib., corsivo mio). Pensa che tali chiese-pinacoteche, “monumenti famosi nel mondo” (ib.), siano invece vissute come semplici luoghi di culto dai sacerdoti, i quali non perdono occasione “per intervenire negativamente” su di esse. Descrive, quindi, la distruzione degli altari barocchi e la loro sostituzione con moderni altari piatti, in marmo, seguita alla riforma liturgica post conciliare; e aggiunge:

Quanto resta degli altari, poi, in occasione delle feste liturgiche viene coperto con addobbi indescrivibili che ricordano certe brutte confezioni kitsch di cioccolatini, panneggi orrendi che ricoprono una iconografia sacra particolarmente valida e significativa sia sul piano artistico che devozionale (p. 100).

La presentazione degli “scempi” e degli attacchi portati ai beni ecclesiastici nazionali dai loro gestori di fatto va avanti, trascinando il lettore verso abissi di oscenità estetico-storiografica, rispetto ai quali il comune senso del pudore “artistico” nazionale sembrerebbe essere *naturalmente* portato a ribellarsi. Descrive gli sfregi causati dall’applicazione di corone dorate sui simulacri (statue e quadri) mariani e, con altrettanto orrore, gli addobbi esterni e interni che, in occasione di festività, trasformano cattedrali romanico-pugliesi da poco restaurate in “bancarelle da fiera”. Il senso di frustrazione della studiosa di beni culturali e la distanza tra il suo *common sense* estetico e le pratiche della vita quotidiana di chi (per conto della Nazione) quei beni dovrebbe custodire si fanno quasi caricaturali quando parla degli archivi parrocchiali e dei beni in essi conservati:

Quando però l’archivio è riordinato, si chiude per mancanza dell’archivista o si apre a piacere dello stesso e comunque viene gestito come proprietà privata dell’addetto che, magari, per suo hobby personale smembra i volumi delle visite pastorali ricomponendoli per singoli paesi (...). In alcuni casi, dopo che l’archivio è stato riordinato dal personale della Soprintendenza, l’archivista non lo apre perché prima deve riordinarlo secondo i suoi personali criteri. La tragedia assume, in questi casi, le connotazioni della commedia (p. 101).

Chiunque, storico o antropologo, abbia fatto ricerca in archivi parrocchiali o diocesani non farà alcuna fatica a riconoscere nell’archivista e/o sacerdote appena tratteggiato una figura comune nei propri scenari di campo: si tratta di un tipo di attore sociale con il quale tutti, prima o poi, abbiamo litigato e siamo, molto spesso, dovuti scendere a patti. Una figura, dunque, della quale sorridere, se assumiamo la postura del giudizio paternalistico sulle stravaganze degli usi e costumi locali:

Alla fine un abitante anziano del luogo acconsentì (...) ad accompagnarci (...) in giro per la città e da ultimo sulla piazza, dove, secondo l’antica usanza, i cittadini più ragguardevoli se-

devano tutt'intorno, intrattenendosi fra loro e intrecciando conversazioni con noi. Dovemmo parlare di Federico II, e li sentimmo così vivamente interessati a quel gran sovrano che tacemmo loro della sua morte, non volendo renderci invisibili agli ospiti con quell'infausta notizia (Goethe 1816, p. 312; Caltanissetta, 28 aprile 1787).

... o a causa della quale adirarsi, se seguiamo l'attitudine critica del giudizio storico estetico.

Lo splendido tempo primaverile (...) diffondeva nella vallata un vivificante senso di pace, che mi venne guastato dall'erudizione di cui faceva goffamente sfoggio il nostro cicerone, raccontandoci di non so quale battaglia combattuta da Annibale e d'altri terribili eventi guerreschi svoltisi in quel luogo. Io lo rampognai aspramente per quell'insopportabile rievocazione di vetusti fantasmi (...). Quegli si stupì non poco che disprezzassi le reminiscenze classiche locali, né io riuscii a spiegargli qual effetto mi facesse una siffatta mescolanza di passato e di presente (p. 259; nella Conca d'Oro, 4 aprile 1787).

Le opinioni espresse dalla Bertoldi traducono, in forma radicale e schematica, un sentimento diffuso nell'opinione pubblica: intellettuali, gente di cultura, politici, mass media, ma anche persone comuni si dichiarano sempre più preoccupati del degrado del *nostro* patrimonio culturale, sia esso di proprietà statale, privata o ecclesiastica; nello stesso tempo tale patrimonio viene presentato come tra i più cospicui e importanti del mondo. Come ci hanno ricordato le parole di Goethe, le poetiche dei beni culturali delle quali Bertoldi si fa portavoce hanno profonde radici nel pensiero romantico ottocentesco e, dunque, condividono con le stesse categorie antropologiche (cultura, società, identità, etnia, mediterraneo) un comune legame con ordini discorsivi modulati dagli Stati-Nazione e con gli scarti di potere legittimati da tali regimi retorico-concettuali (Herzfeld 1982, 1987). Non a caso, dunque, esse connotano, a livello ufficiale, l'immaginazione storiografica, il senso estetico e lo stesso sentimento di una comune identità nazionale.

Da un lato, infatti, le parole appena lette mettono in scena un atteggiamento storico-estetizzante, attento custode del *Canone* e della *Tradizione* e pronto censore di qualsiasi divagazione. Rappresentano un'attitudine per la quale le azioni della guida di un museo o di un archivio locali, le poetiche dello spazio/tempo del parroco di una chiesa di un centro pugliese, siciliano, friulano, ma anche francese o spagnolo, o quelle dello storico locale, sono solo indici di un imbarbarimento dei tempi, delle sensibilità, delle coscienze, incapaci di cogliere per intero la complessità di quei valori di civiltà dei quali quei luoghi sono insieme monumento e documento. Le *nostre* (italiane, pugliesi, degli storici dell'arte) grandi chiese romaniche, appunto, trattate come "bancarelle da fiera". Dall'altro, un tale complesso di idee si rivela espressione di una postura paternalistica, di una poetica metalessica e regressiva (Faubion 1993a) pronta a proiettare in un passato ormai lontano sia tattiche d'uso degli oggetti "culturali" ed "estetiche" altre e anacronistiche (in realtà allocroniche) rispetto a quelle ufficiali, sia i protagonisti stessi di tali tattiche. A una simile espulsione degli altri (i barbari, i non civili, i non storici e i non storici dell'arte) dal tempo storico, si oppone l'esigenza di ribadire costantemente la centralità delle grandi opere d'arte, dei monumenti della *nostra* storia e delle sue tracce archeologiche. Non a caso, la figura dello storico dell'arte, dell'architetto o dello storico che, a livelli diversi della scena intellettuale e mediatica, ergendosi a difensori di un patrimonio culturale nazionale (regionale, locale) denunciano, con ironia e veemenza, gli scempi provocati dal disinteresse dei politici, dall'incuria dei proprietari o dalla calcolata distrazione delle strutture burocratiche statali, è ormai altrettanto tipica, nei *nostri* terreni, di quella del burocrate incapace o, peggio, approfittatore, del politico disinteressato, del custode autarchico.

Di fronte alle azioni "distruttive" dei *nostri beni culturali* che i diversi attori sociali mettono in atto nella pratica della propria quotidianità e al disinteresse cui, forse, tali azioni rinviano; o nei confronti delle stesse reazioni estetiz-

zanti, paternalistiche, ironiche, comunque conservative, proprie di molti settori della cultura nazionale, che tipo di reazione possiamo avere in quanto antropologi? Dovremmo, in quanto cittadini, (italiani, europei, del Salento o della Padania), anche noi assumere la postura dei critici-conservatori? Questo, del resto, sembrerebbero indicare le reazioni d'imbarazzo e di sdegno di fronte alla distruzione delle bellezze artistiche del Paese; o i sorrisi divertiti che alcuni provano in presenza di pratiche "artistiche" poco convincenti, come apporre una corona d'oro su una statua seicentesca della Madonna, o in presenza di pratiche "storiografiche" filologicamente scorrette, come smembrare, secondo schemi campanilistici, un corpus archivistico di visite pastorali. E non dovremmo, forse, farci noi stessi – etnografi, antropologi, sociologi europei, italiani, veneti, salentini e/o mediterranei – difensori di quelle *nostre* identità che negli oggetti e attraverso gli *oggetti culturali* (la lingua, le feste, la tecnologia, l'arte, la musica, la danza ecc.) trovano espressione concreta?

Le scelte teoriche e politiche alla base di questo libro, legate all'idea di un'antropologia e di un'etnografia intese come critica culturale, ci spingono ad assumere una diversa attitudine conoscitiva. Oltre a provare il giusto sdegno estetico e civile per il saccheggio delle "nostre" coste o per l'abusivismo edilizio in zone archeologiche, dovremmo forse provare anche un certo senso di fastidio nei confronti della boria intellettuale del *nostro* sapere e della *nostra* immaginazione storiografica. Dovremmo valutare la possibilità che, al di sotto di alcune delle pratiche evocate, sia possibile cogliere quantomeno delle tattiche di resistenza agli ordini discorsivi ufficiali su passato, presente, oggetti, memoria, identità (de Certeau 1990). Inoltre uno studio antropologico dei patrimoni porta inevitabilmente a interrogarsi sugli stretti rapporti esistenti tra la costruzione di *oggetti culturali* e quella di soggetti, di identità collettive (i *nostri* beni, le *nostre* chiese, la *nostra* lingua, la *nostra* cultura) e sui più vasti ordini discorsivi (insieme fenomenologici, affettivi, simbolici, politici ed

economici) all'interno dei quali simili rapporti prendono forma. Insieme a guide turistiche indisciplinate, a eccentrici custodi d'archivio, a insostenibili storici locali, a falsari burloni e tombaroli ingannevoli, a museografi nostalgici, alla cultura contadina e all'architettura popolare, a sacerdoti incapaci (o capaci), a politici abili o inetti, nelle pagine di questo libro il lettore troverà allora descritti architetti, storici dell'arte, storici professionisti, esperti e funzionari ministeriali, sociologi e antropologi, con il loro intero apparato disciplinare.

I problemi che una simile etnografia dei patrimoni chiama in causa sono complessi. Le appartenenze, le identità che il legame con tali beni consente di costruire e rappresentare non sono puramente formali e ideologiche. Coinvolgono piani emotivi profondi, chiamano in causa il nostro comune senso estetico, le nostre idee su storia e memoria, una precisa visione del mondo, del tempo e dello spazio, il nostro *essere* (italiani, siciliani, lombardi, livornesi o pisani). Se, diversamente da uno storico dell'arte, non provo un particolare fastidio di fronte a un uso rituale/irrituale di una pisside quattrocentesca asportata dalle vetrine di un museo per celebrare una festa patronale, pure, di fronte al rogo del Petruzzelli o alla distruzione del ponte di Mostar la memoria che avevo della Bari colta e industriale della mia infanzia e il ricordo di un viaggio in quel mondo altro preservatosi nel cuore d'Europa, insieme alla mia coscienza civica, meridionale e italiana, hanno subito colpi dolorosi. Difficile non è criticare il discorso di chi partecipa di un comune sentimento di appartenenza, ma provare a disarticolarlo su se stessi attraverso una coerente pratica di decentramento etnografico. Più facile sarebbe se potessimo essere, per un attimo, etnografi Mănuș, studiosi, cioè, provenienti da un universo culturale ossessionato dalla volontà di non lasciare tracce, di non consentire alcuna agglutinazione di memoria e di senso pubblico intorno a oggetti del passato e a persone defunte – un po' come se quelle chiese, quegli altari, quelle sepolture private la cui distruzione tanto scandaliz-

za gli storici, gli storici dell'arte e noi stessi, derivassero il proprio valore dalla possibilità stessa di essere distrutti e dimenticati (Williams 1993). Oppure se fossimo antropologi di origine sakalava (Madagascar), abituati dunque a vivere la relazione tra persone e cose del presente (lignaggi e tombe regali, tombe di famiglia, medium e sacerdoti) e oggetti e persone del passato (oggetti regali, spiriti dei sovrani e dei capi, antenati) in termini rituali e performativi, attraverso la pratica della "possessione" – un po' come se quei simulacri mariani e quegli affreschi, la cui continua e filologicamente scorretta manipolazione tanto scandalizza storici, storici dell'arte e noi stessi, derivassero valore "storico" ed "estetico" proprio da una loro *mistica* capacità d'impossessarsi degli individui, costretti così a operarli, quasi fossero posseduti, in forme metonimiche e sineddotiche piuttosto che metaforiche, dallo spirito stesso di Stendhal (Lambek 1998)<sup>12</sup>. Come leggeremmo la quasi paranoica attenzione per la conservazione degli oggetti d'arte, dei beni culturali, delle cose del passato<sup>13</sup>? Come interpreteremmo questa ossessiva volontà di preservarne il valore artistico e storico, questa fascinazione per il loro "valore d'antichità", che da tempo, in realtà, è stata oggettivata, esaltata e/o criticata nella nostra tradizione culturale<sup>14</sup>? Come leggeremmo le nostre stesse emozioni *patrimoniali* di fronte, ad esempio, alle linee geometriche del campanile della cattedrale di Trani<sup>15</sup>, al Battistero di San Giovanni a Firenze, all'ampolla d'acqua del Po, alla vitalità contestatrice delle nuove danze *alla taranta*? Invece chi scrive e, molto probabilmente, chi legge appartengono allo stesso universo sociale e culturale cui fanno riferimento Goethe e Bertoldi o Settis (2002), condividendone habitus, emozioni, gusti, stili di vita.

Del resto ciascuno di noi (antropologi, sociologi, storici), a seconda dei contesti, è sempre chiamato a svolgere tanto il ruolo del "critico" (oggettivare le condizioni di oggettivazione, come ci rammentava Bourdieu), quanto quello del "partecipante". Quale sia la collocazione teorica, metodologica, politica, sociale e dunque affettiva dello

studioso rispetto al contesto che sta interpretando/vivendo è questione *insieme* etnografica e politica che va di volta in volta compresa e, se possibile, esplicitata. A sua volta, come vedremo, specie quando si è sul campo, la possibilità di interpretare le poetiche, le politiche e le emozioni del “patrimonio” è intimamente e irrinunciabilmente legata al saper partecipare, nella maniera più consapevole possibile, ai giochi intellettuali, estetici e di potere che il regime e il discorso patrimoniale sempre producono. Tutto questo, del resto, mi sembra in linea con una delle più evidenti tendenze epistemologiche della disciplina, interessata, da ormai un ventennio, da un forte compattamento tra discorso teorico, discorso etnografico e pratica critica. L'interpretazione delle procedure di oggettivazione della memoria genealogica messe in atto da intellettuali di origine beduina in Giordania, ad esempio, viene portata avanti da Shryock (1997) di pari passo con quella delle coordinate simbolico-performative del discorso genealogico/identitario “tradizionale” e con un'attenta critica delle retoriche della storia proprie del discorso scientifico, critica legata, a sua volta, alla ricerca di forme di scrittura sperimentale, in grado di esprimere scarti e continuità discorsive tra i diversi regimi narrativi. Da tempo, poi, non sono solo gli antropologi e gli altri scienziati sociali ad adoperare concetti come “etnia”, “cultura”, “tradizione”, “gruppo”, “identità”, “patrimonio”, ma queste nozioni sono esse stesse divenute “idee native” che guidano l'azione di persone concrete, istituzioni, apparati burocratici nazionali e sopranazionali. Se a tutto ciò aggiungiamo che nessuno scienziato sociale, teoretico-modellizzante, cripto-positivista, impegnato politicamente o disincantato-decostruttivo che sia, può mai pensare di potersi definitivamente separare da quella vita sociale dalla quale continuamente trae problemi, linguaggio, termini, oggetti, concetti e, molto spesso, metodi, è evidente che contribuiamo *tutti*, inevitabilmente, a produrre concetti/oggetti “culturali” partecipi, impuri, incorporati e, dunque, passibili di analisi etnografica.

### *Nazional patrimonialismo*

Il rapporto con le “pietre del passato” (Fabre 2000a), con le *nostre* “cose d’arte” e con le *nostre* “bellezze naturali” (AA.VV. 1967) coinvolge sentimenti individuali e collettivi che contribuiscono ad attivare livelli d’appartenenza emotivamente forti e politicamente significativi. Per riflettere, da un punto di vista antropologico, sui processi di patrimonializzazione occorre, quindi, interrogarsi sulle politiche dello spazio/tempo, dunque sulle poetiche della memoria e dell’identità (Boyarin 1994b), e sulle forme d’immaginazione storiografica che le pratiche legate all’istituzionalizzazione di *beni culturali* consentono di mettere in atto nei diversi, quotidiani, contesti socio-politici. Bisogna, infine, intraprendere un’analisi critica dei rapporti tra simili modi di costruire identità e memoria, le procedure e i meccanismi che portano alla costruzione e all’istituzionalizzazione degli *oggetti culturali*, il contesto burocratico e politico (lo Stato-Nazione) che mette in moto e gestisce tali processi e gli stessi quadri concettuali attraverso i quali le diverse discipline sociali cercano di leggerli. Lo studio del patrimonio, dei beni culturali di Catalfaro e degli altri centri dell’area indagata è, in tale ottica, un’indagine etnografica di una dimensione particolare dei discorsi nazionalistici e delle pratiche amministrative di un moderno Stato-Nazione.

Richard Handler, nel suo scritto su rapporti tra nazionalismo e politiche della cultura nel Quebec (1988), ha reso espliciti gli stretti legami ideologici e storici esistenti tra l’idea stessa di patrimonio culturale e il discorso nazionalista. Interessato a cogliere i caratteri specifici del nazionalismo *quebecois*, Handler conduce una decostruzione radicale dell’ideologia nazionalista, proprio a partire dal rapporto, inevitabile, a suo avviso, e molto stretto, che questa stabilisce tra identità collettiva e possesso.

Il nazionalismo è un’ideologia che produce individui essenziali. È una variante dell’individualismo occidentale, l’ideo-

logia dominante e totalizzante delle società moderne (...). Nell'ideologia moderna l'essenzializzazione dell'individuo è definita in termini di scelta e di possesso. L'individualismo moderno è in primo luogo individualismo possessivo (...). Il contenuto di un essere nazionale è un carattere nazionale, una personalità, una cultura e una storia nazionale. In ogni caso nell'ideologia nazionalista questi tratti sono subordinati al carattere essenziale dell'individualità che è la realtà primaria (...). L'individuo nazionale ha una realtà naturale; la sua esistenza è quella di una cosa culturale (pp. 50, 51).

Il nazionalismo, dunque, nell'analisi di Handler, è un'ideologia che tende a produrre "individui collettivi" immaginati come essenziali, integri, dotati di coerenza e continuità nello spazio/tempo e definiti dal possesso di oggetti, beni, qualità. Proprio una simile relazione tra identità collettiva nazionale e "individualismo possessivo" lega la riflessione critica sul patrimonio culturale ad uno dei nodi concettuali della riflessione antropologica: come si costruiscono dei soggetti collettivi? Perché e in che modo possiamo parlare di gruppi, etnie, nazioni immaginandoli come (se fossero degli) individui? Riflettere su simili problemi significa, come abbiamo già detto, entrare nel cuore della riconfigurazione teorica e metodologica cui, negli ultimi venti anni, sono andate incontro l'antropologia e le altre scienze sociali. Perno dell'intero quadro è la nozione stessa d'*individuo*, immaginato come luogo naturale, autonomo e monadico di accumulo di beni – come un *propre*, aveva detto fin dal 1980 de Certeau. L'individuo singolo è, infatti, definito – a partire dalla filosofia etica e politica inglese del Settecento – almeno dal possesso inalienabile di se stesso; esso dunque è una cosa inalienabile che si costruisce attraverso il possesso inalienabile di cose. Una simile ideologia, che Handler chiama *individualismo possessivo*, rende possibile la costruzione di ulteriori, collettivi, livelli di aggregazione/identità, ognuno fondato sul possesso di specifici beni:

INDIVIDUI COLLETTIVI	gruppi corporati di parentela (famiglie, lignaggi, nucleo eredi)	BENI- QUALITÀ common fund amity, sangue
etnia		ethos, ethnos lingua, sangue
stato		lingua, sangue, territorio, patrimonio, heritage
organismi sovranazionali		valori e beni universali

In un simile, unitario, modello teorico-ideologico, al possesso inalienabile di beni e di se stessi che definisce gli individui singoli fa riscontro il possesso di una medesima, naturale, qualità psicologica (*amity*, Fortes 1969) o di uno stesso set di diritti sulla proprietà (*common fund*, Goody 1962) che, nella teoria classica della discendenza, fondava il carattere corporato delle identità di gruppo<sup>16</sup>. Su un altro livello, determinate caratteristiche biologiche, la lingua, l'ethos, la localizzazione in un territorio ristretto e alcuni simboli adoperati come marcatori di confine sono i beni-qualità intorno ai quali si definivano l'idea analitica, fino alla critiche antropologiche degli anni Settanta e Ottanta del Novecento, e il sentimento stesso di un' "identità etnica"<sup>17</sup>. I *beni culturali*, l'*heritage*, il *patrimoine*, sono invece gli *oggetti* collettivamente e istituzionalmente posseduti il cui controllo fonda, insieme a una mistica di una naturalizzata comunanza di sangue e di terra, l'identità degli Stati-Nazione e, dunque, il sentimento di appartenenza dei singoli individui che compongono la Nazione (un popolo, una lingua, un sangue, un territorio). Al contrario, come vedremo nel capitolo conclusivo di questo libro, proprio la difficoltà di definire analoghi oggetti patrimoniali a un livello sovranazionale testimonia per intero i problemi di fis-

sazione di identità politiche internazionali (l'UNESCO, le Nazioni Unite, l'Unione Europea). Qualunque sia il livello di articolazione delle identità collettive prese in considerazione, però, il meccanismo di base messo in atto resta lo stesso: si producono "cose culturali", oggetti, spesso naturalizzati ed essenziali, intorno al possesso dei quali si costruiscono le comunità, le identità collettive che, nei diversi contesti, diviene di volta in volta necessario immaginare. *L'oggettivazione culturale*, (Handler 1988, pp. 11, 61) è un meccanismo di fissazione, naturalizzazione e, dunque, immobilizzazione di processi socio-culturali ben più complessi, che l'immaginazione nazionalista ha la necessità di rappresentare in forma integralista e olistica, sia per mettere in atto le proprie procedure di classificazione e di controllo, sia per fornire ai diversi attori sociali e politici dei benipossesso identificanti. Letto in quest'ottica, l'ordine discorsivo del nazionalismo appare costituito da un insieme di apparati e di pratiche che costruiscono le identità come fossero cose e che, nello stesso tempo, attribuisce a determinate cose un forte valore identificante. Senza spingerci così lontano nello spazio e così indietro nel tempo, possiamo trovare esempi altrettanto interessanti del meccanismo dell'oggettivazione culturale e delle sue strette connessioni con le retoriche del nazionalismo in un documento messo a punto solo alcuni mesi fa dalla Regione Veneto, il disegno di legge per gli "Interventi regionali per la tutela, la promozione e la valorizzazione dell'identità culturale e linguistica veneta", che così argomenta<sup>18</sup>:

INTERVENTI REGIONALI PER LA TUTELA, LA PROMOZIONE E LA VALORIZZAZIONE DELL'IDENTITÀ CULTURALE E LINGUISTICA VENETA. PROGETTO DI LEGGE N. 139.

Art. 1 - Finalità.

1. La Regione assume l'identità linguistica e culturale del popolo veneto come bene prioritario da tutelare, promuovere e valorizzare, nel rispetto dei principi della pari dignità e del pluralismo linguistico sanciti dalla Costituzione e dalla Carta Europea sulle lingue regionali e minoritarie, in una Europa fondata sulle culture locali.

2. A tal fine riconosce la specificità della lingua e della cultura venete come elementi costitutivi della società veneta, con i valori di tradizione, di arte, di lavoro e di impegno nell'attività umana.

3. Per le finalità di cui ai precedenti commi, la Giunta regionale promuove e favorisce lo studio, la documentazione e la conoscenza della civiltà veneta, mediante iniziative di ricerca, di divulgazione e di valorizzazione del suo patrimonio culturale e linguistico.

Art. 2 - Iniziative di ricerca.

1. Rientrano tra le iniziative di ricerca:

a) L'organizzazione, di norma in collaborazione con le principali istituzioni culturali, di ricerca o universitarie del Veneto, di convegni o seminari di studio sui temi della legge, con la partecipazione di esperti e studiosi a livello anche internazionale;

b) la realizzazione di ricerche sul patrimonio storico veneto, in collaborazione con il Comitato per la pubblicazione della Storia di Venezia e con i Comitati per la pubblicazione delle fonti relative alla Storia del Veneto, costituiti nel territorio regionale e convenzionati con la Giunta regionale alla data di entrata in vigore della presente legge;

c) i programmi di ricerca sulle tradizioni popolari e culturali venete avviati in applicazione della Legge regionale 29 aprile 1985, n. 39;

d) progetti di studi sulla lingua veneta, sulle regole grammaticali e sintattiche, sul valore delle sue espressioni letterarie e delle sue tradizioni orali.

Art. 3 - Iniziative di divulgazione.

1. La Regione promuove e sostiene la pubblicazione di collane editoriali sui temi della presente legge finalizzate a:

a) diffondere la conoscenza della storia, della lingua e della civiltà veneta anche tra i cittadini veneti residenti all'estero;

b) mettere a disposizione delle competenti autorità scolastiche strumenti e materiali di studio o di approfondimento per inserire storia, letteratura, arte e tradizioni del Veneto nella programmazione didattica;

Art. 4 - Interventi di valorizzazione.

1. Per promuovere la conoscenza e la diffusione del patrimonio culturale e linguistico regionale e la valorizzazione dell'identità culturale veneta, la Giunta regionale assegna contri-

buti per la realizzazione di celebrazioni, mostre, convegni e manifestazioni sui temi della presente legge ad Enti locali, Istituzioni pubbliche e private culturali e di ricerca e anche ad organismi associativi che presentino nel proprio Statuto, fra le finalità, la promozione dell'identità culturale veneta.

2. La Giunta regionale assegna inoltre agli Enti locali contributi per ricerche sui toponimi originari o in lingua veneta e per il ripristino degli stessi mediante installazione, nel rispetto delle norme esistenti in materia, di cartelli stradali contenenti i nomi originari delle località, delle vie, degli edifici e di quanto è significativo per la memoria storica dei comuni, in aggiunta a quelli esistenti in lingua italiana.

Nel documento redatto dai governanti della Regione Veneto molte delle logiche appena evidenziate trovano un'espressione paradigmatica: le parole dei politici veneti rendono evidente, da un lato, il complesso campo d'interazione che unisce un discorso di taglio nazionalista, la costruzione di un soggetto collettivo (Anderson 1983) connotato dalla condivisione di diritti di proprietà su beni culturali (*individualismo possessivo*), la produzione, attraverso specifiche politiche della cultura, di "oggetti patrimoniali", a loro volta immaginati come sostanziali, naturalizzati e de-storicizzati, ma anche idealizzati e modellati come emblemi-icone di una storia nazionale (*oggettivazione culturale*). E, dall'altro, esprimono in maniera esplicita gli stretti legami tra un tale apparato ideologico, i concetti teorici delle scienze sociali e l'azione di specialisti della politica, di intellettuali e di scienziati sociali. Il progetto di legge fissa, con sorprendente e preoccupante lucidità, le strategie e le linee guida della "corretta" ricerca sociale, storiografica e culturale, individuando con precisione tutta una gamma di possibili e probabili interlocutori. Quei concetti (*lingua, cultura, società, etnia, patrimonio, identità, memoria, storia*), così fortemente ribaditi nel testo che abbiamo appena letto, ci sono troppo familiari, perché si possa avere difficoltà a immaginare il *nostro* coinvolgimento nell'intera faccenda. Coinvolgimento da scienziati sociali, appunto, produttori e inventori di simili strumenti concettuali, ma an-

che coinvolgimento in quanto attori sociali, pronti a irritarci, se non proprio a scandalizzarci, di fronte a forme (estetiche, filologiche, storiografiche) *non corrette* di utilizzo di beni, di *cose culturali* (chiese barocche trasformate in bancarelle da fiera), capaci di modellare livelli stigmatizzati o stigmatizzanti di identità collettiva. In linea con quanto sostenuto da Handler (1988) e da altri studiosi (Herzfeld 1987), la volontà politica di simili attori e la logica nazionalista alla base dei loro modi di immaginare la comunità impongono l'individuazione di un insieme di tratti, comportamenti, qualità (la cultura, la civiltà, la società, la lingua, la toponomastica veneta, ma anche i monumenti, le opere d'arte, le chiese, i campanili del "bel Paese"), immutabili nel tempo e fissati una volta per tutte nello spazio che, costituendosi come *patrimonio*, definiscano un soggetto politico collettivo (la Regione, la Nazione) e costruiscano, in tal modo, il supporto materiale e simbolico, concreto e manipolabile, di identità sostanziali. A costruire e a definire tale *patrimonio* sono esplicitamente convocati intellettuali e studiosi che, producendo e adoperando concetti di "natura antropologica", divengono quindi essi stessi costruttori diretti di *una cultura*, di *una società*, di *una tradizione*, di *una lingua*, venete in questo caso, ma anche siciliane, romane o italiane. In quanto agenti di un processo di patrimonializzazione questi studiosi, insieme ad architetti, storici, storici dell'arte, archeologi, filologi, linguisti e, ovviamente, antropologi, non possono quindi non divenire loro stessi oggetti di un'etnografia critica dei *beni culturali* e del *patrimonio*.

Le posizioni ora delineate mi sembrano oggi diffuse in tutte le scienze umane, anche se ho la sensazione che, in particolare negli studi sul patrimonio, i beni culturali e l'*heritage*, le analisi storiografiche, geografiche, storico-artistiche, per non parlare di quelle politologiche, giuridiche ed economiche, siano ancora fortemente vincolate a un'adesione, molto spesso implicita, ai presupposti epistemologici, teorici e ideologici del discorso nazionalista. Se si escludono la più recente *anthropologie du patrimoine* francese<sup>23</sup> e la letteratura anglofona sopra ricordata, infatti, molte analisi,

anche antropologiche, sembrano non essere interessate a oggettivare *il doppio legame* (nel senso fissato da Devereux 1967) all'interno del quale si definisce lo spazio per una riflessione antropologico-critica sul patrimonio: il rapporto tra meccanismi burocratico-simbolici di costruzione di livelli d'identità negli Stati-Nazione e *oggettivazione culturale*, da un lato, e il legame tra definizione di campi scientifico-disciplinari e strutturazione del campo politico-ideologico nazionalista, dall'altro. Proprio una simile adesione epistemologica, teorica, metodologica, emotiva, estetica, con le logiche implicite del discorso nazionalista connota, agli occhi di un etnografo, numerose analisi storiografiche sui processi di costruzione di un patrimonio nazionale che, per questo, gli sono problematiche. Anche quando, come nel caso di alcuni ormai classici e interessanti lavori di storici contemporanei, i processi di costruzione di una monumentalità, di una cerimonialità e di un patrimonio nazionali sono analizzati con attenzione critica e complessità storiografica; o quando questa ricostruzione si lega a un'attenta discussione delle poste politiche e degli assunti ideologici in gioco<sup>20</sup>, la riflessione non sembra mai spingersi fino al secondo dei vincoli costitutivi le condizioni di enunciazione di un discorso antropologico sul patrimonio: l'oggettivazione del fondamento ideologico politico degli stessi concetti disciplinari attraverso i quali la propria, specifica, disciplina guarda alle procedure di oggettivazione culturale. La critica, quindi, non riesce a cogliere, mi pare, il grado di connessione esistente tra immaginazione storiografica (idee implicite sul tempo, sulla memoria, lo spazio e le identità), immaginazione sociologica (idee implicite sulle unità costitutive dell'analisi e sulla nozione stessa di attore e di azione sociale) degli analisti, da un lato, e processi e oggetti indagati, dall'altro. Ad esempio, s'indagano con estrema cura i diversi, complessi, valori che un monumento come il Vittoriano assume nel passaggio dall'Italia liberale a quella fascista (Tobia 1998b) e le importanti poste politiche, ideologiche, urbanistiche ed economiche legate alla sua realizzazione. Non si presta, però, particolare attenzione ai rapporti esi-

stenti tra le differenti poetiche della storia messe in campo dai protagonisti delle vicende (il “costruttivismo storiografico” di architetti e politici liberali, il riferimento nostalgico a un passato classico riattualizzato, proprio del fascismo), pure analizzate con particolare efficacia, e le implicite idee sul tempo, sulla storia, sulla sua linearità e direzionalità, sull'*agency* dei soggetti indagati, connotanti l'apparato categoriale, e quindi la collocazione “politica”, dello stesso studioso e della sua propria pratica disciplinare.

*Sciamani yakut, comunisti divini e madonne coronate*

Emblematico della distanza epistemologica che separa la prospettiva di analisi antropologico-critica dei beni culturali da altre tradizioni di ricerca è il lavoro di David Lowenthal<sup>21</sup>. In un suo recente libro, Lowenthal (1998), mostrando e analizzando la diffusione ormai parossistica dell'attenzione per il *cultural heritage* nelle società contemporanee, si propone, in realtà, l'obiettivo di elaborare una radicale critica politica, ideologica e scientifica di una tale postura e di un simile concetto. A questo scopo, costruisce una netta opposizione tra *heritage* e *history*. Se la seconda è sempre ricerca critico-scientifica della verità (storiografica), all'interno di un campo intellettuale fondato su procedure controllate di accertamento/falsificazione, la passione patrimoniale è, al contrario, fondata sulla ricerca di autenticità, di verità assolute. La storiografia indaga secondo modalità scientifiche e pubblicamente controllabili, mentre l'*heritage*, disinteressandosi della realtà storica, punta a una ricostruzione, sempre mistificante, sempre ideologizzata, del passato e a una sua attualizzazione nel presente. L'*heritage* si lega al bisogno di inventare identità immaginarie, all'interno di un campo politico intellettuale, sempre più conflittuale e partigiano, mentre l'*history*, focalizzando la propria attenzione sulle procedure di ricostruzione del passato realmente trascorso, si propone, nello scenario politico-intellettuale, come strumento demistificante degli

“imbrogli” identitari e patrimoniali. Se, dunque, l’attenzione per il patrimonio è socialmente pregnante, perché ideologicamente mistificante, la pratica storiografica è politicamente rilevante in quanto scientificamente demistificante. All’interno dello schema concettuale che fonda il libro di Lowenthal, dal lato dell’*heritage*, dunque, troviamo l’idea d’inautenticità (associata, però, alla pretesa di un massimo di autenticità) e di mistificazione, la centralità del presente, il peso delle considerazioni politico-ideologiche, la consapevolezza e la strumentalità dell’agire. Il mondo degli storici secondo Lowenthal è, invece, connotato dall’idea di autenticità e di verità (legate però alla consapevolezza della parzialità delle pretese di verità), dalla capacità demistificante, dalla centratura sul passato, interpretato come un oggetto altro, distante, dalla scarsa e comunque controllata influenza di motivazioni ideologico-politiche, dal carattere non strumentale dell’azione conoscitiva. L’atteggiamento storiografico, infine, sarebbe proprio di società moderne, mentre quello patrimoniale sarebbe proprio sia del mondo “tribale” e “tradizionale”, sia della particolare fase post-moderna nella quale sembra versare la società occidentale contemporanea.

Molte delle specifiche descrizioni di fenomeni di costruzione patrimoniale e identitaria, così come alcune delle critiche avanzate da Lowenthal, mi paiono condivisibili. Ciò che invece mi lascia del tutto perplesso è lo schema classificatorio da lui adottato e l’implicita logica a esso soggiacente. Costruire, come fa Lowenthal, una serie di rigide dicotomie:

history – heritage  
scienza – politica  
modernità – tradizione  
vero – falso  
autentico – inautentico

significa annullare la processualità, la dimensione appunto storica dei fenomeni sociali (Fabian 1983), in questo caso

quelli di costruzione di oggetti e identità patrimoniali. Significa immaginare realtà, entità, ideali, chiuse, olistiche, ideologicamente contrapposte. Vuol anche dire fare riferimento a concetti sostanziali e immaginare mondi (*moderno, tradizionale, post-moderno, noi, gli altri, il nostro presente, i nostri passati, il loro presente e il loro passato*) che esistono in quanto tali solo grazie alle procedure di oggettivazione ed entificazione messe in atto dalle nostre scienze sociali. Significa, infine, adoperare un'immaginazione storiografica e delle poetiche dell'identità di tipo essenziale (il mondo tradizionale, la società primitiva, nelle quali è centrale la difesa fazionale e segmentaria della propria storia, delle proprie tradizioni) e schematico (sono destinati a scomparire, a cedere il posto a un mondo moderno, nel quale la razionalità della scienza smaschera le precedenti pretese di verità) che, a uno sguardo antropologico non possono non apparire, a loro volta e paradossalmente, del tutto coerenti con le logiche, entificanti e possessive, del discorso nazional-patrimonializzante.

A sostegno delle sue argomentazioni Lowenthal porta numerosi esempi. Tra questi quello dello "sciamanesimo yakut":

Ad esempio, gli yakuti, allo scopo di avanzare richieste di autonomia dalla Russia, hanno trasformato uno sciamanesimo di tipo tribale in una fede ufficiale. La consapevolezza sociale è quindi obbligatoria nell'attuale curriculum yakut, nel quale i giovani sono spinti a cercare una fede nella propria identità etnica tanto nei nonni, che ancora vivono in campagna, quanto nei testi antropologici. Le esigenze della politica hanno reso lo sciamanesimo consapevolmente occidentale nello stile e nel contenuto (1998, pp. 84-85, trad. mia).

La situazione cui Lowenthal allude è di estremo interesse. Ci troviamo in presenza di un esempio di ciò che Handler chiamerebbe *oggettivazione culturale*, di una istituzionalizzazione di un aspetto della "cultura" yakut, alla cui realizzazione contribuiscono, in un campo politico complesso, gente comune, scienziati sociali e, presumibilmente, attori

politici. Lowenthal non nega, quindi, la connessione esistente tra questi diversi piani e anzi sottolinea come proprio l'assunzione di un insieme di pratiche ("rituali", "religiose" e, perché no?, "politiche") identificate come *sciamanesimo yakut*, all'interno di una consapevole strategia di lotta politica, determini un importante cambiamento nello status cognitivo ed emozionale che tali pratiche hanno nell'*agency* dei protagonisti (i giovani yakuti). Pratiche prima immaginate abitudinarie e non consapevoli, divengono invece consapevoli e ideologizzate (Comaroff, Comaroff 1992) nel momento in cui si costituiscono come oggetti culturali tipicamente yakuti. Al di là del problema della necessità di identificare con estrema precisione i diversi attori che entrano in scena nel costruire i soggetti collettivi protagonisti dell'azione politica – cosa che Lowenthal può certo non fare – resta la sensazione che il geografo statunitense pensi a questo fondamentale passaggio (dall'abitudinario al consapevole, dall'egemonico all'ideologico, dal rito all'azione politica) come a un passaggio qualitativo da una condizione *tradizionale*, autentica e originaria (lo sciamanesimo yakuto), a una successiva condizione *contemporanea*, contaminata, impura e inautentica (lo sciamanesimo yakuto politicizzato e occidentalizzato). Sembra quasi che Lowenthal creda che, in un qualche momento del passato, sia realmente esistita una *cosa* come "lo sciamanesimo yakuto" al di fuori dei discorsi oggettivanti del nostro sguardo antropologico di "inventori" di alterità (Kilani 1994). Non voglio certo sostenere che l'insieme di pratiche inscrivibili e quindi iscritte nell'etichetta "sciamanesimo yakuto" non siano mai esistite. Dico, invece, che identificare queste pratiche come "rituali", "religiose", "politiche" o come "sciamanesimo" è tutt'altra cosa dal descrivere realtà *tradizionali* e il loro trasformarsi (scompareire oppure occidentalizzarsi) in mondi occidentali. Fare questo significa mettere in atto un'operazione di oggettivazione culturale, di costruzione di "cose" e di "categorie" non molto diversa, e probabilmente non troppo lontana nel tempo, dall'operazione di oggettivazione culturale di uno sciamanesimo

yakuto inteso come elemento patrimoniale che definisce una comune identità politica yakuta, compiuta da attori sociali locali. In assenza di una simile consapevolezza, si rischia di privare gli “altri” della complessità poetica, politica e creativa di ogni loro atto. Si rischia di trasformarli in patrimoni attraverso i quali fissare l'identità delle nostre discipline. Chi ci dice, infatti, che la fondamentale dialettica tra oggettivazione e incorporamento, tra ideologizzazione e abitudinarizzazione, tra azione politica consapevole e resistenza, passiva e/o creativa, all'azione egemonica di forze esterne e interne, sottolineata dallo stesso Lowenthal non fosse attiva anche nel passato yakuto? Chi, come, quando e perché costruisce la cosa socio-culturale che, chiamata sciamanesimo, diviene oggi religione ufficiale per gli yakuti impegnati a rivendicare autonomia politica dalla Russia? Come, attraverso quali altri strumenti, e grazie a quali protagonisti si è costruita nel tempo un'identità yakuta? Per rispondere a simili, ineludibili, domande occorrerebbe, però, adoperare una teoria dell'*agency*, una teoria della prassi che, disponibile in antropologia fin dalla seconda metà degli anni Ottanta del secolo scorso, appare molto distante dalla logica essenzialista che guida l'immaginazione storiografica di studiosi come Lowenthal e, rispetto a essa, radicalmente critica.

Nelle pagine che seguono proveremo a trattare *i nostri dati siciliani* alla luce di simili opzioni critiche. Prima di passare a essi, però, un contro esempio etnografico, proveniente da un'area cinese (Naxi) non eccessivamente distante dal mondo yakuto, ci consente di gettare uno sguardo in profondità su analoghi processi. Emily Chao (1999) ha osservato il tentativo di una sciamana di introdurre nel pantheon dei suoi spiriti possessori e operanti anche quelli di Mao e di Ho Chi Minh. Presentando gli eventi e le situazioni osservate, a un'attenzione estrema al contesto socio-politico nel quale il tentativo rituale, poi fallito, la studiosa associa un'estrema cautela nell'utilizzare come categorie esplicative concetti quali tradizione, cambiamento, cultura. Il tentativo rituale fallisce, per motivazioni tattiche e strate-

giche contingenti, ma la sciamana e il suo pubblico sapevano che, altrove, quegli spiriti avevano invece funzionato. Il tentativo, più che fallito, resta in uno stato potenziale, è una condizione disposizionale. In un altro momento, in un'altra scena, o magari nella stessa scena, gli spiriti comunisti potranno forse ripresentarsi e agire efficacemente. In questo caso – mi chiedo – o anche nel caso in cui queste pratiche rituali si connotino di valenze politiche strumentali e consapevoli, dove mai potremmo far passare la linea divisoria tra modernità e tradizione, tra non autentico e autentico, tra trucchi patrimoniali e pratiche reali? Quale sarebbe il volto “vero” e quale quello “falso” esibito dalle pratiche osservate? Ritoveremo simili problemi nelle pagine conclusive di questo libro.

La complessità dello sguardo etnografico, nel rivelarci la difficoltà di utilizzare fino in fondo un apparato categoriale come quello di Lowenthal, si rivela strumento insostituibile per mostrarci all'opera, attraverso la sua capacità intrusiva, le pratiche di costruzione degli oggetti culturali e i modi di costruire livelli d'identità. Liana Bertoldi presentava come elemento di scandalo estetico la manipolazione d'immagini mariane attraverso la sovrapposizione di corone, messa in atto da non precisati soggetti locali. Comprendo che una simile pratica possa ledere il senso estetico e le emozioni patrimoniali di uno storico dell'arte e, forse, di ogni buon cittadino del *bel Paese*. Mi rendo conto che, da un certo punto di vista, legittimo e plausibile, è proprio l'esercizio di diritti sui *beni culturali*, e dunque la definizione dei soggetti politici collettivi legittimati a intervenire su di essi, a essere chiamato in causa da simili atti di indisciplina. Da etnografo, però, una simile pratica mi spinge verso il terreno. Nel luogo qui indagato, la statua della Madonna della Stella, patrona della città – statua sulla quale più volte ritorneremo – è stata incoronata nel 1954, in occasione dell'attribuzione del titolo di Santuario alla chiesa dove la statua è custodita. La corona d'oro, apposta sul capo della statua settecentesca nel corso dei tre giorni della sua festa, è oggi conservata nel museo della parrocchia per il resto

dell'anno. Forse, nel corso dei tre giorni festivi, quella corona posata sulla statua turba la correttezza estetico-filologica della percezione del simulacro. La corona, però, come l'immagine, come tutte le statue e gli oggetti del patrimonio culturale locale, è inserita in un contesto polemologico particolarmente vivace e viene utilizzata come strumento retorico attraverso il quale costruire livelli di appartenenza collettiva. Dal 1954 tutte le riproduzioni della statua della Madonna (foto, cartoline, quadri, filmati) che la rappresentavano senza la corona sono state tolte dalla circolazione. Queste immagini, però, non sono state distrutte. Conservate dai singoli fedeli, sono esposte nelle parti più intime e segrete delle case private (camere da letto, camerette di bambini). I "capi" della fazione marianese e tutti i suoi devoti più affezionati, ad esempio, le conservano nelle proprie abitazioni, mostrandole con orgoglio allo stesso etnografo. Le diverse immagini mariane e le pratiche espositive cui sono sottoposte contribuiscono, quindi, a definire, indicandoli nello stesso tempo, livelli differenti, intimi e pubblici, di devozione alla Madonna della Stella e vari ambiti di appartenenza sociale. Una lettura "alta", implicitamente "nazionalista", considerando tali pratiche come delle semplici manipolazioni scorrette di "un bene culturale", non riesce, mi pare, a coglierne le complesse valenze politiche e sociali. Al contrario, proprio simili dettagli etnografici, inseriti in un quadro teorico come quello tracciato nelle pagine precedenti, attento a mostrare il legame esistente tra costruzione di oggetti patrimoniali e processi di definizione di livelli di appartenenza collettiva, si rivelano fondamentali per cogliere le procedure di costruzione di simili oggetti e di tali identità nell'universo culturale e sociale "oggettivato" dall'azione degli apparati istituzionali degli Stati-Nazione. Questo, però, a patto che si sia disposti a praticare l'etnografia dei patrimoni, a seguirla – per citare Lou Reed – nel suo invito "to take a walk in the wild side" del funzionamento delle politiche culturali, burocratiche e identitarie dei nostri Stati-Nazione, o in termini più classicamente conradiani, ad attraversare la linea d'ombra che separa

l'immaginaria datità delle cose *culturali* dalla capacità poetica di costruirle e decostruirle.

### *Iperluogo*

La ricerca etnografica alla base di questo libro si è svolta, tra il 1994 e il 2001, in un'area interna della Sicilia sud-orientale. Luogo perno del mio lavoro e, quindi, delle pagine che seguono è la cittadina di *Catalfaro*, diecimila abitanti, nella quale sono vissuto stabilmente nel corso dei primi quattro anni<sup>22</sup>. Tra il 1998 e il 2001 la mia presenza in loco è stata meno continua, limitata a soggiorni più brevi e mirati; soprattutto lo studio ha teso a considerare sempre più l'insieme dei centri vicini e in particolare la città di Ossina, sede della Curia vescovile, e quelle di Racamesi, capoluogo di Provincia, di Messina, Siracusa, Ragusa e Catania, con le quali Catalfaro ha avuto e ha rapporti amministrativi, politici, economici molteplici e stratificati<sup>23</sup>.

A un primo sguardo il centro abitato di Catalfaro sembra avere un carattere bifacciale, nord/sud, esterno/interno, moderno/antico, marino e ibleo. Se si arriva da nord, dal mare e dalla pianura, la prima immagine che si ha di Catalfaro sembra fatta apposta per invitare a tornare indietro o a passare oltre: una barriera di cemento armato ed *eternit*, frutto della speculazione edilizia di fine anni Settanta e della particolare maniera di intendere, a Catalfaro, il compromesso storico, si sostituisce, senza soluzione di continuità, ai muri di fichi d'india che avevano accompagnato gli ultimi chilometri di salita. A questa faccia esterna e settentrionale, dove la modernità è stata declinata nelle forme provvisorie e sciatte del Mezzogiorno interno, si oppone il volto meridionale della città, quello che si vede giungendo dagli Iblei e dalle loro cave, incisioni profonde nel paesaggio dell'antico Val di Noto che qui si aprono a guardare la pianura e l'Etna. Verso sud il paese mostra il suo volto antico, medievale: il resti del castello feudale, della chiesa di Santa Maria la Vetere e, più in alto, la città cin-

que, sei e poi settecentesca, con le sue 21 chiese, i conventi, i palazzi nobiliari. La città, in effetti, a partire dal XVI secolo, si è spostata continuamente lungo l'asse sud-nord, abbandonando una valle attraversata da un piccolo fiume, per estendersi sul piano dove, dopo il terremoto del 1693 – momento di cesura tra la città medievale e quella tardo barocca – venne quasi per intero riedificata. Percorrendo le stradine dei due quartieri medievali ancora abitati o i sentieri rimasti a segnalare quelli ormai scomparsi, ci si accorge, però, di continuità profonde tra le due città antiche – quella precedente e quella successiva alle politiche di pianificazione urbana dei primi del Seicento – e dell'esistenza di una dimensione segreta, nascosta, dei modi di abitare. Lungo le pendici che dal piano sul quale attualmente giace il paese scendono verso la sottostante valle di Lèmbasi, è tutto un susseguirsi di grotte, abbandonate o adibite a rifugio di pecore, un tempo abitate e parti integranti del centro urbano. Del resto molte case e palazzi del centro sei e settecentesco, elegantemente decorate all'esterno, all'interno si rivelano sorte come coperture di grotte. È questa dimensione ipogea, rupestre, che Catalfaro non esibisce, né nel suo volto cementificato e marino, né nella sua faccia medievale e interna, a costituire una sorta di legame carsico sia con Cava Grande, Pantalica e le decine di insediamenti e necropoli preistoriche che popolano da millenni le balze scoscese del Val di Noto, sia con modi di fare e dire che incontreremo più volte nelle pagine di questo libro.

Catalfaro, come molti centri dell'entroterra siciliano, è da decenni in una fase di declino, demografico ed economico. Se, ancora nel 1951, la popolazione residente superava abbondantemente le 12.000 persone, già nel 1981 era appena superiore alle 10.000, soglia rispettata anche nel 1991. Agli inizi degli anni Ottanta del secolo scorso, circa la metà della popolazione attiva era occupata in agricoltura, ma si trattava di una percentuale da tempo in costante discesa, destinata a ridursi ulteriormente nel ventennio successivo. Oggi, buona parte dei catalfaresi si reca a lavorare nelle poche fabbriche che circondano le città di Raca-

mesi, Catania o nell'area petrolchimica di Siracusa, come giornalieri durante la stagione della raccolta delle arance, nella piana di Catania, o in quella di pomodori nel siracusano. Chi resta in paese ha un lavoro fisso nei servizi, nell'amministrazione comunale (il Comune è la principale azienda, per numero di dipendenti, di Catalfaro) e statale (l'ospedale, una sezione distaccata della Pretura circondariale di Ossina), oppure ha un'attività commerciale o artigianale o esercita una professione autonoma. La disoccupazione giovanile è, come ovunque in Sicilia, elevatissima. Al di là di alcuni magazzini di raccolta, imballaggio e spedizione degli agrumi, sempre più in difficoltà nel mantenere il passo con i grandi commercianti delle vicine città, non esistono attività produttive. A sostenere l'economia locale le rendite, sempre meno solide, derivanti dalla vendita delle arance. Molti, a Catalfaro, possiedono, infatti, terreni di piccole e medie dimensioni nelle colline del territorio comunale, nella Piana di Catania o nelle valli verso Siracusa, trasformati in agrumeti nel corso degli ultimi decenni. Solo pochi, però, eredi e membri delle famiglie di proprietari terrieri che, nel corso dei primi decenni del XX secolo, avevano acquistato grandi proprietà nella Piana, impiantando *giardini* di aranci, hanno la possibilità di fare della vendita degli agrumi la principale fonte di reddito. Per gli altri, quella derivante dalla vendita di agrumi è solo una rendita integrativa di altre, primarie, attività.

Al forte declino economico e al calo demografico, costante per tutto il Novecento, sono legate l'instabilità e l'esiguità dell'*élite*. Fatta eccezione per alcuni professionisti (qualche medico, qualche avvocato e qualche notaio) membri di famiglie che avevano acquisito una posizione di vertice già nel corso dei primi decenni del Novecento, le famiglie la cui attuale posizione economica è connotata da maggiore solidità e antichità hanno costruito le proprie fortune non più tardi degli anni Quaranta, in alcuni casi amministrando cospicue proprietà terriere appartenute a famiglie aristocratiche e borghesi ottocentesche, con le quali intrattenevano legami di tipo clientelare; o, più spes-

so, conducendo abili speculazioni negli anni dell'occupazione americana e partecipando, talvolta, al mercato nero. In tal modo queste famiglie erano emerse dal ceto dei *massaruotti*, piccoli e medi proprietari terrieri, attivi nel commercio del grano e degli agrumi e collocati appena al di sotto delle famiglie del notabilato ottocentesco, nel momento in cui i principali esponenti di questo mondo avevano ormai abbandonato Catalfaro. I membri di tali famiglie "elitarie", però, non hanno avuto, nella maggior parte dei casi, un ruolo politico egemonico. Se, in effetti, alcuni esponenti hanno controllato il potere tra la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Settanta del Novecento, esercitandolo all'interno del grande contenitore della Democrazia cristiana, essi sono sempre stati affiancati da un personale politico formato da persone di ceto più basso (artigiani, commercianti, qualche maestro di scuola o professore di liceo), i cui "figli", a partire da un ricambio generazionale realizzatosi tra il 1975 e il 1980, li avrebbero a loro volta estromessi dalla gestione della cosa pubblica. È questo strato di giovani professionisti, impiegati, geometri, artigiani, proprietari di imprese edili, professionisti della politica, ormai distaccati da quella che era stata l'effimera *élite* affacciatasi ai vertici del mondo locale nell'immediato dopoguerra, a controllare la vicenda politica locale tra il 1980 e il 1992, all'interno di un ricco sistema affaristico-clientelare nazionale, regionale e provinciale egemonizzato dalla Democrazia cristiana e dal Partito socialista. Saranno loro e le loro "nuovissime" famiglie a costituire, in questo illusorio decennio, l'ancor più effimera *élite* locale nella quale capitale economico, sociale e politico tendevano inevitabilmente, e in maniera preoccupante da un punto di vista etico, a coincidere. Con il crollo di un simile sistema di potere, nel 1993, all'interno del quadro economico sopra tratteggiato, si apre un vuoto di rappresentanza, causato dalla scomparsa del vecchio e compromesso personale politico e dall'assoluto disinteresse per la cosa pubblica manifestato da chi, in un momento di passaggio, aveva beni, capitali e interessi economici da salvaguardare. Capita,

così, che nel 1994 ai vertici della vita politica acceda un nuovo strato, questa volta connotato ideologicamente a sinistra, formato da trentenni privi d'esperienza amministrativa e appartenenti a strati ancora più bassi della scala sociale. Costoro, senza reali rapporti con i piani espliciti e con quelli nascosti, segreti, delle relazioni e dei giochi di potere locali, daranno forma, tra 1994 e 1998, allo spazio amministrativo istituzional-formale nel quale si è iscritta la mia ricerca etnografica.

La fragilità della posizione elitaria e il continuo ricambio dei gruppi che accedono a tale status, tratto connotante le vicende siciliane degli ultimi centocinquanta anni (Schneider, Schneider 1983), erano aspetti che avevano caratterizzato, sia pure in maniera meno evidente, anche le vicende delle famiglie dell'aristocrazia e della borghesia sette e ottocentesca. Importanti nella vita politica e sociale fino alla caduta del Fascismo, queste famiglie erano emerse nel corso del XVIII secolo, quando avevano sfruttato sia la fase di ricostruzione seguita al terremoto del 1693, sia il graduale allentarsi del peso della presenza feudale sulla società e l'economia locali (Dufour 1985; Dufour, Raymond 1992; Barone 1998). Per oltre centocinquanta anni un numero ristretto di famiglie (non più di venti) accedono con regolarità alle cariche pubbliche e a quelle religiose (Scalisi, Licitra 1996), controllando, nello stesso tempo, il sistema delle *gabelle* (l'affitto a privati delle tasse previste dalla fiscalità feudale: Carcò, Licitra 1998). Per quanto il controllo del potere politico fosse legato alla proprietà fondiaria, le capacità finanziarie e quelle imprenditoriali erano di solito i motori di avanzamento sociale. La produzione e il commercio (della seta in alcuni casi, del sommacco e delle pelli in altri), l'attività e la gestione spregiudicata degli appalti delle *gabelle* erano, infatti, imprese nelle quali i membri di queste famiglie avevano avuto la possibilità (e l'abilità) di accumulare rapidamente denaro, da investire, poi, in attività di prestito o, più spesso, in terra e, se possibile, in un titolo nobiliare<sup>24</sup>. Importante, per questo strato elitario, era anche l'accesso all'istruzione e alle professioni libe-

rali oltre che, come detto, il controllo sistematico delle carriere amministrative ed ecclesiastiche, delle quali, grazie a una competenza tecnico giuridica piuttosto elevata, si mostravano pronti a sfruttare tutte le potenzialità, specie nei momenti di innovazione istituzionale (Benigno, Torrissi 1995). Proprio da queste famiglie, tra Settecento e Ottocento, emersero molti degli intellettuali, alcuni dei quali di portata non solo locale, che diedero vita a un campo intellettuale complesso, stratificato e, come vedremo, fortemente conflittuale.

A partire dall'Unità d'Italia e dalle leggi eversive, alle famiglie dell'*élite*, dominate da quella dei baroni Amaldi dell'Ambéllia, che avevano un ruolo politico centrale fin dal Seicento, si affiancano famiglie nuove. I loro membri, dotati spesso di elevata istruzione (avvocati, farmacisti, medici) e legati ai gruppi carbonari e liberali di epoca risorgimentale, si lanciano con spregiudicatezza e abilità nella gestione del nuovo scenario politico istituzionale, all'interno del quale prestano una particolare attenzione al processo di alienazione dei beni ecclesiastici e alle politiche di pianificazione urbanistica ed edilizia. Alcuni assumeranno un ruolo quasi egemonico nella vicenda politica locale dei primi decenni unitari e, in almeno un caso, quello della famiglia Amaldi Taormina, acquisiranno un potere e un prestigio di portata nazionale e internazionale<sup>25</sup>. Nel corso dei primi due decenni del XX secolo, però, le famiglie elitarie, antiche e nuove, hanno ormai abbandonato i palazzi di Catalfaro per trasferirsi a Racamesi, a Catania, se non addirittura – come nel caso degli Amaldi Taormina – a Firenze e a Roma. Pur non recidendo mai i legami con il paese d'origine, spesso divenuto bacino elettorale sicuro per l'accesso alla politica nazionale, i membri di tali famiglie delegano a loro rappresentanti (parenti, amici o clienti) la cura dei propri interessi locali e, tra questi, la messa in atto, nel ristretto campo paesano, delle proprie direttive politiche. A Catalfaro, fino al termine della seconda guerra mondiale, restano gli altri notabili, medici, avvocati, notai, alcuni con titoli nobiliari acquistati una o due generazioni prima, che,

raccolti nei due circoli nei quali si dividevano le *élites*, continuavano a competere, dividendosi in fazioni/partiti rigidamente contrapposti, per il controllo di cariche amministrative ed ecclesiastiche sempre meno importanti dal punto di vista finanziario e politico. Anche costoro, con il costituirsi della Repubblica e la messa in moto della nuova macchina politico/clientelare democristiana, abbandoneranno l'angusto universo locale nelle mani di coloro che, loro clienti e dipendenti, si trovavano ora in posizioni strategiche migliori per controllare la nuova configurazione assunta dalle relazioni tra mondo locale e apparati statali.

Alla natura corrosiva e autodistruttiva dell'occupare una posizione elitaria e al conseguente, costante, ricambio delle unità familiari e degli individui che di volta in volta vi accedono, si contrappongono una certa stabilità e continuità dei codici che definiscono e dimostrano l'appartenenza all'*élite*. Tra tali codici, particolare rilevanza, per i temi trattati in questo lavoro, rivestono due connessi ambiti discorsivi, due specifiche retoriche che consentono ai diversi protagonisti del gioco politico locale di rappresentarsi come attori, sempre diversi, di uno stesso identico gioco, rendendo così possibile costruire, per se stessi e per l'esterno, un'immaginaria continuità nel tempo di una stessa, unica e ininterrotta identità locale. La retorica centrata sull'esistenza di uno specifico *genius loci* (Saunier 1998), a sua volta legato alla bellezza del patrimonio artistico e architettonico locale e alla particolare specificità della vicenda storica del luogo, costituisce uno dei linguaggi condivisi, dei modi di dire e, come vedremo, di fare (Verdier 1979) che consentono agli intellettuali di Catalfaro, di solito membri dell'*élite* o a questa strettamente legati, di costruire un'immagine pubblica del paese e del suo status urbano. Adoperando una simile retorica e agendo attraverso di essa, i diversi protagonisti della vita culturale e politica assumono, inoltre, un ruolo decisivo nel processo di oggettivazione, fissazione e, quindi, costruzione della *storia* e delle *tradizioni* locali. Insieme a questa retorica "antiquaria", a questo localismo fondato su una "letteratura artistica locale"

(Emiliani 1973, p. 1.618) e sull'“innato affetto al luogo natio” (Russo Naselli 1906, p. 3), nelle pagine che seguono proveremo ad analizzare anche una diversa declinazione del discorso localistico, centrata sul tema del *campanilismo* e del *fazionalismo*<sup>26</sup>. Oggi come in passato, gli abitanti di Catalfaro rappresentano il proprio far parte della comunità, oltre che attraverso il riferimento alle 21 chiese, ai palazzi barocchi, alle opere d'arte e alla vivacità di alcuni loro intellettuali, anche tramite l'evocazione del carattere intimamente conflittuale e fazionale del loro spazio pubblico. Nel 1811, ad esempio, don Clemente Rejna, sacerdote locale, inizia con queste parole un memoriale nel quale descrive la situazione politica di Catalfaro: “I Partiti han formato la distruzione d'ogni Paese. Catalfaro tra tutti si è distinto nella dissensione degli Abitanti, e nelle *Politiche inquietudini*”. Del resto, quasi sessant'anni più tardi, un anonimo giornalista di un settimanale liberale dell'area presenta in questi termini le drammatiche vicende dell'8 settembre 1869, quando, nel corso della festa patronale, si erano verificati scontri di piazza che avevano portato all'omicidio di un giovane militante di una delle due fazioni in lotta:

Catalfaro, 8 settembre sera.

Vi scrivo coll'animo profondamente agitato e sotto la dolorosa impressione lasciata dai gravi avvenimenti di questa sera. Io ho visto per un momento questo paese in preda a un furore selvaggio e presso a spingersi alla guerra civile. Nell'ora in cui vi scrivo tutto è rientrato in silenzio; ma nulla ci dice che il paese ritornerà tranquillo e desista, dimentichi e perdoni. Catalfaro grosso e ricco comune della Provincia di Racamesi è diviso in due partiti religiosi, partiti inveterati, che ricordano un'epoca di barbarie e d'ignoranza e che formano d'uno due paesi distinti, separati, nemici fra loro, invidiosi, gelosi del trionfo del proprio partito, e, ispirati da un medesimo fine, pronti a menar le mani e a distruggersi a vicenda. Ignoro fino a qual tempo questi due partiti si siano limitati a contendersi un campo puramente religioso; è certo però che oggi sotto i partiti religiosi sono compenetrati i partiti civili, che si contendono il potere amministrativo («La voce del popolo», 1869, p. 204).

La “guerra dei santi”: attraverso questo esplicito e consapevole riferimento verghiano, intellettuali locali (Musumeci 1979, Garufi 1996), giornalisti, ma anche gente comune, indicano oggi, soprattutto quando si rivolgono all'esterno, la contrapposizione politica e religiosa che divide le due parrocchie/partiti di San Nicola-SS. Salvatore e di Maria SS. della Stella<sup>27</sup>. Il riferimento all'operazione di naturalizzazione messa in atto da Verga nasconde complesse valenze politiche e ideologiche. Valenze legate al ruolo del rituale nella definizione dello spazio pubblico e del campo politico in Sicilia orientale, ma, nello stesso tempo, alle possibilità che la strategia narrativa verghiana, a partire dall'ultimo quarto del XIX secolo a oggi, offre a intellettuali e politici, insieme locali e nazionali, di occultare a sguardi esterni e intrusivi la stratificazione di sensi di simili pratiche della conflittualità, preservandone, nel momento stesso in cui le “folklorizza”, l'intima natura politica (Palumbo 2000). La conflittualità cerimoniale e politica tra nicolesi (o nicolini) e marianesi (o mariani) costituirà uno dei temi chiave di questo lavoro, attraverso il quale cercare di comprendere le forme di incapsulamento simbolico-istituzionale di una comunità e di un'area nelle strutture dello Stato-Nazione italiano, in quelle di un più ampio spazio amministrativo europeo e nelle forme generali di una modernità globalizzata. “La guerra dei santi” sarà, quindi, una delle “cose culturali” (Handler 1988, Herzfeld 1998), delle pratiche e delle retoriche, oggettivate da secoli da sacerdoti e intellettuali locali, sulla cui produzione e sulle cui valenze dovremo più volte interrogarci nelle pagine che seguono. In quanto oggetto da studiare e da decostruire, attraverso un'attenta archeologia politico-intellettuale, la retorica della contrapposizione fazionale tra parrocchie non dovrebbe divenire essa stessa strumento d'indagine, apparato narrativo attraverso il quale costruire una rappresentazione delle realtà esaminate, o quantomeno non dovrebbe diventarlo in maniera inconsapevole e in assenza di un'attenta riflessione sui rapporti tra forme di rappresentazione adoperate da scienziati sociali e attori sociali, poetiche e retoriche della

storia e dello spazio/tempo, pratiche della politica e del rito<sup>28</sup>. In questo libro l'accento non verrà posto direttamente su tale problema. Si tratta, infatti, di un nodo non eludibile, se si affronta il problema dei rapporti tra rito e politica e, quindi, tra campo religioso, campo del potere e campo intellettuale. Nodo che può forse essere lasciato in secondo piano se invece si sceglie di scotomizzarlo, dislocando lo sguardo su oggetti (oggetti d'arte, edifici di culto, prodotti di bricolage, tombe, ossa, testi d'archivio) che, interni agli stessi campi e alle stesse forze, producono modi di dire e di fare diversi, anche se imbricati e continuamente intersecantisi con quelli del rito e della politica e della loro schismo-genetica produzione di conflitti<sup>29</sup>. In quest'ottica, con la consapevolezza appena dichiarata e allo scopo di consentire al lettore la possibilità di orientarsi all'interno dei percorsi, molteplici, stratificati, a volte tortuosi, che legano tra di loro fatti e persone narrate nei capitoli che seguono, ritengo utile fornire una presentazione schematica della più generale vicenda della contrapposizione fazionale, politica e religiosa tra le due *parrocchie-partiti* di San Nicola e di Maria Santissima della Stella. Adottando, quindi, forme retoriche e sequenze narrative stratificatesi nel tempo, attraverso le continue scritture polemiche e, per questo, ormai connotanti i modi locali di narrare la Storia, di costruire identità e di fare politica, possiamo tracciare un quadro della città e della sua storia diverso da quello tratteggiato nelle pagine precedenti.

### *Cronistoria di uno "sdegno"*

A partire dalla seconda metà del XVI secolo, le due chiese parrocchiali di San Nicola e di Santa Maria, i rispettivi cleri e i fedeli competono tra di loro su alcune questioni giurisdizionali. Non c'è mai stato accordo, infatti, su quale sia la chiesa-madre, quella, cioè, che per prima ha esercitato le funzioni parrocchiali in città, e su quale sia il santo patrono, se la Madonna della Stella o san Nicola. Per di-

mostrare l'una e l'altra cosa, i sacerdoti delle due parrocchie, che dal Seicento fino agli anni Cinquanta del XX secolo sono, nella quasi totalità dei casi, nativi di Catalfaro, hanno lottato su ogni singolo punto del cerimoniale che fosse in grado di attestare l'esercizio, "il possesso" delle prerogative giurisdizionali proprie di una chiesa-madre e/o di un patrono: processioni del Corpus Domini e delle Rogazioni, celebrazione della messa di Natale, suono delle campane il giorno della Resurrezione di Cristo. Più in generale, competevano per il controllo giurisdizionale (quindi religioso, economico e politico insieme; Torre 1995) di una popolazione cui fornire i propri servizi rituali: fino al 1874, del resto, le anime erano divise su base familiare e non territoriale. All'interno della vicenda della lotta tra San Nicola e Santa Maria possiamo individuare, per comodità e seguendo l'ordine narrativo proprio delle fonti e delle scritture locali, alcune fasi, cadenzate da continui *Concordati* attraverso i quali le gerarchie ecclesiastiche e quelle civili hanno cercato di regolare i rapporti tra le due chiese<sup>30</sup>. In apparenza viva già nella seconda metà del Cinquecento, la conflittualità tra le due "popolazioni" di Catalfaro sembra rimanere controllata e limitata alla sfera religiosa lungo tutto il Seicento. Questo, forse, a causa della presenza in città dei principi don Francesco Branciforte e donna Giovanna d'Austria, signori feudali che, tra 1604 e 1622, vi stabilirono una corte. Di tale periodo sono gli scritti di due "storiografi" locali, uno legato a San Nicola (Filippo Caruso, 1658-1671), l'altro a Santa Maria (Pietro Carrera, 1634), che descrivono la vita religiosa e cerimoniale della città. In questi testi si fa riferimento ad alcune "teorie" sull'origine, "greca", "romana" o "recente" della città.

Dopo il terremoto che nel 1693 distrusse gran parte dei centri del Val di Noto, la tensione tra le due chiese aumenta notevolmente, in seguito ai complessi problemi economici, politici e simbolici legati alla ricostruzione urbanistica e religiosa<sup>31</sup>. Ogni occasione festiva, ogni processione, l'esercizio di ogni prerogativa e la somministrazione di ogni sacramento, divengono occasione di scontro. Di

questi anni sono numerosi scritti (orazioni, testi polemici, memoriali), spesso recitati in occasioni festive di fronte al clero e ai notabili di una delle due parrocchie, nei quali sacerdoti dell'una o dell'altra chiesa legano le rivendicazioni giurisdizionali a ricostruzioni, sempre di parte, della storia della città e degli edifici sacri. Nel 1788 gli scontri hanno un esito inatteso con la chiusura della chiesa di Santa Maria, che perde le funzioni parrocchiali e vede il suo titolo trasformato in chiesa di Santa Maria della Concezione<sup>32</sup>. La chiesa di San Nicola vede invece riconosciute le proprie prerogative di chiesa-madre, anche se il suo titolo è mutato in quello di San Nicola-SS. Salvatore. La festa della Madonna della Stella (8 settembre) viene proibita, mentre il SS. Salvatore è nominato patrono unico della città. Inizia così una lunga contesa giuridica tra le due chiese che si concluderà nel 1795 con una sentenza definitiva della Sacra congregazione dei riti di Roma nella quale si confermano le iniziali disposizioni. Anche nel corso di questi anni vengono scritti alcuni testi, spesso elaborati dagli avvocati delle due parti, nei quali si "ricostruisce", oggettivandola in altrettante visioni di parte, la storia dello "sdegno" tra Santa Maria e San Nicola. In questi scritti giuridico-polemici si parla del legame tra Santa Maria e i signori feudali "di rito latino", e San Nicola, chiesa del *popolo*, "di rito greco"; si fa riferimento a documenti d'epoca normanna e aragonese che avrebbero dovuto attestare l'esistenza di un patronato regio sulla chiesa della Madonna e che, invece, furono giudicati falsi nel corso della fase finale del dibattito.

Lungo tutto l'Ottocento la festa della Madonna della Stella, per quanto proibita, viene celebrata più volte, divenendo momento di espressione della resistenza di quella chiesa e dei suoi (ex) parrocchiani al dominio di San Nicola. Costoro iniziano a celebrare la festa del SS. Salvatore (prima domenica di agosto) che sostituisce presto quella dell'antico protettore, san Nicola. Durante il periodo risorgimentale, la festa della Madonna, vestendosi di colori prima carbonari (1810, 1811), quindi rivoluzionari (1848), di-

viene momento di espressione dell'identità degli antichi parrocchiani. Dopo gli scontri del 1869, descritti nel testo citato in apertura, nel 1874, grazie a una contingenza politica favorevole, la chiesa di Santa Maria riacquista le proprie funzioni parrocchiali. Nel 1875 una nuova sentenza della Sacra congregazione dei riti, che ancora una volta fa il punto della storia della contrapposizione, e un ennesimo Concordato ridefiniscono, questa volta su basi territoriali, le rispettive pertinenze giurisdizionali. Da questo momento, la festa di santa Maria della Stella e quella del SS. Salvatore divengono le principali occasioni di espressione pubblica delle tensioni tra le due parrocchie<sup>33</sup>. A partire da questi anni prende forma il quadro formale e narrativo all'interno del quale l'antica contrapposizione si è espressa fino ai nostri giorni: organizzazione, attraverso due distinti *comitati*, della festa del SS. Salvatore (spostata agli inizi del Novecento al 18 agosto) e di quella di Maria SS. della Stella (8 settembre), competizione per il suono delle campane il giorno di Pasqua, lotta per la salvaguardia dell'esercizio delle funzioni parrocchiali, produzione di testi, manoscritti e pubblicati, in cui autori dell'una o dell'altra parte ricostruiscono la storia locale e quella della "guerra dei santi".

Nelle diverse fasi storiche, le due parrocchie sono state, in realtà, il perno intorno al quale hanno ruotato due contrapposte fazioni (*partiti*) politico-religiose: i nicolesi e i marianesi. I sacerdoti delle due parrocchie, che guidavano la lotta sul piano rituale e giurisdizionale, erano spesso i cadetti delle famiglie dell'*élite* che, aggregandosi nei due *partiti*, competevano per il controllo della scena pubblica. Nelle chiese, del resto, tali famiglie avevano altari e cappelle private dove seppellire i propri morti. Nelle stesse chiese si trovavano le cappelle e le cripte di alcune confraternite, legate all'una o all'altra parrocchia, dove trovavano sepoltura i membri di famiglie artigiane o contadine. Nicolesi e marianesi, *partiti* religiosi composti da membri delle famiglie elitarie, che ne controllano i vertici, e da persone "comuni", che ne costituiscono la base, sono stati, insieme ai partiti ufficiali, i diretti protagonisti della vita politica loca-

le fino al 1994 e continuano anche oggi ad avere una notevole importanza. Se proviamo a scorrere in parallelo le vicende politiche e la storia dei cerimoniali festivi a partire dalla fine del XVIII secolo, ci accorgiamo dell'esistenza di una serie molto ampia di episodi di conflittualità che evidenziano l'intima compenetrazione tra le due sfere.

Tra i primi anni del XIX secolo e quelli risorgimentali, gli scontri tra marianesi e nicolesi assumono anche una precisa coloritura ideologica. Santa Maria sembra divenire luogo di aggregazione di gruppi carbonari e acquistare sempre più una connotazione anti-borbonica<sup>34</sup>. Ancora oggi il nucleo più intimo dei sostenitori della Madonna della Stella è indicato come "i carbonari", mentre la lista "segreta", nella quale ogni anno costoro versano i propri contributi per la festa, è detta "la lista dei carbonari". Al contrario la parrocchia di San Nicola diviene il perno della fazione filo-borbonica, tutta centrata sul potere della famiglia dei baroni dell'Ambelia. Nel 1848 la connotazione anti-borbonica del partito di Santa Maria è ormai consolidata. L'8 settembre 1848, in piena rivoluzione, i marianesi scendono in piazza, issano il tricolore italiano sul campanile della propria chiesa, nominano a furor di popolo un nuovo parroco, vanno alla ricerca di neonati da battezzare e d'infermi cui somministrare l'estrema unzione. Fanno la rivoluzione scalzando il partito nicolese e borbonico al potere e riaprendo la propria parrocchia. Qualche settimana dopo costringeranno il vescovo a ratificare il nuovo stato delle cose (Vitali 1848).

La fine della rivoluzione e la restaurazione borbonica ristabiliscono la situazione precedente. Santa Maria viene nuovamente chiusa, la festa della Madonna è ancora una volta vietata, il partito nicolese si installa al potere e la festa del SS. Salvatore, ottenuto finalmente il contributo comunale in precedenza assegnato alla Madonna, può iniziare a diffondersi, radicandosi soprattutto nel ceto di medi e piccoli proprietari contadini, i *massarotti*, fedelissimi, sul piano politico-clientelare, ai baroni Amaldi dell'Ambelia e ai Borboni.

La conflittualità religiosa e politica sembra sedarsi negli anni della conquista garibaldina e dell'annessione al Regno d'Italia. In questi anni di forte insicurezza il potere locale rimane costantemente nelle mani della stessa *élite* nicolese, che riesce a transitare incolume nel nuovo scenario politico. Il partito marianese è costretto sulla difensiva. Nel corso degli anni Cinquanta il suo capo riconosciuto, Salvatore Amaldi Taormina, è in esilio. Nel luglio del 1868, però, il partito anti-borbonico e marianese riesce a vincere le elezioni amministrative. Il quadro è cambiato. I due capi riconosciuti delle fazioni locali, Salvatore Amaldi Taormina e Salvatore Amaldi dell'Ambelia, siedono in Parlamento, a Firenze. Da Firenze, insieme a un suo figlioccio, il primo torna a Catalfaro per celebrare la festa della Madonna, per festeggiare con i compagni di partito la vittoria alle amministrative e per preparare le imminenti elezioni politiche. Con l'8 settembre 1869 la festa torna a essere momento di rivendicazione politica<sup>35</sup>. I membri dei due gruppi si fronteggiano in piazza e per due volte, nel corso della processione mattutina della statua della Madonna e nel pomeriggio arrivano allo scontro fisico. Nel corso dello scontro pomeridiano resta ucciso Francesco Laganà Campisi, figlioccio del capo della fazione marianese, il senatore Amaldi Taormina. Accusato dell'omicidio è il barone e senatore del Regno Salvatore Amaldi dell'Ambelia. Il paese piomba nel caos. La situazione rimane tesa per l'intera giornata, fino a quando non intervengono, dalle città vicine, un cospicuo numero di carabinieri e un distaccamento di bersaglieri<sup>36</sup>.

Il 1869 segna la fine politica degli Amaldi dell'Ambelia, che dovranno attendere quasi un secolo per vedere un loro esponente tornare alla ribalta della scena amministrativa regionale e nazionale. Il vero vincitore dello scontro è Salvatore Amaldi Taormina, destinato a una rapida carriera accademica e parlamentare. Con lui, la fazione marianese torna a dominare la scena locale e a gestire gli affari legati all'alienazione dei beni ecclesiastici e alla ristrutturazione urbanistica della città moderna. Non è certo un caso che la parrocchia di Santa Maria venga riaperta proprio nel 1875,

mentre le sinistre, a Roma, andavano al governo e quando lo stesso Amaldi Taormina era sul punto di diventare ministro. Il partito conservatore, legato alla chiesa di San Nicola, vive un periodo di crisi, che porterà la parrocchia matrice al fallimento economico, nei primi anni del nostro secolo. Anche la sua sconfitta, però, è solo temporanea. Nel 1910 un nuovo episodio di violenza turba l'esistenza religiosa e civile della comunità. Il vescovo di Ossina, giunto in visita pastorale, viene aggredito e quasi linciato dai fedeli del SS. Salvatore, accorsi in massa al richiamo dei sacerdoti della propria chiesa e di alcuni notabili del loro partito. Solo l'intervento dei carabinieri salva da morte sicura il prelado che, dopo essersi rifugiato in un convento, torna in sede. L'episodio s'inscrive in un contesto di forti tensioni. Nel 1905 il vescovo aveva nominato il primo parroco dell'avversa chiesa di Santa Maria dopo la riapertura del 1875. Come se non bastasse, lo aveva nominato vicario foraneo, e dunque responsabile delle carte della Curia Vicariale. Questo significava che molti documenti, fondamentali per la gestione della vita economica e delle rendite della chiesa di San Nicola-SS. Salvatore, dovevano passare nell'archivio di Santa Maria. Motivo sufficiente perché sacerdoti e membri dell'*élite* nicolese si sentissero minacciati. Il vescovo fu assalito proprio mentre si trovava nella sagrestia di San Nicola a guardare le carte dell'archivio. In generale la lotta vedeva contrapposti, ancora una volta, uno schieramento conservatore, legato alla figura del parroco di San Nicola e alla famiglia dei baroni dell'Ambelia, l'altro, liberale e marianese, facente capo alla famiglia Amaldi Taormina. Altra questione decisiva in gioco in quegli stessi mesi nella scena politica era la sorte delle terre comunali, intorno alle quali i due diversi partiti avevano mire e strategie opposte<sup>37</sup>. Se questo era lo scenario, la folla, però, intervenne perché mossa da passione religiosa. Qualcuno aveva sparso la voce: "u Viscopo si voli purtari u Sabbaturi"<sup>38</sup>.

La sovrapposizione tra fazioni politiche e parrocchie si mantiene anche nel corso del ventennio fascista, durante il quale i nicolesi tornano nuovamente a controllare la scena

locale. Sono i marianesi a essere, ora, in posizione di attesa. Nell'immediato dopoguerra, con le elezioni del 1948, il potere resta nelle mani del gruppo dirigente nicolese, monarchico questa volta, ma sempre legato a un membro della famiglia Amaldi dell'Ambelia, Benedetto. I mariani, invece, dopo aver manifestato simpatie indipendentiste, si aprono alle influenze della nascente Democrazia cristiana dell'area, che ha in Ossina un importante centro propulsore. Le prime riunioni di questo partito si svolgono proprio nella canonica di Santa Maria ed è grazie al sostegno marianese che, nel 1955, la DC va per la prima volta al potere<sup>39</sup>. Gli anni intorno alle elezioni del 1955 sono connotati da una fortissima tensione cerimoniale tra le due parrocchie. Nel 1952 i nicolesi, come gesto di sfida contro una neo eletta amministrazione indipendentista, scelgono di non fare la festa del SS. Salvatore. Il sindaco, marianese e comunista, dopo aver messo alle strette il parroco di San Nicola, decide però di farla lui, e sottopone i nicolini all'umiliazione di vedere la loro statua portata a spalla dai consiglieri mariani. Intanto, nel 1954, il vescovo di Ossina decide di aprire una nuova parrocchia nella chiesa di un ex monastero benedettino fatto erigere agli inizi del XVI secolo dalla famiglia feudale. Tre anni dopo, sono i nicolesi a prendersi una rivincita, grazie a un gesto di sfida – la posa, la sera del 7 settembre, di una lapide all'ingresso della propria chiesa, nella quale venivano ribadite le prerogative giurisdizionali della stessa – messo in atto da persone politicamente vicine a Benedetto Amaldi, sconfitto nelle elezioni comunali di due anni prima (Palumbo 1997b).

A partire dalla metà degli anni Sessanta del Novecento, la situazione politica sembra farsi più stabile. La DC locale, sempre sotto il controllo dell'*élite* marianese, si avvia (1964) a monopolizzare il campo, lasciato libero dalla perdita di potere politico di Benedetto Amaldi<sup>40</sup>. I nuovi capi di San Nicola, fino a quel momento legati ad Amaldi, perso il loro punto di riferimento, sono costretti ad accettare l'egemonia democratico-mariana e, schierandosi con alcuni partiti minori, per quasi 15 anni partecipano alla gestione

del potere. Di fondo, però, San Nicola resta legata a una tradizione di destra, incarnata da alcuni anziani notabili, in passato fascisti, quindi monarchici, infine missini, che, non osteggiati dal parroco, continuano a essere i perni intorno ai quali ruotano la vita cerimoniale e gli umori della popolazione nicolese. L'appoggio ai nuovi *leaders* resta sempre parziale e strumentale, non essendo facile, per un nicolese, accettare di sostenere il potere mariano. Le giunte sono comunque costituite sulla base di una lettura tutta locale del "manuale Cencelli": a un sindaco marianese deve corrispondere un vice sindaco nicolese (e viceversa), e il numero degli assessori deve essere equamente ripartito, oltre che tra i diversi partiti ufficiali, anche tra i ben più radicati partiti religiosi. La tensione cerimoniale sale nuovamente a partire dalla prima metà degli anni Settanta. In questi anni il gioco politico si complica. L'*élite* marianese si divide al suo interno e un gruppo dissidente di sinistra riesce a prendere il sopravvento, sia all'interno del nucleo dei "carbonari", sia nella scena amministrativa. In maniera complementare, in linea con quel processo che gli attori sociali locali chiamano "fare partito e contrapartito", esplodono anche le tensioni interne al gruppo dirigente nicolese<sup>41</sup>. Il parroco esplicita la sua opposizione a quei nicolesi che avevano partecipato alla vita politica e che avevano in qualche misura controllato anche il comitato della festa del SS. Salvatore. Inizia così una lotta che, nel 1980, porterà all'allontanamento di tali persone dall'Azione cattolica, dal comitato-festa, dalla confraternita del SS. Crocefisso al monte Calvario, e quindi dall'amministrazione comunale. Del resto, nel 1975, i DC marianesi dissidenti si erano alleati con le sinistre e avevano dato vita a un'alleanza che poneva fine all'accordo tra marianesi e nicolesi sul quale si era retta la vicenda politica locale nel decennio precedente.

Con i primi anni Ottanta la situazione politica torna a essere più stabile. Esauritasi ben presto l'esperienza di sinistra, la DC ottiene la maggioranza relativa in consiglio comunale; in tal modo Santa Maria acquista un potere quasi totale, che manterrà fino al 1993. San Nicola si trova nuovamente

spiazzata: i vecchi esponenti della destra fascista e neofascista sono ormai completamente fuori gioco, mentre gli amministratori degli anni Sessanta e primi Settanta sono messi ai margini dall'azione politica del parroco. Proprio quest'ultimo, però, elabora una strategia che si rivelerà vincente. Dopo aver sostituito il vecchio gruppo dirigente nicolese con uomini di propria fiducia, concorda con costoro di scendere in politica e di formare una rappresentanza nicolese all'interno del grande contenitore DC. Proprio in quanto uomini di San Nicola, queste persone sono elette nel consiglio comunale del 1980. Abbandonando formalmente la tradizione di destra, la fazione nicolese va a occupare la parte conservatrice dello schieramento democristiano.

Lo scenario politico che si costituisce in questi anni e che durerà fino al 1994 vede i due "partiti" religiosi dividersi equamente il controllo della cosa pubblica. I nicolesi al Comune assumono cariche amministrative e si riconoscono nella corrente DC legata ai coltivatori diretti, o in quella andreottiana. Il panorama delle scelte di corrente della DC marianese è altrettanto articolato: un nucleo molto forte, alla lunga vincente, è quello strettamente legato a una porzione della Sinistra, destinata a un rapido successo a livello regionale; un altro gruppo si schiera, invece, con la DC di Racamesi<sup>42</sup>. Le giunte sono frutto diretto di un accordo tra le due "fazioni" e le loro diverse correnti politiche: ancora una volta le cariche sono divise con cura e perfetto equilibrio. Questo accordo non impedisce i conflitti (i sindaci e le giunte si succedono a ritmo quasi annuale), ma tutto si svolge all'interno di un quadro generale piuttosto stabile.

Tra il 1980 e il 1992 a Catalfaro, vengono realizzate numerose infrastrutture: si ammodernano la rete idrica e quella stradale rurale; si crea un nuovo serbatoio dell'acqua; si costruiscono un nuovo edificio scolastico e una piscina; vengono erogati i fondi per edificare un belvedere e un nuovo stadio comunale. Come in tutta l'area, gli appalti delle opere più importanti sono vinti da un nucleo ristretto di ditte di Catania, Racamesi o Messina che a loro volta su-

bappaltano a ditte della zona o a ditte locali. Molti ritengono oggi che tali appalti fossero spesso illegali e che le ditte vincitrici fossero legate a gruppi mafiosi, i quali, a loro volta, esercitavano un controllo sistematico sui lavori pubblici, attraverso l'accordo diretto con alcune componenti del mondo politico<sup>43</sup>. Insomma, intorno alla realizzazione di quelle opere sarebbero circolate tangenti<sup>44</sup>. Tra il 1980 e il 1992, a Catalfaro vi sono una quindicina di omicidi di mafia, così indicati da alcune ricostruzioni processuali. Due diversi gruppi criminali locali si contendono, in quel decennio, il controllo del territorio, legandosi alla famiglia di Cosa Nostra dominante a Racamesi; la loro presenza nella vita economica, politica e anche cerimoniale del paese sembra farsi, in alcuni delicati momenti, pervasiva. In uno dei comitati-festa – secondo quanto sostenuto in ambienti della Curia di Ossina – si ebbero presenze mafiose e addirittura alcuni dei *leaders* (legati a una o due correnti della DC) sembrano essere stati espressione d'interessi illegali. Membri dei due gruppi mafiosi erano spesso sotto la vara di uno dei due patroni, talvolta salivano (*cchianavano*) sulla stessa, a raccogliere le offerte, o a donare immagini sacre. Spesso erano loro a determinare gli umori della folla, nel corso di una delle due processioni patronali, guidando da sotto la vara il percorso della statua e, dunque, mettendo in atto sfide, provocazioni, dichiarazioni di forza. Le stesse persone, negli stessi anni, *cchianavano* nelle stanze del Comune, si sedevano nell'anticamera di qualche sindaco, marianese o nicolese che fosse, osservavano, controllavano.

La percezione di una situazione particolare nei comitati-festa e nelle parrocchie di Catalfaro – come anche in quella di altri comuni dell'area – era piuttosto forte negli ambienti della Curia vescovile di Ossina. Dalla seconda metà degli anni Ottanta viene inviato come parroco di Santa Maria un giovane sacerdote, colto, di formazione filosofica, e – lo si scoprirà dopo – dotato di un forte senso dell'impegno civico e politico. Dapprima all'interno della sua parrocchia, quindi come parroco unico delle due nemiche chiese di Catalfaro, don Mariano inizia a contrastare i due

“partiti” sia sul piano cerimoniale, sia su quello economico-finanziario. Cerca di controllare, incanalandolo in termini liturgici coerenti con la pastorale diocesana, un insieme ipertrofico di pratiche, gelosamente custodite dai membri dei due gruppi. Nello stesso tempo tenta di porre un freno alle spese dei comitati-festa e chiede di poterne visionare i bilanci reali. Padre Mariano si dichiara oggi consapevole dell’operazione da lui tentata, lasciando intendere l’esistenza di una precisa strategia messa in atto dal vescovo e tesa a interrompere i rapporti tra parrocchie, comitati e interessi politico-mafiosi. È possibile che tale consapevolezza sia maturata nel tempo e che la strategia generale si sia delineata solo attraverso il succedersi degli eventi. Fatto sta che contro padre Mariano – che mette in atto continue e non sempre consapevoli provocazioni cerimoniali – si scatena una lotta accanita, spesso violenta: più volte viene minacciato, almeno due volte picchiato. Ogni momento del complesso cerimoniale liturgico ed extraliturgico che regola l’esistenza della città diviene, per nicolesi e marianesi, occasione per mettere in atto gesti di resistenza. Fino al 1994 la tensione, pur crescente, resta sotto controllo e il parroco, che esercita una notevole influenza sulla parte più giovane della popolazione e che ha avviato un dialogo con alcuni esponenti delle forze politiche di sinistra, conserva una propria autorità.

Nel 1992 il Comune era stato commissariato e lo sarebbe stato fino al 1994, anno delle elezioni amministrative. Nel giugno 1994, queste vengono vinte da un sindaco del PDS e da una giunta formata da giovani, lontani dalle fazioni politico-religiose e vicini proprio a padre Mariano. In paese si dice che l’appoggio da questi fornito al PDS sia stato decisivo nel determinarne la vittoria elettorale. Già dall’aprile di quello stesso anno, però, padre Mariano non era più, di fatto, arciprete di Catalfaro. Nel corso della Settimana Santa del 1994, infatti, si era verificato un ennesimo episodio di esplosione pubblica di fervore religioso che avrebbe portato, nel giro di tre mesi, alla sostituzione del parroco. Don Mariano, oggi lontano da Catalfaro, nel rico-

struire le vicende di quegli anni, ricorda con commozione quei giorni di Passione. Il Giovedì Santo (31 marzo 1994), giorno dedicato alla Processione del Cristo alla Colonna, gestita dalla confraternita del SS. Sacramento di Santa Maria, una folla, composta di marianesi e nicolesi, dopo aver a lungo atteso padre Mariano in piazza di Santa Maria, lo assalì nel corso di una sua predica in chiesa: uomini e donne dell'una e dell'altra fazione iniziarono a fischiarlo, gli sputarono addosso, lo aggredirono. Solo l'intervento dei carabinieri salvò padre Mariano da una sorte ben peggiore. Il giorno dopo, la funzione del Venerdì Santo e la tradizionale *scesa da' cruci* sarebbe stata celebrata dal vecchio parroco di San Nicola, ormai a riposo, che non aveva cessato di esercitare una forte influenza sui suoi ex parrocchiani e che si era sempre opposto alle azioni del suo più giovane successore. Di lì a tre mesi il vescovo avrebbe richiamato in Curia padre Mariano. Quel Giovedì Santo la folla era inferocita perché, per ordine del vescovo, la processione dell'*Ecce Homo* non si sarebbe celebrata. E perché il parroco non aveva potuto, o voluto, mediare e si era comunque opposto all'idea di inscenare un deliberato atto di disubbidienza al vescovo. Al di là delle passioni della piazza, i registi della giornata appaiono i capi dell'una e dell'altra fazione che, anch'essi esasperati dalle provocazioni cerimoniali del parroco, avevano comunque deciso di fargli pagare le indebite intromissioni negli affari economici e politici di Santa Maria e di San Nicola. In un estremo tentativo di fare fronte a una situazione politica esterna e interna sempre più precaria, avevano deciso di spingere sul fuoco della commozione collettiva, suscitata dal divieto di celebrare un momento fondamentale della Settimana Santa. Fu così che, mentre i capi delle due fazioni se ne stavano in disparte, alcuni tra i più facinorosi, o semplicemente tra i più "inferocati di devozione" e fedeli alle proprie tradizioni, tradussero in azione un sentimento comune, eccitato dal divieto cerimoniale.

Nei primi giorni di ottobre dello stesso anno, sei mesi dopo questi eventi, giunsi, per la prima volta, a Catalfaro.

### *Ringraziamenti*

Per aver letto e criticato parti di questo lavoro e per i suggerimenti e le critiche in vari momenti rivoltimi, ringrazio Vito Calabretta, Franco Benigno, Pietro Clemente, Daniel Fabre, Maria Minicuci, Giuseppe Pagnano, Mariano Pavanello, Luigi Piccioni, Giovanni Pizza, Francesco Remotti, Valeria Siniscalchi. Per alcuni suggerimenti bibliografici, discussioni e suggestioni, ringrazio, inoltre, Marco Fincardi, Giancarlo Gentilini, Francesco Faeta, Chiara Franceschini, Michael Herzfeld, Salvatore Tramontana. Ringrazio Luigi Maria Lombardi Satriani per aver accettato questo libro all'interno della collana da lui diretta.

In un diverso contesto, la mia riconoscenza va a tutti gli abitanti di Catalfaro e ai numerosissimi amici, donne e uomini le cui esistenze ho condiviso per tre, indimenticabili, anni. Non posso ricordarli tutti, anche se alcuni di loro sono tra i destinatari della dedica di apertura. Non è possibile, comunque, dimenticare il sindaco, Antonio L.P., e i componenti la giunta comunale; i membri dei comitati-festa del SS. Salvatore e della Madonna della Stella e le signore del vecchio coro della Madonna; l'attuale parroco don Pietro, e il precedente, padre Salvatore. E ancora Carmelo, Concetto, Concetta, Nella, Nello di Santa Maria e Nello di San Nicola, Pina, Umberto, Vito.

Alcuni capitoli di questo volume riprendono, modificandoli in maniera radicale, relazioni a convegni o scritti già pubblicati sotto forma di saggio. L'introduzione riprende il testo della relazione da me presentata al Convegno nazionale dell'AISEA del 2001. Il capitolo primo incorpora il saggio *Faire et défaire les monuments*, in «Terrain», 36, 2001, pp. 97-112, inserendolo in un contesto analitico e in uno spessore etnografico diversi. Il capitolo secondo è una versione radicalmente modificata e ampliata del saggio "Castelli, baroni e altre storie: etnografia della storia in una città della Sicilia orientale", in L. Piasere, F. Viti, a cura, *Antropologia*

*delle tradizioni intellettuali. La Francia e l'Italia*, Roma, CISU. Il capitolo quarto prende spunto da una relazione presentata al convegno “*Il monumento abitato*”, tenutosi a Matera nel luglio del 2000 e organizzato dall'EHESS di Parigi e dall'Università degli Studi della Basilicata.

<sup>1</sup> Cfr. Wolf (1988, 1982), Augé (1992), Gupta, Ferguson (1997a, 1999a e b), Meyer e Geschiere (1999a).

<sup>2</sup> Cfr. Herzfeld (1982, 1987), Handler (1988), Jeudy (1990d), Kapferer (1998), Fabre (2000c).

<sup>3</sup> Cfr. Kapferer (1998), Herzfeld (1992, 1997), Faubion (1993a), Gupta (1994, 1995), Kahn (2000).

<sup>4</sup> Cfr. Wolf (1988, 1990), Fabian (1983), Ortner (1984), Clifford e Marcus (1986), Marcus e Fisher (1986), Herzfeld (1987), Clifford (1988), Strathern (1988), Rosaldo (1989), Amselle (1990), Comaroff e Comaroff (1992), Fabre (1996a), Abélès e Jeudy (1997), Appadurai (1998). Cfr. anche Palumbo (1992, 1997a).

<sup>5</sup> Cfr. Handler (1988), Kapferer (1998), Ortner (1989), Ohnuki-Tierney (1990a), Herzfeld (1991, 1992), Abélès e Rogers (1992), Hastrup (1992a), Kilani (1992), Shryock (1997), Jarman (1997).

<sup>6</sup> Cfr. de Certeau (1990), Herzfeld (1985), Faubion (1993a), Fabian (1996).

<sup>7</sup> Cfr. anche Stewart e Shaw (1994), Goddard, Llobera e Shore (1994), Kertzer (1996), Briggs (1996), Augé (1994), Macdonald (1993, 1997).

<sup>8</sup> Per una critica di simili prospettive, oggi di moda nel campo intellettuale italiano, cfr. Schneider (1998), Palumbo (2001), e Pizza (2002).

<sup>9</sup> Cfr. Bourdieu (1980), Ortner (1984), de Certeau (1990), e Comaroff, Comaroff (1992).

<sup>10</sup> Cfr. Appadurai (1986) per un modello teorico e Siniscalchi (2000) per un esempio di etnografia su un contesto italiano a tale modello ispirata.

<sup>11</sup> Cfr. Marcus (1998) e Palumbo (1991, 1996).

<sup>12</sup> Questi due esempi si legano a problemi teorici affrontati in più capitoli di questo libro (in particolare il terzo) riguardanti i rapporti tra oggetti del patrimonio culturale e attitudini emozionali degli attori, comprese tra l'adesione quasi mistica al potere delle immagini (Freedberg 1991, Gell 1998), volontà destrutturante (profano-fanica, direbbe Lincoln 1989) delle loro forme e azione iconoclasta (Verdery 1999).

<sup>13</sup> Cfr., ad esempio, Farmer (1994) AA.VV. (1995b), Clemente (1995).

<sup>14</sup> Cfr. Nietzsche (1874), Riegel (1903), Simmel (1985), Todorov (1995), Lowenthal (1998). Nell'antropologia italiana, proprio all'interno di un'analisi dei rapporti conflittuali tra cultura di massa, profitto e cultura folklorica, già nel 1973, Lombardi Satriani scriveva: “Il passato in quanto tale non avrebbe alcun titolo per essere privilegiato rispetto al presente; solo in una cultura in cui la paura occupa un posto di primo piano – e la paura è direttamente pro-

porzionale all'intensità con cui si è attuato e si attua il dominio di classe – il passato acquista un carattere sacrale” (1973, p. 114).

<sup>15</sup> Che, completamente ricostruito negli anni Cinquanta dello scorso secolo, rappresenta nella mia testa il luogo, l'oggetto simbolo del ritorno a casa, in una città nella quale non sono nato, né mai sono vissuto, tra la linearità delle forme romaniche, l'apertura al mare greco e la matri-uxorilocalità delle residenze, anche solo immaginarie, delle città pugliesi.

<sup>16</sup> Cfr. Palumbo (1997a).

<sup>17</sup> Per una decostruzione di questi concetti, Amselle e M'Bokolo (1985) e Amselle (1990).

<sup>18</sup> Ringrazio Marco Fincardi per avermi segnalato questo testo.

<sup>19</sup> Cfr. Jeudy (1990a,b), Todorov (1995), Fabre (1996a, 2000c), Abélès e Jeudy (1997).

<sup>20</sup> Penso, ad esempio, agli scritti curati da Isnenghi (1996-1997), a quelli di Bruno Tobia (1998 a,b) o Stefano Cavazza (1996), ma anche a numerosi contributi ai *Lieux de mémoire* di Pierre Nora (1997).

<sup>21</sup> I lavori di Lowenthal, geografo e storico del patrimonio culturale, costituiscono punti di riferimento ormai classici della letteratura.

<sup>22</sup> Più precisamente, dopo avervi soggiornato qualche settimana nel corso del 1994, ho preso casa a Caltafaro nell'aprile del 1995 e vi ho abitato in maniera continuata fino al mese di settembre del 1997. Per effettuare la ricerca ho usufruito di finanziamenti da parte di varie istituzioni, che qui ringrazio: dalla Regione siciliana (Assessorato per i Beni Culturali e Ambientali) per il 1994-1995, dall'Università di Messina (ex 60 per cento), per il 1996-1998, dal MURST (co-finanziamento) per il 1998-1999 e per il 2000-2001.

<sup>23</sup> *Caltafaro*, *Ossina*, *Racamesi* sono pseudonimi. I primi due sono nomi di più antichi insediamenti situati nell'area, mentre l'ultimo è un termine di pura invenzione, formato dalle iniziali delle quattro città capoluogo della Sicilia sud-orientale (*Ragusa*, *Catania*, *Messina* e *Siracusa*) e coniato per indicare una nuova, fittizia, provincia siciliana. Ho inoltre inserito alcune indicazioni errate o fuorvianti, in maniera tale da rendere meno semplici possibili identificazioni. Ho anche scelto di non seguire una linea unica nella citazione delle fonti manoscritte e a stampa. Pur mantenendo lo pseudonimo di Caltafaro anche all'interno dei titoli dei testi a stampa o dei manoscritti, non ho cambiato i nomi dei loro autori, né quelli di alcuni importanti personaggi storici, salvo alcuni casi particolari che avrebbero svelato, molto facilmente e per un gran numero di lettori, la vera identità del centro.

<sup>24</sup> Ricco di acque e di fiumi e al centro di vie pastorali importanti che legavano (e in parte legano) l'area dei Nebrodi al mondo ibleo e questo alla parte centrale e interna dell'isola, il territorio di Caltafaro si prestava ad ospitare l'industria della concia delle pelli. Inoltre in esso cresce spontaneamente il sommacco, pianta dalla quale si ricava il tannino, sostanza indispensabile, fino all'avvento della chimica, per la concia. Il commercio del sommacco e la concia delle pelli hanno quindi costituito, per secoli, la principale fonte di reddito dell'economia locale. Sull'importanza di tale attività e della maestranza a essa legata, cfr. Di Fazio (2001). Sulla confraternita dei pastori, cfr. Renna (1995).

<sup>25</sup> Creatore della fortuna degli Amaldi Taormina fu Salvatore: attivista politico, militante antiborbonico, perseguitato ed esiliato nel corso del Risor-

gimento, avvocato, economista e, dopo l'Unità, professore universitario, deputato al Parlamento, Salvatore, più volte ministro, fu il capostipite di questa importante famiglia che, fornendo nel giro di due generazioni più ministri a diversi governi nazionali, divenne una delle famiglie di maggior prestigio politico-intellettuale d'Italia nel passaggio dal XIX al XX secolo.

<sup>26</sup> "Campanilismo" e "fazionalismo" costituiscono temi classici della riflessione antropologica. Per casi italiani, cfr. Hertz (1994), Silverman (1975), Boissevain (1965), Schneider, Schneider (1976), Magliocco (1993), Sanga (1996). In una prospettiva antropologico-critica si pongono, invece, Signorelli (1994) e Clemente (1997). Classiche, invece, le letture demartiniane (De Martino 1977, pp. 478-481, e Gallini 1997). Da un punto di vista storiografico, Cavazza (1996), Fincardi (1998), Tobia (1998a) per l'Italia contemporanea, Torre (1995) e Benigno (1999) per quella d'epoca moderna. Per la Sicilia, Barone (1987) e, sull'area indagata in questo libro, De Francesco (1992). Da un punto di vista antropologico politico generale Bailey (1975). Fondamentale, infine, è l'analisi del campanilismo nella Francia post rivoluzionaria compiuta da Corbin (1994).

<sup>27</sup> I primi ad adoperare l'espressione verghiana sono alcuni giornalisti locali in cronache che riportano episodi di scontro tra fedeli delle due parrocchie nel corso degli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso.

<sup>28</sup> È questo il caso, ad esempio, di un recente lavoro sulla conflittualità religiosa e politica nella Sicilia d'epoca moderna (Scalisi 2001), nel quale alcune dimensioni connotanti il fenomeno della conflittualità rituale e politica (i modi di dire, immaginare, costruire e oggettivare il passato, le tradizioni, le identità) vengono inevitabilmente sottratte all'analisi. Analoga critica, del resto, potrebbe essere rivolta all'oramai classico lavoro etnografico di Boissevain (1965, pp. 86-90) su Malta.

<sup>29</sup> Ho iniziato ad affrontare il problema dei rapporti tra rituale e conflittualità, tra campo religioso e campo politico, in alcuni scritti (Palumbo 1997b, 2000, 2002, s.d. a, b).

<sup>30</sup> Per una ricostruzione della vicenda della contrapposizione e una presentazione delle strategie narrative proprie di ciascuna delle due fazioni/parrocchie si possono vedere *Sacra Congregazione Concilii sive R.P.D. Giannelli* (1874) e *Sacra Congregazione Concilii sive R.P.D. Jacobo Cattani* (1875).

<sup>31</sup> Cfr. Dufour (1981, 1985), Dufour, Raymond (1992, 1993), e Barone (1998).

<sup>32</sup> Cfr. Anonimo (1785), Pecorari (1789), Migliorini, Damiani (1789-90), Abbotto (1957, s.d.), Scalisi (2001).

<sup>33</sup> In questi stessi anni il fenomeno della contrapposizione fazionale e religiosa viene oggettivato e inserito, attraverso un'opera di folklorizzazione e di occultamento del senso, all'interno di un più generale dibattito politico-intellettuale nazionale. Sono gli anni della novella di Verga (1880), ma analoga operazione viene messa in atto, un ventennio dopo, da Pitré (1899, XLVIII-LVI, pp. 309-361); su Pitré e sulle sue retoriche naturalizzanti, cfr. Triolo (1993).

<sup>34</sup> Gruppi legati alla figura di Vincenzo Natale, prima, e a quella di Salvatore Amaldi Taormina, poi. Per un quadro delle vicende politiche nell'area in questi anni, cfr. De Francesco (1992). Per uno sguardo centrato sul contesto locale, cfr. Natale 1837. Per la conflittualità dei primi decenni del XIX secolo, cfr. Palumbo (2000).

<sup>35</sup> Per una prima descrizione dei fatti dell'8 settembre 1869, si veda «La voce del popolo», 1869; si vedano quindi gli atti a stampa del processo di primo grado tenutosi a Catania nel 1870: Scigliani 1870, Carnazza G. 1870, Carnazza S. 1870, Nicotra 1870, Lombardo Arceri 1870.

<sup>36</sup> Gli eventi accaduti nel corso del rito influenzano la forma che il rito stesso assumerà negli anni successivi. Dal 1869 ai primi anni Settanta del nostro secolo – quando gli Amaldi vendono il palazzo – la statua della Madonna, nella fase terminale della processione, passerà correndo sotto il balcone presso il quale aveva dovuto rendere omaggio alla potente famiglia baronale.

<sup>37</sup> Sulla questione della ripartizione delle terre comunali e sullo scenario politico a essa legato, vedi Di Fazio (1971).

<sup>38</sup> Per una descrizione dei fatti, così come furono percepiti dal vescovo si può vedere Damaso Pio de Bono (1910). Si possono inoltre vedere gli atti del processo conclusosi il 2 giugno 1911, presso il tribunale di Ossina. Un estratto di tali atti processuali è conservato nell'Archivio vicariale di Caltafaro.

<sup>39</sup> La prima amministrazione DC prende il posto di un'amministrazione mista, indipendentista e comunista, eletta nel 1952 e caduta, in anticipo, nel 1955.

<sup>40</sup> Benedetto Amaldi, presidente della Regione, già assessore sotto i governi Milazzo (cfr. Giarrizzo 1987, pp. 625-634; Renda 1987, p. 440), si avviava proprio in quei primi anni Sessanta a un rapido declino politico, del resto anticipato, quasi un decennio prima, in sede locale.

<sup>41</sup> L'espressione è adoperata soprattutto per indicare dinamiche della contrapposizione cerimoniale. È ad esempio frequente che in entrambi i comitati-festa si creino *contrapartiti*, gruppi di uomini che dissentono dal nucleo dominante e che trovano nel complesso rituale festivo continui strumenti per esplicitare e rendere operativo lo scontro di potere.

<sup>42</sup> Per un'utile guida nel dedalo delle correnti della DC siciliana, si veda Pumilia (1998).

<sup>43</sup> Su questi temi, si vedano i due ampi estratti della sentenza di prima istanza del procedimento penale, emessa dal tribunale di Catania il 23 aprile 1997, pubblicati dalla rivista «Città d'Utopia» (n. 23, 1997, pp. 20-22, e n. 24, 1997, pp. 48-55). Sul clima catanese degli anni Settanta e Ottanta, si vedano Fava (1991) e Arlacchi (1992, 1996).

<sup>44</sup> Si tratta di letture locali, spesso di parte, che sembrerebbero far pensare a un grado piuttosto alto di articolazione e di organizzazione territoriale di Cosa Nostra catanese in quegli anni. Dato, questo, sul quale solo alcune recenti indagini giudiziarie sembrano iniziare a fare luce.

# IL SENSO DELLA STORIA

*Saperi diffusi  
e patrimonializzazione del passato*

*A cura di*  
**ANNA IUSO**

CISU

Il CISU collabora con l'ANVUR  
per la valutazione del sistema universitario e della Ricerca

Tutti i diritti sono riservati.

Questo volume non può essere riprodotto, archiviato o trasmesso, intero o in parte, in qualunque modo (digitale, elettronico, ottico, meccanico o registrato).

Le fotocopie per uso personale del lettore sono consentite nei limiti del 15% di ciascun volume solo dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4 della legge 22 aprile 1941 n. 633 e in base all'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, Confartigianato, CASA, CLAAI, Confcommercio, Confesercenti il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni per uso differente da quello personale, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, necessitano dell'autorizzazione scritta dell'Editore.

ISBN 978-88-7975-674-7

2018 © CISU Centro d'Informazione e Stampa Universitaria  
di Colamartini Enzo s.a.s.  
Viale Ippocrate, 97 – 00161 Roma  
Tel. 06491474 – Fax 064450613  
E-mail: [info@cisu.it](mailto:info@cisu.it)  
Internet: [www.cisu.it](http://www.cisu.it)



## **Antropologia del Patrimonio**

*Collana diretta da Alessandro Simonicca*

*Comitato Scientifico:*

Roberta Bonetti (Università di Bologna), Alessandra Broccoli (Sapienza Università di Roma), Pietro Clemente (Università di Firenze), Francesca Gallo (Sapienza Università di Roma), Gaia Salvatori (Seconda Università di Napoli), Claudio Zambianchi (Sapienza Università di Roma), Stefania Zuliani (Università di Salerno)

COLLANA SOGGETTA A PEER REVIEW

ANNIBALE È PASSATO DA QUI.  
LA (RI)COSTRUZIONE DEL PASSATO  
TRA ARCHEOLOGIA E STORIA LOCALE

*Fulvio Cozza*

**Premessa**

Come tutti i bambini di Peticaro attendevo il pulmino che, durante il periodo delle scuole medie, conduceva dalla frazione al borgo di Umbriatico, comune di allevatori arroccato sulle pendici della Sila crotonese di circa 700 abitanti. Percorrevamo il tortuoso tragitto tra i dirupi sfiorando i ruderi del monte Tigano, infine attraversavamo il ponte, unica via di accesso rotabile ad Umbriatico. A quel punto era uno sciamare per i vicoli stretti e desolati del paese in cerca delle prime esperienze adulte. Ciò che caratterizzava la vita di noi giovanissimi era anche l'accesa rivalità tra “quelli di Umbriatico” e noi della frazione di Peticaro. Ci si azzuffava praticamente tutti i giorni, prima e dopo le ore scolastiche.

Quelli di Umbriatico prendevano in giro noi di Peticaro chiamandoci “*muntagnari*” (montanari), “*peddizzuni*” (letteralmente: “coloro che si vestono di pelli”), “*serbaggi*” (selvaggi) e dopo l'invasione dell'Afghanistan nel 2001 “*talebani*”. Noi di Peticaro rispondevamo prendendocela con il carattere particolarmente isolato di Umbriatico e dei suoi abitanti: “*stapiti stritti cume 'ntri casciotte*” (state stretti come stipati in una cassetta). A quel punto i ragazzi di Umbriatico ci sbattevano in faccia un dato incontestabile: “*a Peticaru 'un c'è nenti, a 'Briaticu avimu tuttu*” (a Peticaro non c'è niente, a Umbriatico abbiamo tutto), e cominciava il vertiginoso elenco dei monumenti e della storia di Umbriatico: le chiese, i ponti, il palazzo del comune...

“*'Briaticu è a capitale. 'Briaticu è u paisi 'cchiu viecchiu*” (Umbriatico è la capitale. Umbriatico è il più vecchio).

Poiché la mia famiglia paterna era interamente nata e cresciuta a Umbriatico, l'antichità del paese cominciò ad affascinarmi molto, specialmente quando mi fu raccontato che i ruderi che si vedevano lungo la strada, esattamente sul monte Tigano, erano le vestigia della fortezza

costruita da Annibale all'epoca della sua alleanza con la città di Bristacia, ovvero l'antica Umbriatico.

Fu proprio in quel periodo che cercando di saperne di più mi imbattei in un volumetto intitolato *Sintesi della Storia di Umbriatico*, scritto da Giovanni Giuranna insieme alla poetessa arbëreshë Ofelia Giudicissi (1977), che voleva essere un resoconto “degli studi storici di Giovanni Giuranna, pubblicati nella Rivista «Studi Meridionali» tra il 1969 e il 1971. Altri dati sono stati ricavati da numerosi documenti esistenti nell'Archivio Giuranna (Giuranna, Giudicissi, 1977, p. 1).

Una volta trasferitomi a Roma, appena adolescente, attraversai un periodo piuttosto problematico per via della mia origine provinciale, ben presente nell'immaginario dei miei coetanei romani che in classe, senza alcuna malizia, tessevano le lodi di una Calabria dalla quale arrivavano esclusivamente personaggi buffi, con l'acca aspirata e qualche leccornia piccante nel pacco rigorosamente di cartone.

A quel tempo tutto ciò mi amareggiava molto. Trovai quindi conforto nella storia della mia regione e iniziai a ricercare informazioni sulla Calabria antica, e specialmente sull'antica città di Bristacia, ovviamente partendo dai rimandi bibliografici di Giovanni Giuranna. Cercai tracce della gloriosa cittadina magnogreca in Strabone, Tito Livio e Polibio; ma la città di Bistacia non veniva mai menzionata.

A scuola, durante le lezioni di storia, attesi con trepidazione il momento del riscatto e del riconoscimento conferito dal capitolo sulla Magna Grecia, ma rimasi piuttosto deluso quando il tutto fu risolto da un brevissimo accenno, che rapidamente cedette il passo alle vicende della storia romana.

Che fine aveva fatto Pitagora che proprio a Crotone aveva inventato il termine “filosofia”? Che ne era stato della straordinaria fertilità e opulenza di Sibari? E di Milone, l'atleta più forte dei giochi olimpici antichi? A nessuno importava che Strabone (VI, I, 12) avesse scritto: “l'ultimo dei Crotoniati vale il primo dei Greci”.

Col passare degli anni non ebbi più modo di pensare a Bristacia e alle svariate vicende storiografiche narrate da Giovanni Giuranna. Finché, nell'ambito di un rinnovato interesse etnografico per l'archeologia, rimisi mano ai diversi articoli che avevo conservato e mi accorsi di un aspetto che prima non avevo notato.

La letteratura sull'antica Umbriatico era attraversata da un lacerante conflitto che contrapponeva la prospettiva di Giovanni Giuranna a

quelle di tanti altri studiosi, dalle righe dei quali il nome Giuranna era spesso accompagnato dall'aggettivo "fantasioso". Se Giuranna affastellava un volume impressionante di fatti che dimostravano la matrice quantomeno magnogreca di Umbriatico, gli altri convenivano invece nell'indicare l'origine di Umbriatico nell'assai più recente avamposto militare bizantino di *Euriaton*, databile tra il X e il secolo XI d.C.

Ma ciò che mi colpì più di tutto fu la datazione dei ruderi della cosiddetta fortezza di Annibale che nelle pagine degli archeologi diventavano improvvisamente delle costruzioni tardo medievali, forse addirittura della prima età moderna, ma certamente non antiche. La fortezza di Annibale a Umbriatico dunque non era mai esistita, così come non era mai esistita la città di Bristacia?!

Come giovane ricercatore ormai saldamente inserito e appaesato nella capitale ho letto e approvato le sensate (ri)costruzioni degli archeologi sulla "vera" storia di Umbriatico, ma ho avvertito una nota di dispiacere vedendo svanire tutto un mondo che, seppur evidentemente "fantasioso", aveva comunque dato senso a una parte della mia vita e ad alcune mie precise esigenze biografiche.

Scrivendo questo saggio nella duplice veste di antropologo e di indigeno, la mia situazione si complica ulteriormente. Quale (ri)costruzione per tracce prediligere in modo da discernere il carattere delle diverse (ri)costruzioni? Quella "scientifica" o quella "indigena"? Mi sembra che ambedue si caratterizzino per una sensatezza che le rende, a loro modo e nel loro contesto, vivide e opportune. Certo è che se dovessi sceglierne una per il grado emotivo, quella di Giuranna sarebbe la mia prediletta, giacché quando vedo le mura di Tigano non posso che immaginare il volto truce e malinconico del più abile condottiero del mondo antico che scruta la costa crotonese nella vana attesa di rinforzi da Cartagine.

Benché io senta di avere diverse cose in comune con Giuranna, a cominciare dall'aver lasciato in età precoce il paese natale, non credo di poter condividere l'orizzonte culturale di un uomo nato a Umbriatico cento anni prima di me. Quello che però penso di condividere con lui è il portato emotivo conferito dalle vicende della storia, la plasticità con la quale determinati "siti" possono essere (ri)abitati e (ri)significati (Fabre, Iuso, 2010). Da questa prospettiva le ricostruzioni storiche diventano l'arena nella quale ognuno può giocare il proprio posto nel mondo (Candau, 2002).

Ho deciso così di cimentarmi in una sorta di opera di traduzione tentando di descrivere la poiesi storiografica del mio illustre compaesano, adoperando la sua “lingua biforcuta”,<sup>1</sup> al fine di superare le accuse che fanno delle sue (ri)costruzioni delle semplici “invenzioni” e “fantasie”.

Non spetta a me giudicare il grado di affidabilità e veridicità del suo lavoro. Al contrario, tenterò di osservare il suo modo di procedere, i dispositivi utilizzati, la riserva di significati ai quali attinge e il suo caratteristico modo di essere l’archeologo bracconiere di Umbriatico, erede dell’antica città magnogreca di Bristacia.

## 1. Tracce di sé

Giovanni Giuranna nasce nel 1899 a Umbriatico da un ramo cadetto della locale famiglia baronale. Della sua infanzia si sa molto poco, certo è che superata l’adolescenza il nostro Giovanni vive l’esperienza della Grande Guerra arruolato in un corpo ausiliario dell’esercito americano trascorrendo gli anni del conflitto negli Stati Uniti, più precisamente tra il Texas e la Louisiana.<sup>2</sup>

Tornato in Italia, Giuranna trascorre gli anni del Ventennio tra Umbriatico e Roma. Durante questo periodo si sposa e consegue il diploma di insegnante, che gli vale il posto di maestro elementare nella scuola aperta ad Umbriatico per l’occasione. La fine del Regno d’Italia, il passaggio alla Repubblica e la conseguente cessazione della validità dei titoli nobiliari trasformano improvvisamente la famiglia dei baroni Giuranna in una “comune” famiglia alto borghese di impiegati statali e liberi professionisti che si trasferiscono in massa da Umbriatico a Roma.

L’unico discendente dei Giuranna che resta a Umbriatico è il nostro Giovanni. Egli ha abbandonato il posizionamento marginale del ramo cadetto in favore di un ruolo di prestigio quale quello dell’ultimo rappresentante di una stirpe che ha lasciato nel paese tracce importanti

<sup>1</sup> Mi riferisco alla definizione di Padiglione (2008, p. 89-92) circa quella particolare modalità di fare etnografia che invita il ricercatore alla riflessività e alla negoziazione di un punto di vista tra la prospettiva “emica” e quella “etica”.

<sup>2</sup> Egli stesso descriverà la vita negli *States* come un’esperienza rivelatrice per l’elaborazione di un progetto politico utopistico di stampo cattolico e ruralista destinato a riscattare dalla miseria le aree più povere (Giuranna, 1948), che costituisce un tema ricorrente in tutta la sua opera.

della propria presenza: dalle numerose vicende e aneddoti che circolano ancora oggi sulla bocca dei più anziani alla residenza di famiglia, divenuta sede del Comune di Umbriatico. Sfortunatamente i titoli nobiliari dei Giuranna sono divenuti carta straccia, ma dal copioso archivio di famiglia egli può continuare ad attingere notizie sui suoi avi da ostentare e narrare sul palcoscenico esclusivo di piazza Vittorio Veneto a Umbriatico:

*Ara chiazza sempre s'avantava i di baruni Giuranna ca avianu fattu 'Briaticu, ca l'avianu dominatu. E cuntava tutti i fatti i di baruni, ca avianu cumbattutu... Iddu avia i libri, i libri vecchi i di baruni. Leiva chiddi libri e cuntava a storia. Pu 'u sa chi facia? Cuntava 'na canzuna ari quatrariiddi: "cudduri cudduruni, suttu u palazzu i du baruni. Si 'u baruni cada malatu, 'Briaticu è ruvinatu". Ca dicìa che i baruni l'avianu fattu 'Briaticu.*<sup>3</sup>

Significativamente, è proprio in questo momento che comincia l'epopea storiografica di Giovanni Giuranna.<sup>4</sup> Nella veste di paladino della storia di Umbriatico egli può tornare a essere protagonista come lo sono stati i suoi nobili predecessori, secondo un modo di fare tipico di coloro che Tachot e Gruzinski (2001) hanno definito *passseurs culturels*, figure marginali che traducono e tradiscono, aprono ponti tra diversi mondi culturali; personaggi spesso reduci da viaggi in luoghi lontani da dove hanno acquisito una forma di capitale distintivo con il quale (ri)posizionarsi (ri)guardando con occhi diversi identità, tradizioni e memorie che tramite la loro opera (ri)prendono vita (Ciarcia, 2011; Aria, Favole, 2010; Aria, 2007).

L'impresa di Giuranna assume i contorni di un percorso esistenziale che trova la sua ragione d'essere e la sua efficacia nel (ri)conoscimento pubblico delle vicende del suo paese che sono poi, per la stragrande maggioranza, il resoconto delle vicende della sua famiglia.

<sup>3</sup> "Si vantava sempre nella piazza di Umbriatico dei baroni Giuranna che avevano fatto Umbriatico. Lo avevano dominato. Raccontava tutti i fatti dei baroni che avevano combattuto. Lui aveva dei libri vecchi appartenuti ai baroni. Lui leggeva quei libri e raccontava la storia. Poi, sai che faceva? Cantava una filastrocca ai bambini: 'Giro giro tondo, sotto il palazzo del barone. Se il barone cade ammalato, Umbriatico è rovinato!' Diceva che i baroni avevano fatto Umbriatico". Intervista a Domenico Cozza, 83 anni.

<sup>4</sup> Per tutta la sua produzione storica e archeologica su Umbriatico si veda Giuranna (1955, 1969a, 1969b, 1969c, 1970a, 1970b, 1970c, 1970d, 1971a, 1971b, 1972, 1974), Giuranna, Giudicissi (1977).

La storia di Umbriatico è legata a questa famiglia sin dal secolo XIV e in questa storia vi figura come protagonista. Il capostipite fu un crociato che, tornando dalla Terra Santa dove aveva combattuto per la liberazione di Gerusalemme, attraversando la Calabria venne ospitato dal Conte Ruffo. Questi, venuto a conoscenza della sua personalità e delle sue bravure e che si chiamava Jacobus de Juranna de Navarra, Spagna [gli offrì un feudo vicino Umbriatico]. Di questa famiglia a Umbriatico non v'è rimasto nessuno tranne Giovanni Giuranna [...] questi è anche autore della storia di Umbriatico pubblicata in parte sulla Rivista "Studi Meridionali", Roma, che ha portato questo lembo sperduto d'Italia al più *vasto livello storico sia per la civiltà che per l'importanza* (Giuranna, Giudicissi, 1977, p. 14-15, corsivo mio).

Il ruolo chiave è svolto proprio dalla pratica archeologica e storica, con tutto il caratteristico modo di costruire, collegare, proiettare, esterezare e certificare i resti del passato (Hamilakis, 2007).

Giuranna riscatta Umbriatico attraverso la (ri)scoperta e la (ri)costruzione della storia del paese, mentre la veste di storico-archeologo gli consente di (ri)connettersi all'*ethos* dei baroni Giuranna (Candau, 2002). Baroni che, come egli stesso amava ripetere, "hanno fatto Umbriatico". Proprio come i suoi predecessori, il nostro Giovanni può lasciare traccia del suo passaggio nel panorama storico e monumentale del paese.<sup>5</sup>

Come molti *passseurs* Giuranna dimostra la capacità di padroneggiare linguaggi diversi ma soprattutto una tecnica e una sorta di "senso archeologico" attraverso il quale guadagnare posizioni di rilievo all'interno di circuiti più riconosciuti (Herzfeld, 1997). È certamente questo il caso della sua collaborazione continua alla rivista romana Studi Meridionali, dove comparirà tra il 1969 e il 1974 la storia di Umbriatico dalle origini magnogreche al brigantaggio post unitario.

Nelle pagine successive tenterò di mostrare come egli abbia "occhi diversi" e sappia dove e cosa guardare per sfruttare le risorse polimorfe

<sup>5</sup> Degno di nota il tentativo di Giuranna di conferire vividezza alle sue scoperte archeologiche attraverso un romanzo pubblicato nel 1954, ambientato a Umbriatico durante i moti della Repubblica Partenopea del 1799 ma con continui richiami alla Magna Grecia e ad Annibale. Come traccia di questo passato vanno interpretate l'instestazione di due strade come Corso Bristacia e Vico Milone, le sculture in cemento plasmate proprio da Giuranna e posizionate all'esterno e all'interno del palazzo comunale, nonché la "capsula del tempo" recante la firma di Giuranna e depositata sotto il monumento ai caduti cittadini costruito per interessamento di un ex parroco e dello stesso Giuranna. Ancora una volta egli si mostra abilissimo nel costruire e nell'abitare dispositivi mnemonici, monumentali e basati sulla trasmissione scritta (Fabre, Iuso, 2010; Goody, 2002; Boyarin, 1994).

che gli si parano davanti; non senza aver prima speso qualche parola sulla nozione di “traccia”, che ritengo fondamentale nella riflessione sui processi di (ri)costruzione del ricordo e del passato.<sup>6</sup>

Per il contesto in cui opera Giuranna mi sembra importante sottolineare che le tracce possono dotarsi di una caratteristica *vividezza* conferita proprio dalla loro ambiguità (ri)costruttiva che al tempo stesso testimonia e nasconde una grandezza; e la pratica archeologico-storiografica di Giuranna si configura come la ricucitura di una frattura tra ieri e oggi, tra tempo dello splendore e tempo dell’abbandono, tra ciò che è nascosto e ciò che va portato alla luce e va reso noto.

Mi sembra assai fruttuoso ripensare all’archeologia come qualcosa che può essere sottoposta a un uso sociale (Iuso, 2013; Bensa, Fabre, 2001; Gallerano, 1995), un sapere che abita ed è abitato dagli individui, ovvero un insieme di tecniche, strumenti e valori che vengono poi organizzati dalle soggettività sulla base di precise esigenze “personali”, a loro volta risultato di un *habitus* (Bourdieu, 2001).

La tentata patrimonializzazione di Bristacia<sup>7</sup> si aggancia a un’epoca nella quale il blasone dell’archeologo coincideva con l’appartenenza all’alta borghesia colta e spesso di origine aristocratica che, proprio in quegli anni, si distingueva localmente per il tentativo di “riportare alla vita” lo splendore della Magna Grecia (Barbanera, Celia, 2015; Settis, Parra, 2005). Il caso di Giuranna conferma ancora una volta la forza immaginifica impressa dalla pratica archeologica (Iuso, 2013) e il peso

<sup>6</sup> È celebre la riflessione sul contatto con la “pura storicità” proposta da Lévi-Strauss (2010) circa gli oggetti testimoni del passato. Dal canto suo Ricoeur ha definito la traccia la “*significanza* di un passato compiuto che pure resta preservato nelle sue vestigia” (1988, p. 184, corsivo dell’autore). Da una prospettiva simile ha preso le mosse Kilani (1994, 1998) per l’illustrazione etnografica di un analogo processo di negoziazione e interpretazione del passato inestricabilmente connesso alla gestione e allo sfruttamento della terra. Sul binomio terra/memoria si veda tra tanti: Palumbo (2009); Aria (2007); Pavanello (2007), oltre al classico volume di Halbwachs (1988). In una prospettiva storiografica si veda Ginzburg (2000, 2015).

<sup>7</sup> Il tentativo di Giuranna non è mai riuscito a tradursi in un processo di patrimonializzazione istituzionalizzato sia perché egli ha operato in anticipo rispetto alla febbre patrimoniale (Hartog, 2007), sia perché il sapere scientifico ha sempre rifiutato le sue proposte. Per quanto riguarda Umbriatico, oggi il paese è coinvolto in diversi progetti di patrimonializzazione che fanno perno sulla “classica” (ri)scoperta e (ri)valorizzazione delle “tradizioni” contadine e pastorali. Prima fra tutte la patrimonializzazione della vacca di *razza nostrale* (Podolica) giacché Umbriatico si dice essere il comune calabrese con il più alto tasso di possesso di bestiame pro capite.

che determinati saperi scientifici possono avere sulle politiche dello spazio e del tempo; invita inoltre a riflettere sulle ripercussioni esercitate dalle politiche dei beni archeologici, nonché sui modi di organizzarle o fronteggiarle prodotte dagli individui nei contesti locali.

## 2. (Ri)costruire storie

Per certi versi la storia di Bristacia comincia nel VII secolo a.C. quando la colonizzazione ellenica delle coste italiche diede vita ad un'epoca di splendore testimoniato dalla nascita del mito della *Magna Grecia* (Settis, Parra, 2005; Settis, 1988).

Sull'onda di una passione per il mondo classico la Magna Grecia visse una nuova stagione di interesse a partire dal Cinquecento, soprattutto ad opera di alcuni eruditi; ma il ruolo di connettore con le origini magnogreche dei calabresi spetta certamente a Paolo Orsi, uno dei fondatori dell'archeologia italiana (Barbanera, 2015). Il suo operato non si limita agli scavi: egli si fa promotore di un movimento culturale che si avvale di tanti altri intellettuali meridionali e meridionalisti. Il loro preciso intento è quello di riscattare la coscienza storica e culturale della regione più depressa del Regno, e l'archeologia è pensata come la paladina di questo processo tanto che Orsi si spende affinché la disciplina assuma un riconoscimento statale e un carattere burocratizzato.<sup>8</sup>

In Calabria, Orsi porta alla luce le vestigia di antiche e celebri città della Magna Grecia come Locri, Caulonia o il santuario di Hera Lacinia a Capo Colonna, mentre nell'area del cirotano individua i resti del tempio di Apollo Aleo dell'antica Krimisa, il luogo dove l'eroe omerico Filottete aveva fatto consacrare il suo arco e le sue frecce (Barbanera, Celia, 2015; Settis, 1988).

Per uno come Giuranna la scoperta di Orsi rappresenta un vero e proprio smacco al prestigio di Umbriatico, storico paese rivale di Cirò, ma è al tempo stesso un'esperienza dalla quale imparare. Tra il 1948 e il 1949, agli albori della storia repubblicana italiana, i lavori di ristrutturazione dell'ex cattedrale di Umbriatico fanno affiorare due reperti

<sup>8</sup> Per un profilo biografico, una panoramica sull'operato di Paolo Orsi e su quella stagione di scoperte archeologiche in Calabria si vedano almeno Barbanera, 2015; Barbanera, Celia, 2015; Medaglia, 2010; Settis, Parra, 2005; AA.VV., 1988; Settis, 1988.

destinati a scatenare un acceso dibattito. Si tratta di un'iscrizione in greco bizantino che commemora la costruzione di un tempio (probabilmente VII-VIII secolo d.C.) e un mattone bollato in greco databile al II secolo a.C. recante i nomi di una coppia di magistrati appartenuti alla vicina città di Petelia, oggi Strongoli. Tranne Giuranna, tutti gli archeologi e gli studiosi sono concordi nel leggere la presenza di questi elementi antichi in opere più tarde come esempi di riuso di materiali di spoliazione; dunque il mattone dei due magistrati sarebbe stato prelevato dalle rovine della Petelia romana e portato a Umbriatico in occasione della costruzione della chiesa in epoca bizantina.<sup>9</sup>

Il mattone bollato per Giuranna è invece la traccia da mettere in corrispondenza con Stefano di Bisanzio, unico autore antico a citare il toponimo Bristacia. Giuranna non si cura che il geografo bizantino scrivesse quasi mille anni dopo l'epoca della presunta vita della città, e da qui prende le mosse per (ri)costruire la storia magnogreca di Umbriatico.

La cripta della Cattedrale di Umbriatico è la platea del tempio pagano di Bristacia (sec. VII-VI a.C.). Attualmente conta dodici colonne oltre ai muri perimetrali; in origine era certamente composta di non meno di 36. Il maggior numero di colonne è di stile dorico, le altre sono ioniche a tortiglione; le mancanti sono state formate con frammenti di colonne doriche, con aggiunta di mattoni greci, arrotondati per formare l'intero colonnato che sorregge, unitamente ai muri perimetrali, il transetto della Cattedrale. Al tempio pagano si accedeva da tutti i lati perché esso era posto su un masso di sabbia compatta, nel centro dell'acropoli secondo la maniera greca (Giuranna, Giudicissi, 1977, p. 6-7).

L'origine magnogreca di Umbriatico sarebbe confermata anche dal particolare toponimo del rione *Milò* che porterebbe con sé il ricordo del leggendario Milone di Crotone autentico *recordman* dei giochi olimpici antichi con 7 vittorie nella lotta nonché condottiero nelle fila dell'esercito crotoniate.

<sup>9</sup> In merito a questi mattoni bollati: «A Santa Severina e ad Umbriatico, dunque, a prescindere dalla marchiatura, mattoni romani di modulo e fattura costanti furono utilizzati in gran numero dai costruttori di chiese bizantini e normanni, con la differenza, però, niente affatto insignificante sul piano cronologico, che i primi li adoperarono come mero materiale da costruzione, mentre i secondi, pur inserendosi per scelta nel solco della tradizione costruttiva precedente, li misero in opera volutamente in posizioni tali da enfatizzare la presenza a fini ideologici, come dimostrano in modo esemplare gli archi e la cripta della ex cattedrale di Umbriatico» (Corrado, 2012, p. 152). Si veda anche Medaglia, 2010, Russo, 1962.

[Il rione Milò è un] antichissimo rione dell'abitato di Umbriatico, la cui denominazione si vuol far risalire all'atleta Milone, vincitori e dei Sibariti alla Battaglia del Trionto (510 a.C.), o perché sia nato proprio ad Umbriatico (allora Bristacia), o perché da qui abbia ricevuto importanti rinforzi militari (Giuranna, 1969a, p. 155).

Una volta sancita l'origine magnogreca di Bristacia, Giuranna volge la sua opera di (ri)costruzione ai ruderi del monte Tigano. Il ritrovamento di una necropoli sulle pendici di Tigano viene connesso al leggendario tesoro incantato che sarebbe stato celato in una grotta del medesimo monte. Ben presto il Tigano diviene il teatro della grande storia antica, il tesoro diviene bottino di guerra, il re della leggenda si trasforma nel celebre generale cartaginese Annibale Barca (Giuranna, Giudicissi, 1977; Giuranna, 1969b). Ciò che colpisce di questa (ri)costruzione storiografica è il modo di muoversi in uno spazio liminale tra l'ufficiale e l'ufficioso (Herzfeld, 1997), tra uno sguardo "istituzionale" e uno "indigeno" (Padiglione, 2008). Per usare il linguaggio degli studiosi avverarsi egli si muove tra l'ambito "storico" e quello "fantasioso".

Sul monte Tigano si vuole che sia esistito un re (Annibale venne scambiato per re) il quale, per custodire il suo tesoro, decise di nascondere in una delle tante grotte e "legarlo" col sacrificare un'esistenza. Chiamato un pastore bruzio di nome Fabrizio (Frabbrizzo) gli venne chiesto se intendeva custodire il tesoro e, alla risposta affermativa, venne ucciso e seppellito unitamente al tesoro. La leggenda è anche riportata da qualche autore perché ha un fondo di verità quale quello di essere stata la fortezza di Annibale Barca contro Roma e che gli oggetti di valore che razzò nelle città avverse, effettivamente nascose in detta fortezza. Non è possibile poi che questi abbia potuto trasportare a Cartagine tutto, in quanto la sua partenza fu improvvisa non appena venne richiesto il suo aiuto perché la patria era in pericolo, assediata dai romani (Giuranna, Giudicissi, 1977, p. 22).

Giuranna fa braccaggio in un campo caratterizzato da un altissimo capitale culturale e istituzionale, e in questo senso è emblematico il suo modo di manipolare i sistemi di validazione "scientifici" e il suo modo di (ri)vivificare le strutture murarie sul monte Tigano. Nella stessa frase è prima capace di sottolineare la possanza delle mura e dopo di spiegarne l'approssimazione del loro stato con la "frettolosità" della loro costruzione.

Lungo i fianchi [del monte Tigano ci sono] frammenti di arditissime ed antichissime mura di fortificazione (alt. media mt. 6,70; larghezza oltre un metro), che giungono fino alla vetta del monte, nel centro del

quale si trova un grande serbatoio di acqua di epoca romana accanto a pochi ruderi superstiti della medesima epoca [...] i grandiosi ruderi rivelano ancora oggi la fretolosità con cui vennero elevati proprio a scopo di fortificazione immediata. I numerosi resti umani ritrovati ammassati in varie fosse a pochi metri di distanza dall'esterno di quelle mura e messi allo scoperto durante i lavori di apertura della strada rotabile, confermano che molti uomini caddero uccisi prima che Bristacia cadesse in mano dei Romani al tempo delle guerre annibaliche (Giuranna, 1969a, p. 149).

La medesima capacità manipolativa è dimostrata con le fonti scritte. Per narrare le vicende della Guerra Punica che hanno interessato Bristacia si aggancia a tutti quei passi nei quali Livio riferisce di avvenimenti verificatisi in zone imprecisate nei dintorni di Crotone “*agro Crotoniensi*” (Livio, XXIX, 36) o nella provincia del Bruzio, “*agro bruttio*” (Livio, XV, 1).<sup>10</sup> Si tratta di un'area vastissima che oggi comprenderebbe una fascia di territorio che va dalla Basilicata meridionale fino a parte della provincia di Reggio Calabria, tuttavia Giuranna non fatica a individuarla come il territorio dell'antica città di Bristacia.

Mentre si trovava nella fortezza di Bristacia, l'esercito Punico, nel 213 a.C., dovette affrontare un esercito irregolare, raccolto da L. Pomponio che fu messo in fuga (Livio, XXV, 1). La fortezza di Bristacia si rivelava imprendibile e sicura. Da Bristacia, nella primavera del 208 a.C. si mosse Annibale per tendere insidie, tra il colle di Petelia ed il mare, ai soldati di Claudio Flammine, che scendeva con due legioni da Taranto, per portare rinforzi alle truppe che assediavano Locri. I Romani ebbero 2000 morti e 1500 dei loro caddero prigionieri. Da qui [da Bristacia] mosse Annibale (Livio, XXIX-6), nell'estate del 205 a.C., per correre in soccorso di Amilcare assediato in Locri dal pretore Pleminio. Qui [a Bristacia] ritornò Annibale dopo la caduta di Locri (Livio, XXIX, 36). Da qui si mosse contro le truppe di Sempronio nel 204 a.C. e le sconfisse tra il territorio di Bristacia e quello di Crotone (Livio, XXIX, 36). Né si può pensare che le truppe di Annibale si potessero trovare acquisite in un altro luogo che Bristacia (Giuranna, 1969b, p. 290).

### 3. Il genio del luogo

L'Umbriatico in cui vive Giuranna, come molti altri paesi dell'arco silano crotonese, è un villaggio di *vaccari* e *crapari*, lontano dalle vie

<sup>10</sup> Per le Storie di Tito Livio si vedano le edizioni Rizzoli della *Storia di Roma dalla sua fondazione*.

di comunicazione, senza scuole superiori, che sta conoscendo un lento ma inesorabile spopolamento a causa dell'emigrazione. Il racconto storiografico di Giuranna riflette questo processo:

Non era facile per Umbriatico, a causa della sua posizione, che come scrisse l'Ughelli (IX-740) «*in rupe quadam, quae horrendis precipitiis munita atque inaccessa*» e che suggerì al Pacichelli quella sua descrizione rimasta celebre: «Umbriatico, in rupe di malagevole accesso e di poco grata dimora fra sentieri di precipizio e di spavento... si scorge piantata», riprendere il suo ritmo di progresso civile, ogni volta che cause esterne o naturali sembravano averlo definitivamente compromesso (Giuranna, 1969a, p. 151, corsivo dell'Autore).

A partire dal dopoguerra la città di Crotone rappresenta la meta più gettonata per chiunque voglia abbandonare la propria casa, come si dice da queste parti, «*'ntra i tempi i 'Briaticu*» (tra i dirupi di Umbriatico); per svincolarsi dalla pastorizia, per fare da operaio, per studiare o per svolgere le professioni liberali.<sup>11</sup> Il sogno di costruire la «Milano del Sud» viene alimentato da un flusso continuo di *paisani* che a Crotone si dice: «*puzzanu i focuni*», cioè sono impregnati del cattivo odore del caminetto, segnale evidente della loro condizione contadina.

Leggendo la descrizione geografica di quest'area al tempo della Magna Grecia fatta da Giuranna ci si trova innanzi a un quadro che ha i medesimi equilibri e le medesime tensioni della realtà che ho appena descritto. Giuranna individua le prime manifestazioni del disprezzo nutrito dai crotonesi verso le genti di Umbriatico:

In epoca magno-greca la città [di Bristacia] fece parte [del] territorio della Repubblica Crotoniate [...] Secondo quanto si può desumere da Erodoto (V, 45), dopo la vittoria sui sibariti (anno 510 a.C.) e la distruzione di Sibari, parte del territorio di Bristacia sarebbe stato regalato dai Crotoniati a Callia in cambio dell'aiuto vittorioso prestato. Si può pensare anzi che questa sia stata una delle cause remote del feroce antagonismo fra Bristacia e Crotone, che nei secoli successivi doveva avere così drammatiche e clamorose manifestazioni (Giuranna, 1969b, p. 287-288, corsivo mio).

L'antagonismo tra Crotone e Bristacia di cui parla Giuranna è fondato su un riconoscimento negato e sull'inganno. Invece di dimostrare

<sup>11</sup> La città di Crotone conosce, tra il 1951 e il 1961, un incremento del 35,4 % della popolazione con un aumento di circa il 70% delle nuove abitazioni (Cersosimo, 1992). Si tratta di un'espansione unica nel panorama regionale, confermato dalla crescita del settore produttivo che nel 1971 diventò il più grande polo industriale della Calabria, in contemporanea al superamento della soglia dei 50mila abitanti della città (Ceraudo, 1992).

apprezzamento per l'aiuto fornito dai guerrieri di Bristacia, i crotoniati smembrano e impoveriscono il territorio della *polis*. È il medesimo processo che Giuranna individua nelle vicende relative alla Seconda Guerra Punica e al passaggio di Annibale.

L'atteggiamento dei Romani, dopo [la guerra contro Pirro] non fu né equanime né giusto, perché essi, blandi, quasi amichevoli, verso le città italiote delle coste, furono severi, spesso spietati, nei confronti delle città dell'interno, il cui territorio fu in gran parte dichiarato *ager publicus*. [All'epoca della Seconda Guerra Punica] Assai attivi in questa alleanza [con i cartaginesi] dovettero essere gli abitanti di Bristacia, che vedevano vicina la riconquista dell'agognata libertà politica ed anche la possibilità di vendicare vecchie ingiurie, vere o presunte, nei confronti delle città costiere, specie della rivale Crotone, la cui vana iattanza, in nome di una grandezza interamente passata ed a cui, del resto, non era stata estranea la stessa Bristacia (ancor oggi in Umbriatico c'è il quartiere Milò, che nel nome ricorda l'antico atleta, vittorioso sui Sibariti), sembrava a quelli di Bristacia ingiustificabile ed intollerabile (Giuranna, 1969b, p. 289).

La (ri)costruzione storica di Giuranna, precipitata in un racconto carico di significati locali, ancora una volta si aggancia alle tracce nel terreno. In questo processo le mura di Tigano e i resti della necropoli adiacente diventano dei veri e propri dispositivi mnemonici, dei monumenti che così "abitati" (Fabre, Iuso, 2010) (ri)vivificano continuamente una storia di ingiustizia e disconoscimento (Herzfeld, 1991).

È questo il motivo per cui Giuranna si sforza di conferire plasticità archeologica alle vicende narrate da Tito Livio, ha bisogno di tracce inequivocabili che stanno nella terra da duemila anni ma che, contemporaneamente, parlano della situazione della gente di Umbriatico nella sua contemporaneità.<sup>12</sup>

Dal 205 a.C., infatti, non restava ad Annibale altro che il ristretto territorio della Crotoniatide. Occupata Locri dai Romani (Livio, XXIX, 21), distrutta Petelia, tornate sotto la signoria dei Romani Cosenza, Tauriana, Pandosia e Clamptia e tante altre minori città del Brutium (Livio, XXIX, 38), Annibale, dopo aver comandato la distruzione di Thurii, in attesa di aiuti dalla madre patria, restava in vigile attesa nella fortezza di Bristacia, l'unica fortificazione sicura che gli restava nel territorio retrostante al porto di Crotone [...] la fortezza

<sup>12</sup> La questione è al centro di due etnografie dell'archeologia in Grecia (Hamilakis, 2007) e Israele (Abu El-Haj, 2001). Sulla costruzione archeologica delle identità nazionali si veda almeno Graves-Brown, Jones, Gambre, 1996; sui criteri di definizione archeologica dell'autoctonia da un punto di vista meno istituzionale si veda Sagnes, 2015.

di Bristacia con le sue robuste mura e la posizione naturalmente imprevedibile, gli dava ogni sicurezza. [...] Partito Annibale (anno 202 a.C.), Bristacia si trovò alla mercé dei Romani vincitori, che, ai piedi di quelle mura che erano state la saldissima fortificazione di Annone e di Annibale, massacrarono la popolazione senza distinzione di sesso o di età, abbandonando i corpi agli avvoltoi; i resti vennero successivamente ammassati in fosse comuni, recentemente scoperte durante i lavori di apertura della strada provinciale 85. Bristacia venne rasa al suolo; gli abitanti più giovani, sottratti alla morte, vennero mandati al lavoro dei remi sulle galere; tutto il loro territorio venne dichiarato *ager publicus* (Giuranna, 1969b, p. 291, corsivo dell'Autore).

Da questa prospettiva l'archeologia di contrabbando di Giuranna assume i contorni di un'operazione profondamente politica di cui egli si fa il principale promotore, proprio come i suoi nobili predecessori avevano catalizzato il prestigio di Umbriatico. Giuranna diviene il paladino archeologico del suo feudo contro gli altri studiosi che si ostinano a non riconoscere le tracce delle origini magnogreche del paese.<sup>13</sup>

Per ciò che riguarda la cripta o succorpo, sulla quale il Russo scrisse tante inesattezze e il Martelli non ha saputo identificare nel suo grande valore storico e documentario, dobbiamo dire che la sua provenienza da un tempio pagano, nel caso nostro da un tempio dell'antica Bristacia, è fin troppo evidente per essere negata o quanto meno messa in dubbio. [Per questo motivo] colsi l'occasione per invocare immediati lavori di restauro sia alla Cattedrale sia anche ai ruderi della fortezza di Annibale sul monte Tigano (Giuranna, 1970c, p. 251-252).

La storia di Bristacia abbandona i confini del dibattito accademico per divenire uno strumento utile a richiamare l'attenzione scientifica, e dunque un (ri)conoscimento, su un territorio denigrato. Nonostante tutti questi sforzi il progetto patrimonializzante di Giuranna non riuscì ad avere gli effetti sperati da un punto di vista istituzionale, e del resto la (ri)costruzione archeologica "scientifica" inchioda i ruderi della fortezza di Annibale alla meno accattivante epoca bassomedievale (Medaglia, 2010, p. 118). Tuttavia lo stesso non può dirsi per quanto riguarda la diffusione della sua storia nell'immaginario locale. Da questa prospettiva la città di Bristacia è realmente esistita, così come Annibale è davvero passato da queste parti. Sono storie buone da raccontare e da

<sup>13</sup> Giuranna critica l'operato di diversi studiosi professionisti che a suo dire non hanno saputo comprendere la grandezza di Umbriatico. Per seguire la polemica si veda Martelli, 1949; Russo, 1962; Alessio, 1962; Giuranna, 1970c.

condividere sui diversi social network, storie che raccontano anche gli uomini più anziani di Umbriatico:

*“Annibale ha fatta a guerra ara chjana du campu ‘dda a Tiganu. Ha fattu a fortezza subba u timpune autu. Ha fattu ‘na trincea... chiddi rutti si ni selbia ‘ppe comando, ‘ppe cose... e cumbattia aru timpareddu. Ha fattu chidda fortezza u serrune a ‘ppenninu, ca c’è chiddu menzu muru a na petra e na petra. [...] a chjana du campu pecchi da quannu arrivavanu i macellava tutti i nemici”*.<sup>14</sup>

In questo quadro, così come tante altre questioni relative alla vita quotidiana ad Umbriatico, la patrimonializzazione mancata, certificata dal mancato interessamento da parte delle “autorità competenti”, contribuisce ad avverare la visione di Giuranna circa la triste sorte riservata allo splendore di Umbriatico. Uno splendore costantemente osteggiato e messo in discussione da parte delle autorità più o meno centrali. I ruderi del monte Tigano e il loro (dis)conoscimento diventano la metafora monumentale di come vanno le cose a Umbriatico. Come ha scritto Giuranna:

L’opulenza del periodo pagano di Bristacia (Umbriatico), repubblica della Crotonitide in Magna Graecia, culla, forse, di maestri della Scuola Ionica, fortezza di Annibale durante le guerre Puniche contro gli attacchi di Caio Claudio Nerone era finita per sempre! Roma, vittoriosa, incrudelì per prima su tutta la Magna Graecia ed in special modo sui Bruzii riducendo anche Bristacia, caposaldo della resistenza, a pari di Cartagine né volle più saperne, né prima né dopo l’unità d’Italia. In seguito Umbriatico, sorta sugli avanzi di Bristacia, che pur aveva contribuito tanto ed eroicamente per il Risorgimento Italiano, rimase abbandonata da tutti; nessuno dei vari governi se ne interessò [...] e l’odierna Umbriatico repubblicana, attende ancora da Roma, una giusta riparazione!” (Giuranna, 1954, p. 21-22).

## Bibliografia

AA.VV., 1988, *Un secolo di ricerche in Magna Grecia*. Vol. XXVIII, *Atti del convegno di studi sulla Magna Grecia*, Taranto, Istituto per la Storia e L’Archeologia della Magna Grecia.

<sup>14</sup> “Annibale ha fatto la guerra sulla piana del campo sul monte Tigano. Ha fatto costruire la fortezza sulla cima del monte, in alto. Ha fatto costruire una trincea, le grotte le utilizzava da comando. Combatteva sulla cima del monte. Ha fatto costruire quel muro alto, pietra su pietra. La chiamano la piana del campo [cimitero] perché quando arrivavano i nemici li macellava”. Intervista a Pietro Panebianco, 96 anni.

- Abu El-Haj, N., 2001, *Facts on the Ground. Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*, Chicago, Chicago University Press.
- Alessio, G., 1962, "Toponomastica e topografia storica", *Calabria Nobilissima*, anno XVI, n. 43, p. 20-28.
- Aria, M., 2007, *Cercando nel vuoto. La memoria perduta e ritrovata in Polinesia Francese*, Pisa, Pacini.
- Aria, M., Favole, A., 2010, "Passeurs culturels, patrimonializzazione condivisa e creatività culturale nell'Oceania "francofona", *Antropologia Museale*, anno 9, n. 27, p. 5-18.
- Barbanera, M., 2015, *Storia dell'Archeologia Classica in Italia*, Roma-Bari, Laterza.
- Barbanera, M., Celia, E., 2015, *L'archeologia come strumento di coscienza civica. Paolo Orsi e Armando Lucifero pionieri della ricerca archeologica in Calabria*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Bensa, A., Fabre, D. (a cura di), 2001, *Une histoire à soi*, Paris, ÉMSH.
- Bourdieu, P., 2001, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, il Mulino.
- Boyarin, J. (a cura di), 1994, *Remapping Memory. The politics of TimeSpace*, London, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Candau, J., 2002, *La memoria e l'identità*, Napoli, Ipermedium.
- Ceraudo, L., 1992, "Appendice statistica. Crotona in cifre", in Mazza, F. (a cura di), *Crotona. Storia, Cultura, Economia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, p. 427-437.
- Cersosimo, D., 1992, "Da città del latifondo a capoluogo di provincia", in Mazza, F. (a cura di), *Crotona. Storia, Cultura, Economia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, p. 379-426.
- Ciarcia, G. (a cura di), 2011, *Ethnologies et passeurs de mémoires*. Paris-Montpellier, Karthala-Maison des Sciences de l'Homme de Montpellier.
- Corrado, M., 2012, "Le cattedrali bizantine della provincia ecclesiastica di Santa Severina (KR) e il problema dei campi di rovine "statali" nell'alto medioevo Calabrese", in Redi, F., Forgione, A. (a cura di), *VI Congresso Nazionale di Archeologia Medievale: Sala conferenze E. Sericchi, Centro Direzionale CARISPAQ Strinella 88, L'Aquila, 12-15 settembre, 2012*, Firenze, All'Insegna del Giglio, p. 149-153.
- Fabre, D., Iuso, A. (a cura di), 2010, *Les Monuments sont Habités*, Paris, ÉMSH.
- Gallerano, N., 1995 (a cura di), *L'uso pubblico della storia*, Milano, Franco-Angeli.
- Ginzburg, C., 2000, *Miti, emblemi, spie*, Torino, Einaudi.
- , 2015, *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Milano, Feltrinelli.
- Giudicissi, O., Giuranna, G., 1977, *Sintesi della Storia di Umbriatico*, Umbriatico, Pallagorio, Roma, Tipografia Olimpica.
- Giuranna, G., 1948, *Terra e Braccia. Non è la terra ma è il sistema che manca*, Catanzaro, La Tipo Meccanica.

- Giuranna, G., 1954, *Profumo di fiori campestri. Idillio e patriottismo*, Pisa, Industrie Grafiche Lischi & figli.
- , 1955, “Importanti avanzi archeologici ad Umbriatico”, *Calabria Letteraria*, anno III, n. 4-5 (marzo-aprile), p. 72.
- , 1969a, “Storia di Umbriatico”, *Studi Meridionali*, Anno II (aprile-giugno), fasc. II, p. 146-157.
- , 1969b, “Storia di Umbriatico-Cone e Bristacia”, *Studi Meridionali*, anno II (luglio-dicembre), fasc. III-IV, p. 278-292.
- , 1969c, “La diocesi di Paternum”, *Studi Meridionali*, anno II (luglio-dicembre), fasc. III-IV, p. 293-306.
- , 1970a, “La diocesi di Umbriatico”, *Studi Meridionali*, anno III (gennaio-giugno), fasc. I-II, p. 56-70.
- , 1970b, “Cronotassi dei vescovi di Umbriatico”, *Studi Meridionali*, anno III (gennaio-giugno), fasc. I-II, p. 71-88.
- , 1970c, “La Cattedrale di Umbriatico”, *Studi Meridionali*, anno III (luglio-settembre), fasc. III, p. 243-258.
- , 1970d, “Storia di Umbriatico”, *Studi Meridionali*, anno III (ottobre-dicembre), fasc. IV, p. 420-426.
- , 1971a, “Storia di Umbriatico. Dal Medioevo alla conquista spagnuola”, *Studi Meridionali*, anno IV (gennaio-marzo), fasc. I, p. 7-28.
- , 1971b, “Storia di Umbriatico: Umbriatico sotto il vicereame”, *Studi Meridionali*, anno IV (aprile-settembre), fasc. II-III, p. 172-178.
- , 1972, “Storia di Umbriatico: Decennio francese”, *Studi Meridionali*, Anno V (aprile-settembre), anno V, fasc. II-III, p. 163-179.
- , 1974, “Storia di Umbriatico: il Brigantaggio”, *Studi Meridionali*, anno VIII (aprile-giugno), fasc. II, p. 146-164.
- Goody, J., 2002, *Il potere della tradizione scritta*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Graves-Brown, P., Jones, S., Gambre, C. (a cura di), 1996, *Cultural Identity and Archaeology. The Construction of European Communities*, London, Psychology Press.
- Halbwachs, M., 1988, *Memorie di Terrasanta*, Venezia, Arsenale editrice.
- Hamilakis, Y., 2007, *The Nation and its Ruins. Antiquity, Archaeology, and National Imagination in Greece*, Oxford, Oxford University Press.
- Hartog, F., 2007, *Regimi di Storicità*, Palermo, Sellerio.
- Herzfeld, M., 1991, *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton, Princeton University Press.
- , 1997, *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, New York, London, Routledge.
- Iuso, A., 2013, “Il vento e gli asfodeli. Federico II e l’uso sociale della storia a Torremaggiore”, *Lares*, anno 79, n. 2-3, p. 159-177.

- Kilani, M., 1998, "L'Archivio, il Documento, la Traccia. Antropologia e Storia", in Borutti, S., Fabietti, U. (a cura di), *Fra antropologia e storia*, Milano, Mursia, p. 24-39.
- , 1994, *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, Bari, Dedalo.
- Lévi-Strauss, C., 2010, *Il pensiero selvaggio*, Milano, Feltrinelli.
- Martelli, G., 1949, "Prime ricerche sulla ex Cattedrale di Umbriatico", *Calabria Nobilissima*, anno III, n. 2, p. 1-8.
- Medaglia, S., 2010, *Carta archeologica della provincia di Crotone. Paesaggi storici e insediamenti nella Calabria centro-orientale dalla Preistoria all'Altomedioevo*, Arcavacata di Rende (CS), Dipartimento di Archeologia e Storia delle Arti, Università della Calabria.
- Padiglione, V., 2008, *Poetiche del museo etnografico. Spezie morali e kit di sopravvivenza*, Imola, La Mandragora.
- Palumbo, B., 2009, *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Firenze, Le Lettere.
- Pavanello, M., 2007, *Il segreto degli antenati. Un etnografo nel cuore del Ghana*, Torrazza Coste (PV), Edizioni Altravista.
- Ricoeur, P., 1988, *Tempo e racconto*, vol. III. *Il tempo raccontato*, Milano, Jaca Book.
- Russo, F., 1962, "Umbriatico: la diocesi, la cattedrale, i vescovi", *Calabria Nobilissima*, anno XVI, n. 43, p. 1-19.
- Sagnes, S. (a cura di), 2015, *L'archéologue et l'indigène Variations sur l'autochtonie*, Paris, CTHS.
- Settis, S. (a cura di), 1988, *Storia della Calabria Antica*, Reggio Calabria, Gangemi.
- Settis, S., Parra, M.C. (a cura di), 2005, *Magna Graecia. Archeologia di un sapere. Catalogo della mostra (Catanzaro, 19 giugno-31 ottobre 2015)*, Milano, Electa.
- Tachot, L.B., Gruzinski, S. (a cura di), 2001, *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*, Paris, ÉMSH.
- Tito Livio, 1986, *Storia di Roma dalla sua fondazione*, Torino, Rizzoli.

# SCEGLIERE LA STORIA NARRAZIONI, NOSTALGIE E ATTESE SU FACEBOOK

*Francesco Aliberti*

## 1. Origliando al ristorante...

A Roma capita di incontrare turisti nei luoghi più insospettabili, anche nel tutto sommato periferico quartiere di Montesacro, dove alcuni viaggiatori potrebbero preferire alloggiare per i prezzi più vantaggiosi rispetto a quelli del centro città e i buoni collegamenti presenti in zona. Ad esempio, nell'estate del 2015 mi trovo al tavolo di un ristorante del quartiere insieme ad alcuni abitanti di zona con cui sto lavorando.

È da quel periodo e per i tre anni successivi infatti che svolgo all'interno di Montesacro la mia ricerca di dottorato, con lo scopo di comprendere se e in che termini l'utilizzo di "media digitali"<sup>1</sup> e delle diverse reti che essi permettono di costruire contribuisca a quel lavoro dell'"immaginazione come pratica sociale" indicato da Appadurai (2012, p. 15). Questa sarebbe la pratica attraverso cui gruppi e individui producono la località, ovvero quella "complessa qualità fenomenologica costituita da una serie di legami tra la sensazione di immediatezza sociale, le tecnologie dell'interattività e la relatività dei contesti" (ibid., p. 229) che fornisce agli individui i contesti sensati per l'azione. In particolare quindi, ho cercato di indagare come queste tecnologie venissero utilizzate all'interno del rapporto tra le immaginazioni proposte globalmente e le possibilità locali all'interno di cui devono essere negoziate e declinate, osservando come ciò avvenisse all'interno del contesto del Municipio III di Roma.

Sono quindi a cena con due abitanti del quartiere, Luisa e Matteo, quando un cameriere comincia a chiacchierare in inglese con una cliente. Una ragazza, il cui accento tradisce le origini tedesche, ha chiesto infatti raggugli rispetto alla fotografia che si trova affissa proprio sopra il suo tavolo. Alzo lo sguardo e noto la foto, che però non ritrae

<sup>1</sup> Con media digitali ci si vuole riferire a tutti quegli strumenti che possono mediare la relazione e la comunicazione tra persone e spazi, e funzionano attraverso una programmazione riducibile in codice binario (per cui sono digitali).

quello che mi sarei immaginato: non il Colosseo, non fontana di Trevi, nemmeno la foto autografata di un calciatore; ad essere raffigurata è invece la panoramica di un luogo che non sono in grado di riconoscere.

«It seems beautiful» osserva la turista «can we visit it?».

Il cameriere, un uomo sulla quarantina, sorride con aria divertita e anche un po' beffarda, mentre risponde che no, non è proprio possibile visitare quel posto, poiché «It is this place, just many years ago».

Sorpreso dalla risposta, riguardo la foto con più attenzione, cercando con scarso successo di indovinare secondo quale prospettiva la zona, che pure conosco bene, sia stata ritratta. Notando come i miei commensali non siano sorpresi chiedo loro lumi.

FA: «Voi lo sapevate che foto era?».

M: «Come no, l'avevo anche già vista».

L: «Quella che va verso il bordo alto della cornice è la Nomentana, la foto è tipo degli anni '60 o '50».

FA: «Ma l'avevate già vista qui?»

M: «No, anzi. Ne ho viste un sacco su Internet. Ce ne stanno un sacco pure su Facebook eh, adesso va abbastanza la cosa di mettere 'ste fotografie d'epoca nei vari gruppi di quartiere».

FA: «Ma di che epoca?».

M: «Ma principalmente del dopoguerra, gli anni '60... penso fino agli anni '80 sicuro. Poi vabbè dopo non è che te serve la foto d'epoca no?».

FA: «E dove le prendono?».

M: «Boh, magari sono foto di famiglia? Aspè, ti faccio vedè».

Molto gentilmente Matteo prende il mio smartphone e apre Facebook, cercando alcuni gruppi dove sa che la condivisione di queste fotografie d'epoca è «pane quotidiano», così da permettermi di lavorarci più tardi e farci tornare alla nostra cena. I gruppi a cui vengo iscritto sono collettivi costruiti all'interno del social network con esplicito riferimento al territorio del Municipio III, che possano essere creati semplicemente per radunare in una sola pagina tutti gli abitanti di uno o più quartieri presenti all'interno di questa zona, oppure che siano creati con scopi più precisi, come la manutenzione di un'area verde o la condivisione di annunci su animali domestici smarriti.

La sera stessa, premiato dalla serendipità del campo di ricerca, noto come rapidamente la mia *home page* di Facebook inizia a venir conquistata dalle diverse foto che venivano condivise in maniera piuttosto continuativa, quasi una ogni due ore. Mi accorgo subito di come la catalogazione con cui quest'ultime vengono condivise e inserite nei vari

album non si può dire propriamente “scientifica”. Spesso non è citata alcuna fonte, altrimenti la fonte più citata è l’archivio Luce, seguito da Roma Spartita,<sup>2</sup> film di vario genere (da quelli di Pozzetto, in cui alcune zone del municipio erano usate per rappresentare Milano, a una filmografia felliniana non meglio identificata)<sup>3</sup> o ancora più genericamente “amici” e “altri gruppi”. Come ho modo di capire rapidamente, sono gli utenti stessi a fornire le foto nella maggior parte dei casi, inviando in privato ai gestori dei gruppi le proprie foto di famiglia passate allo scanner per l’occasione, sperando di vederle prima o poi pubblicate. Queste modalità poco organizzate di raccolta delle immagini portano a un’importante conseguenza: molto raramente le foto sono accompagnate da didascalie capaci di fornire informazioni sul luogo ritratto e, soprattutto, sull’anno in cui la foto è stata scattata. Questo, come vedremo nel dettaglio più avanti, scatena di volta in volta, nei commenti apposti sotto le fotografie all’interno dei gruppi, delle performance di riconoscimento del luogo e del tempo rappresentati, che solitamente passa attraverso il racconto di una memoria autobiografica.

Prima di osservare queste performance, bisogna però domandarsi cosa sia raffigurato in queste foto. Possiamo suddividerle in tre generi principali: le fotografie che ritraggono personaggi famosi che hanno abitato o frequentato il municipio – Rino Gaetano, Peppino de’ Filippo, Pasolini, ecc. –, quelle con raffigurati i monumenti più importanti del territorio, e infine diverse foto che definirei d’epoca, ovvero foto riguardanti un periodo di tempo tendenzialmente compreso tra il primissimo dopoguerra e la caduta del muro di Berlino. La cesura operata in quest’ultima categoria ricorda la periodizzazione proposta da François Hartog (2007) per definire i suoi “regimi di storicità”,<sup>4</sup> ovvero quelle modalità di esprimere un tipo di relazione con la storia e con il tempo

<sup>2</sup> Si tratta di un gruppo Facebook e più recentemente anche di un sito internet che dal 2010, in maniera prima informale e poi sempre più strutturata, si occupa di raccogliere fotografie e immagini riguardanti la storia di Roma dalla fine dell’800 fino al 1990.

<sup>3</sup> La cinematografia sembra essere una delle fonti storiografiche preferite soprattutto dal punto di vista estetico. In diversi commenti inseriti dagli utenti dei gruppi Facebook a corredo delle fotografie, quelle degli anni ’60 vengono spesso scambiate o comunque paragonate a fotogrammi di vecchi film. «Sembra una scena presa da un film di Pasolini. Pare accattò o mamma Roma»; «Sembra quasi una ripresa di Fellini. Abitava qui, no?».

<sup>4</sup> In particolare, le fotografie di cui parliamo ricordano quello che Hartog definisce come regime di storicità presentista, che avrebbe inizio nel primo dopoguerra. Il presentismo andrebbe letto, secondo lo storico francese, come esperienza contemporanea di un presente perpetuo, impalpabile e quasi immobile. Il passato è dimenticato o troppo ricordato, il futuro o è scomparso o è prevalentemente minaccioso.

intessute da un individuo o un gruppo. Ed è proprio quale relazione con la storia viene a prodursi attraverso la condivisione di queste foto che ora cercherò di mostrare. Per comprenderlo bisogna, ovviamente, osservare le pratiche attraverso cui queste fotografie vengono condivise.

## 2. Introduzione

In questo intervento vorrei presentare parte della ricerca che ho condotto tra il 2015 e il 2018 sul territorio del Municipio III di Roma, mostrando come, attraverso l'utilizzo dei media digitali e in particolare del social network Facebook, alcuni abitanti riescano ad elaborare una certa relazione con la Storia della loro città e del loro quartiere. Cercherò quindi di presentare la condivisione di queste fotografie che avviene online e la discussione che si sviluppa intorno ad esse come un insieme di pratiche capaci di selezionare i segmenti del passato del municipio che gli abitanti ritengono degni di essere ricordati all'interno dei discorsi quotidiani e bisognosi di una patrimonializzazione che li renda esemplari. La valorizzazione di questi ricordi sembra infatti fondamentale per motivare (o addirittura risolvere) le diverse problematiche recentemente sorte nel territorio, solitamente riassunte nella parola "degrado".

Utilizzando tatticamente (de Certeau, 2001) le immagini del passato del territorio, gli abitanti sembrano performare dei racconti in grado di (ri)produrre valori utilizzabili nel presente attraverso la costruzione di un dibattito etico che riguarda il passato (Gallerano, 1995).

Questi racconti sono in realtà molto spesso interventi di al massimo due o tre righe, piccoli ricordi autobiografici, rievocazioni di momenti passati, *postati* su Facebook a commento di una fotografia piuttosto che di un'altra. Provo quindi a definirli come "narrazioni incidentali", qualificandole quindi come racconti difficili da notare, poiché:

si mimetizzano, per così dire, e per questa ragione non danno nell'occhio. [...] non significa soltanto che questi racconti sono collocati all'interno di una cornice conversazionale, nella quale al racconto si affiancano altre espressioni verbali e forme comunicative; significa anche che il racconto stesso si conforma a questa cornice. L'incidentalità del racconto in questi casi è la norma (Bausinger, 2014, p. 98).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Vorrei inoltre spingermi più in là e sostenere che l'uso stesso dei media digitali oggi è incidentale, cioè sotteso, pensato come marginale e soprattutto adattato al contesto in cui avviene. Si tratta di una novità abbastanza recente, dovuta alla sempre maggior facilità di accedere a questi media, sia per quanto riguarda il tipo di reddito necessario per

Anche per questo ho scelto di iniziare il mio contributo raccontando brevemente il momento che mi ha portato a interessarmi di quest'argomento: sembra infatti esemplificativo dell'incidentalità delle pratiche di cui ora andrò a parlare ed è utile a marcare la differenza tra quella che potrebbe essere una narrazione della storia di questo territorio che avviene attraverso una precisa progettualità<sup>6</sup> e le narrazioni che avvengono attraverso la condivisione di queste fotografie e le discussioni che si accendono "sotto"<sup>7</sup> di esse.

Cercherò quindi di mostrare come attraverso quest'ultime vengano messe all'opera qualità etiche e morali pensate come legate a un preciso momento storico, la cui valorizzazione mancata viene utilizzata per giustificare le criticità del territorio, che vengono riassunte con il concetto di "degrado", sia fisico che morale. Queste qualità etiche che emergono dalle performance di narrazione incidentale vengono attraverso di essi incapsulate nel territorio stesso (cfr. Connerton, 1999), rendendole così "naturalmente" legate proprio a quelle vie, quelle piazze, quei parchi.

Attraverso l'analisi di queste pratiche cercherò infatti di osservare proprio come venga a costruirsi la relazione tra gli utenti dei gruppi e il territorio dove abitano e di cui parlano, cercando di capire se queste pratiche di narrazione incidentale si qualificano o meno come usi del territorio, anche se puramente discorsivi.

Ciò che emergerà sarà quindi la difficoltà provata dagli abitanti del municipio a costruire questa relazione, poiché lo spazio fisico da esso rappresentato non sembra essere un terreno stabile su cui instaurare i propri ricordi, come lo avrebbe definito Halbwachs (1996),<sup>8</sup> ma piuttosto uno

ottenere l'accesso, sia per quanto riguarda l'immediatezza e la semplicità con cui si può utilizzarli pressoché in qualsiasi luogo e in qualsiasi momento (cfr. Ratti, 2017).

<sup>6</sup> Ci sono infatti diverse pubblicazioni dedicate esplicitamente a raccontare la storia del Municipio III o di alcuni dei quartieri che lo compongono. Si veda ad esempio: Marsilio (2003), Sozi, Spinelli (2005).

<sup>7</sup> All'interno di Facebook, i commenti a una fotografia compaiono in grafica sotto o accanto l'immagine.

<sup>8</sup> Parlando di memoria collettiva infatti, Halbwachs sostiene che essa si instauri proprio sugli spazi vissuti dai gruppi.

Sentimenti, riflessioni, come ogni avvenimento, devono pur ricollocarsi in un luogo dove sono stato o dove sono passato allora, e che esiste sempre. Proviamo a risalire più lontano, quando tocchiamo l'epoca in cui non ci rappresentavamo ancora i luoghi neppure confusamente, arriviamo anche a delle regioni del passato in cui la nostra memoria non riesce più a far presa. Non è esatto dunque che per ricordare bisogna trasferirsi col pensiero fuori dallo spazio, poiché al contrario è solo l'immagine dello spazio che, in ragione della sua stabilità, ci dà l'illusione di non cambiare attraverso il tempo e

spazio in cui il rapporto con la memoria e la storia deve essere osservato come una pratica capace di articolarsi attraverso dei “racconti del luogo” (cfr. de Certeau, 2001), cioè, come propone Scarpelli ragionando sulle opere dell’antropologo francese, delle rappresentazioni non univoche capaci però di “evidenziare delle risorse condivise, delle trame ricorrenti, dei passaggi contestati, fra soggetti differenti” (Scarpelli, 2013, p. 52).

Infine quindi, cercherò di mostrare come, attraverso questi racconti del luogo incidentali, venga scelta una storia, pensata consapevolmente con “s” minuscola, poiché messa al confronto con la Storia di Roma che, come vedremo, rimane comunque essenziale fonte di orgoglio per gli abitanti del Municipio III romano. Questa più piccola storia iniziata dal dopoguerra sembra però in qualche maniera più pregna di significati utili nella quotidianità degli abitanti del Municipio III; in tale misura, le ricostruzioni memoriali prodotte su Facebook risultano essere ricostruzioni storiche e diventano un’arena (Candau, 2002) all’interno della quale questi individui giocano il loro posto nel mondo. L’utilizzo dei media digitali, quindi, sembra permettere in questo caso un uso pubblico della storia (Gallerano, 1995) e quindi la (ri)produzione di un intricato rapporto tra memoria personale e tentativi di patrimonializzare la storia del municipio.<sup>9</sup>

Prima però di entrare nel vivo della narrazione etnografica, e confrontarci con questi racconti del luogo, è necessario dire brevemente come si qualifichi il territorio del Municipio III e quale relazione con la Storia di Roma si può incontrare in queste zone.

### 3. Il Municipio III e la Storia di Roma: da Menenio Agrippa a Simon Bolivar

Dovendo scegliere una parola per definire il Municipio III di Roma userei il termine “medio”. Si tratta infatti di una zona contraddistinta da

di ritrovare il passato nel presente; ma è ben così che si può definire la memoria; e solo lo spazio è abbastanza stabile da poter durare senza invecchiare né perdere nessuna delle sue parti (Halbwachs, 1996, p. 153).

<sup>9</sup> Non ho intenzione, chiaramente, di dipingere un uso universale del social network o dei media digitali in generale, visto che questi, come ogni tratto culturale, vengono declinati localmente nei loro usi. A proposito di questa dinamica si legga ovviamente Appadurai (2012; 2014), ma anche Bausinger (2014) e la sua visione delle modalità con cui le immaginazioni globali vengono “rimediate” nei contesti locali. Rispetto al caso specifico dei social network, si veda tutta la raccolta di volumi riferita al progetto di ricerca “Why we post” e in particolare Miller *et al.* (2016) e Miller (2016).

una medietà geografica ma anche sociale. Si tratta innanzitutto di un'area molto vasta che, al dicembre 2016, conta 205.019 abitanti.<sup>10</sup> Va da sé quindi che non sarà qui possibile fornire un resoconto esaustivo della complessità di questo territorio, ma cercherò comunque di tratteggiarne l'immagine.

Geograficamente, il municipio si sviluppa soprattutto lungo le assi di via Nomentana e via Salaria. Le due strade consolari, partendo una da Mentana e l'altra da Porto d'Ascoli sul mare Adriatico, arrivano nel Municipio III e lo attraversano per arrivare rispettivamente a Porta Pia e Piazza Fiume, creando due imbuto di traffico in corrispondenza del confine costituito dall'anello ferroviario, che divide questa zona da quelle più centrali. Il municipio si estende fino al Grande Raccordo Anulare e si trova perciò a confinare con il settore nord est della provincia romana (i comuni di Riano, Monterotondo, Mentana e Fonte Nuova). Questa zona si trova così nel pieno della direttrice che da Roma, porta ai comuni della provincia e rimane strettamente segnata da tale connessione e dal suo essere allo stesso tempo "confine" della città e anche "ponte" per tutti i residenti di questo vastissimo settore della provincia utilizzato per entrare nelle zone più centrali della capitale.<sup>11</sup> Questa condizione geografica mi sembra ben riassunta nella spiegazione offertami da Matteo, la persona che mi ha iscritto ai diversi gruppi su Facebook: «qui ci metti lo stesso tempo ad arrivare al Colosseo o in campagna».

Questa "medietà" geografica sembra potersi riscontrare anche nella composizione sociale del territorio, sempre fermandoci a un livello superficiale dell'osservazione, affidandoci a quanto viene percepito nel senso comune e nei discorsi dell'opinione pubblica, poiché non sarebbe qui possibile fornire un quadro più esaustivo. Volendo quindi semplificare, se a Roma si parla (a torto o a ragione) di zone "critiche" come Tor Bella Monaca o Corviale, o di luoghi del lusso come i Parioli e il quartiere Prati, o ancora, ovviamente, dei "luoghi più belli del mondo" presenti nel centro storico, difficilmente si sentirà parlare del Municipio III, nel bene e nel male. Non si tratta di una zona nota per le sue criticità sociali o economiche (pure presenti), né per particolari qualità (pure esistenti).

All'interno di questa "medietà" proposta dal territorio, si presentano come ancor più "medi" gli utenti "tipici" dei gruppi Facebook<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Dati consultati sul sito di Roma Capitale [www.comune.roma.it/web/it/municipio-iii](http://www.comune.roma.it/web/it/municipio-iii) page al 24 settembre 2018.

<sup>11</sup> Su questi temi si veda ad esempio Cellamare (2016).

<sup>12</sup> Nello scrivere di gruppi su Facebook si presenta un problema, quello della facilità di rintracciare le persone di cui sto parlando; per questo motivo non specificherò mai

con cui ho interagito. A frequentare questi gruppi sono infatti soprattutto persone di mezz'età, che potremmo comprendere tra i trentacinque e i settant'anni d'età, quasi tutti appartenenti a una classe piccolo-borghese.<sup>13</sup> Utilizzo questo termine intendendolo

come sinonimo di individuo ordinario, come autorappresentazione di una condizione che distingue gli attori sociali da altri gruppi sociali che, anch'essi in maniera molto superficiale vengono indicati ricorrendo a definizioni che non collimano necessariamente con una teoria sociologica delle classi: in altre parole, mi ripropongo di usare il termine borghese per riferirmi a persone che fanno parte del ceto medio (Meloni, 2011, p. 45).

Il borghese quindi sarebbe quell'individuo di difficile categorizzazione che si identifica piuttosto attraverso una doppia negazione (non è né degli strati sociali più bassi né di quelli dominanti); questo crea una certa eterogeneità tra gli individui, ma allo stesso tempo li costringe a scegliere un'identità e quindi a quel faticoso lavoro di riconoscersi come qualcosa (Le Wita, 1988).

A partire dalla questa divisione operata dagli utenti stessi ho cercato di selezionare i miei interlocutori costruendoli come una sorta di "generazione", cioè come "il gruppo di individui che negli anni cruciali della propria formazione, hanno vissuto esperienze simili, trovandosi a dover rispondere a sollecitazioni storiche analoghe, e venendo così a formare una memoria parzialmente comune" (Jedlowski, 2017, p. 45). Si potrebbe obiettare che tra un quarantenne e un sessantenne si possano rilevare evidenti differenze nell'esperienza quotidiana degli anni della formazione, ma lo "strumento" che ho utilizzato per costruire questo

all'interno di questo intervento di quale gruppo io stia precisamente raccontando, al fine di rendere "opaca" la distinzione tra le varie fonti. Non si tratta di una sfiducia o mancanza di rispetto nei confronti del lettore, ma di una precauzione necessaria poiché, se alcune persone si sono confrontate volentieri con me e avranno piacere a riconoscersi nel testo, altre di cui riporto i commenti pubblicati (e quindi pubblici) su Facebook non hanno neanche mai risposto (o letto) ai miei messaggi. Eppure i loro contributi sono spesso significativi e sarebbe stato impossibile ignorarli, quando mi si sono presentati davanti agli occhi, solo perché non ho avuto occasione di conversare lungamente con chi li ha scritti. Per evitare che queste persone diventino però facilmente rintracciabili online preferisco rimanere vago sui nomi dei gruppi e su quali immagini precisamente siano state commentate, per evitare che chiunque, con una rapida ricerca, possa capire chi ha scritto cosa, dove e quando.

<sup>13</sup> I diversi gruppi Facebook su cui ho lavorato vanno dai più piccoli, che contano poche centinaia di membri ai più grandi, che superano anche i 30.000 iscritti. È quindi chiaro che la composizione degli iscritti sia piuttosto eterogenea – almeno quanto lo è la composizione sociale del territorio di riferimento – ma, stando a quanto ho potuto osservare, gli utenti effettivamente attivi, cioè ingaggiati quotidianamente all'interno dei gruppi, sono tendenzialmente riconoscibili in questa divisione.

segmento è stato proprio quello dell'orizzonte delle attese. Ho cercato cioè di lavorare con persone che mi sembrava condividessero un qualche orizzonte delle attese più o meno disatteso. L'intento quindi non è quello di tracciare un "profilo psicologico" comune per i borghesi di mezz'età abitanti nel Municipio III romano, ma capire cosa ne sia di questo orizzonte delle attese condiviso che, come vedremo, sembra essersi infranto, osservando quindi se esso definisca quella che Jedlowski (ibid.) definisce una "memoria del futuro", cioè il ricordo di un futuro supposto che non si è mai realizzato e per cui si prova nostalgia.

La modalità quasi esclusiva con cui questa generazione di persone prende parte alle discussioni nei commenti sotto le fotografie non sembra però "semplicemente" una nostalgia. Mi sembra invece che questa rievocazione voglia dire qualcosa rispetto al "peso" che la Storia di Roma comporta su di loro.

Infatti, nonostante difficilmente si possano vedere i fori romani affacciandosi dalla finestra, il rapporto tra gli abitanti del quartiere la Storia di Roma è molto stretto. Gli abitanti del Municipio III si sentono, a buon titolo, romani e non si fanno pertanto nessuno scrupolo nell'inserirsi nel discorso sulla città di Roma come città della Storia e quindi sui romani come discendenti di quest'ultima, eredi di quella civiltà che ha fatto grande il mondo. Questo lo si vede, come in molte altre parti di Roma, molto facilmente: leggendo online le tante dichiarazioni di affetto per quella Storia; verificando quanto spazio gli viene assegnato, con tanto di gite, all'interno dei programmi della scuola primaria; guardando quanti gladiatori o "S.P.Q.R." si trovano in giro, sui muri o sulla pelle dei più giovani; notando infine come sugli stessi muri la discendenza dai romani venga utilizzata da gruppi rivali per rivendicare una posizione predominante, che si tratta di gruppi politici (nella retorica fascista, ma anche nel tentativo di far trasparire i romani come popolo "accogliente") o delle contrapposizioni tra i tifosi delle due squadre cittadine. Si tratta di un modo di fare abbastanza facile da incontrare per chiunque abbia abitato a Roma per qualche tempo, ma che emerge spesso nelle retoriche del quartiere attraverso una modalità particolare, che potremmo riassumere con la frase «anche qui da noi».

Si tratta dell'inizio di frasi che più spesso capita di leggere, soprattutto nei commenti alle foto dei monumenti presenti nel quartiere condivise su Facebook, o anche di sentire parlando con qualcuno della Storia del municipio. Ad esempio, quando ho occasione di parlare con

Fulvio, un uomo di cinquantasei anni, proprietario di una piccola biblioteca dell'usato, comincia proprio così il suo discorso:

F: «Guarda che perfino qui da noi c'è tanta Storia. Uno se pensa che sta tutto al centro, ma questa zona è stata popolata nei secoli, pure prima dei romani, per dirti! Se ti fai un giro su Internet trovi tutto».

FA: «Ma dove?».

F: «Ma pure su Wikipedia eh! Allora intanto qui ce stavano già i villaggi preistorici, da Bufalotta pure qui. Ce sei mai stato a Fidene? Eh, pure Fidene prima era *Fidenae* e me sa che era pure una di quelle città che ci stava da prima di Roma».

FA: «Vabbè ma pure fuori ci sono tanti paesi che hanno origini da prima di Roma».

F: «Beh, a parte che l'uomo di Saccopastore – il primo Neanderthal trovato in Europa! – l'hanno trovato qui. Comunque ci stanno anche un sacco di reperti e ruderi romani. Per esempio hai presente quelle case nuove, dove stanno ancora finendo di costruire, dopo Vigne Nuove, come se chiamano?».

La domanda è ovviamente retorica. Sta parlando di Villa di Faonte, reperto archeologico che recentemente è stato fatto perno geografico e narrativo dell'edificazione di un complesso edilizio abbastanza corposo da meritare di essere definito come una zona in sé, chiamata appunto Villa di Faonte.

F: «E che ti pensi che ci sta lì? La villa di Faonte, che era un liberto amico di Nerone e dicono che lì Nerone si è suicidato».

Nerone apparirà anche in altre conversazioni, talvolta sempre morto suicida nella villa del suo amico Faonte, altre volte colpito da una freccia mentre cavalcava a via Nomentana, a volte scoperto nudo a nascondersi sulla stessa via, ma Fulvio non ha ancora finito di elencare tutti i luoghi memorabili di cui mi voleva parlare.

F: «Poi sicuro conosci il ponte Nomentano no? Lì ci si sono incontrati per la prima volta Carlo Magno e Papa Leone III, nell'ottocento. Ci fanno anche la rievocazione ogni anno. Più dietro poi che ci sta? Piazza Menenio Agrippa e non ci si chiama mica per caso, perché è da 'ste parti, mo' non so di preciso dove, ma da 'ste parti che Menenio Agrippa ha fatto il discorso quello famoso, per far finire lo sciopero dei servi della gleba. E poi sempre lì ci sta pure parco Bolivar, perché c'ha fatto il giuramento Simon Bolivar, c'è pure la targa».

Questi stessi esempi e altri ancora mi vengono presentati non solo da Fulvio, ma da molte altre persone con cui ho potuto confrontarmi, sempre con una storiografia un po' vaga e riferimenti di volta in volta

leggermente diversi, ma comunque presenti. Non solo poi ci sono diversi siti internet che li raccolgono, ma gli stessi gruppi su Facebook riportano quasi sempre, nella descrizione del gruppo, tutte le notizie storiche più importanti, a testimoniare l'importanza insospettata del quartiere. «Anche qui da noi» è passata la storia. Nei primi mesi del 2018 inizia perfino a circolare un volantino pensato come turistico, che riporta su entrambi i lati la mappa del municipio, segnata da una parte con i vari monumenti e luoghi d'interesse storico e dall'altra con la posizione delle attività commerciali che avevano partecipato alla produzione del volantino. Insomma, quel «Perfino qui da noi» sembra quindi suonare come un «anche qui, in una delle parti più banali di Roma, un romano possiede e incontra ogni giorno più Storia di chiunque altro al mondo».

Nel Municipio III tanto quanto nel I, non si sfugge alla Storia. La partecipazione alla grande Storia evenemenziale della città e il collegamento alle radici prestigiose degli antichi romani «che poi so' quelle di tutta la civiltà, no?», come ricorda giustamente Fulvio, è uno dei discorsi più spesso portati avanti in questa zona. Il ruolo di discendenti degli antenati di tutta la civiltà è ufficialmente rivendicato, ed emerge con forza particolare nel momento di confrontarsi con me. Io, che mi presento come un ragazzo totalmente “ignorante” rispetto alla Storia di Montecitorio sono allo stesso tempo proveniente da un'università romana, un possibile “legittimizzatore” delle loro pretese di discendenza che finalmente, invece di rimanere al centro o perdere tempo fuori Roma, si occupa del Municipio III, potendo svolgere il ruolo di valorizzatore delle potenzialità mai pienamente sfruttate, come il povero Ponte Nomentano imbrattato dai *writer*, poiché non gli viene accordata la stessa politica di protezione e manutenzione di altri monumenti, o la Villa di Faonte, spesso sbandierata ma sostanzialmente impossibile da vedere nemmeno da lontano, poiché completamente nascosta tra canneti alti due metri e pieni di cartacce e materiale di scarto dei cantieri limitrofi.

Il punto che voglio precisare è quindi quanto poter dire di essere “romani” sia per queste persone una questione assolutamente fondamentale, un onore, che però comporta anche alcuni oneri. Vi è infatti anche una sorta di “obbligo”, quello di dover aderire alle più note rappresentazioni della Storia di Roma presenti nel *common sense* (Herzfeld, 2006) e soprattutto quello di conferire a quest'ultime un'evidente importanza per la Storia del mondo. Questo avviene soprattutto nel rapportarsi con l'esterno; è infatti chiaro che Roma resta «La città più importante del

mondo no? Cioè, almeno storicamente... e pure artisticamente insomma», come più volte mi viene detto.

Purtroppo, nello spiegare come non solo io non sia interessato ad aiutarli a stabilire a pieno titolo la partecipazione di Montesacro la Storia di Roma ma che, anche volendo, difficilmente sarei in grado di farlo, scatenò spesso grandi delusioni, e metto in discussione il senso stesso dei vari incontri spesi a parlare con me della Storia del quartiere. Per fortuna però, avrei trovato il modo per riscattarmi, proponendomi come veicolo della valorizzazione di un'altra storia che incontreremo a breve. Mia iniziale inutilità a parte comunque, finché le mie domande rimangono ancorate al passato remoto della Storia della città, le interviste filano lisce; la narrazione invece comincia a entrare in crisi quando, proprio con l'ausilio delle fotografie trovate su Facebook, comincio a spostare il discorso dal passato sull'oggi, andando a stuzzicare l'alveare del cambiamento di qualità avvenuto negli ultimi anni, cambiamento sintetizzabile in una sola parola: degrado.

#### 4. Ricostruzioni al negativo

«Qui c'era una panetteria»; «è là che abitava la signora *Dupuis*». Colpisce qui il fatto che i luoghi vissuti sono come delle presenze di assenze. Ciò che si mostra designa ciò che non c'è più: «Vedete, qui c'era...», ma non si vede più. I dimostrativi dicono le identità invisibili del visibile: la definizione stessa del luogo, in effetti, consiste in questa serie di spostamenti e di effetti fra gli strati frammentati che lo compongono e nel giocare su questi spessori mobili [...] non v'è luogo che non sia ossessionato da molteplici fantasmi, avvolti nel silenzio e che si possono “evocare” o meno» (de Certeau, 2001, p. 164-165).

De Certeau oppone al razionalismo del discorso urbanistico, guidato dalla finzione intellettuale di un cittadino universale, una serie di *pratiche spaziali* minute del quotidiano, verso le quali applica nozioni come quelle di stile, retorica e parola. La parola però compare anche direttamente e non sotto forma di metafora, soprattutto all'interno della sfera apparentemente poco pratica del racconto, come nell'esempio appena riportato. Sono questi quei “racconti del luogo” cui mi riferivo poco fa, che ritengo trovino nuovo spazio vitale riconfigurandosi come narrazioni incidentali, mantenendo alcune loro caratteristiche e cambiandone altre. Come nota infatti Scarpelli (2013), de Certeau vede infatti racconti del luogo come forme di resistenza

rispetto all'alienamento del sistema urbano, come tattiche quindi che si contraddistinguono per un'alterità radicale rispetto all'insospitalità totalizzante del "sistema". Vorrei qui proporre invece un'interpretazione che veda queste pratiche di narrazione come capaci di cucire appartenenze e dialoghi (Scarpelli, 2013) e quindi di produrre contesti. Si tratta di rievocazioni nostalgiche, che però non devono essere pensate come esclusivamente retrospettive e "pateticamente" sentimentale, poiché al contrario queste rappresentazioni del luogo in forma di nostalgie possono realizzare diverse operazioni significative (Scarpelli, 2007).

Torniamo quindi al finire dell'estate del 2015, quando comincio a osservare le modalità con cui le fotografie d'epoca vengono condivise sui gruppi Facebook dedicati al municipio. Passano solo pochi giorni perché mi capiti per la prima volta di notare "in diretta" la comparsa di una foto sulla bacheca di uno dei gruppi. Si tratta di un'immagine in bianco e nero, piuttosto rovinata, inserita senza alcun tipo di indicazione capace di aiutarmi a farmi un'idea su quale zona sia inquadrata, se non la semplice didascalia "via del III municipio", che all'interno di un gruppo dedicato esplicitamente a quella zona, mi sembra un'informazione abbastanza pleonastica. Poiché non riesco a individuare la zona, figurarsi il periodo storico, comincio a seguire i commenti che rapidamente vanno ad accavallarsi, comparando uno dopo l'altro prima che io riesca a finire di leggere – e appuntarmi – il primo. Giorgia, una signora sulla cinquantina, è la prima a riconoscere di quale via si tratti, basandosi sul fatto che ricorda benissimo uno dei locali inquadrati, dove ai tempi si poteva trovare «la pizza più buona del mondo».

«È ancora così!» le risponde un altro signore, perché la pizzeria è ancora aperta e, a quanto pare, ancora buona. Ai tempi delle foto però «di fronte c'era il giornalaio! Mo' da qualche anno ha chiuso».

Le assenze, i *fantasmi* che secondo de Certeau ogni abitante è in grado di evocare, permettono pian piano di riconoscere non solo il luogo, ma anche il periodo storico in cui in cui la foto era stata scattata, attraverso il riconoscimento di qualcosa che non è più ma che mantiene la sua presenza in quanto è stata (Ricoeur, 2000). Dopo neanche un'ora un altro commentatore individua, ad esempio, «il vecchio cinema!», anche se non capisco a quale palazzo si riferisse l'utente, un uomo che immagino essere anch'egli di mezz'età dalla foto profilo, poiché quest'ultimo era blindato e lui non sembra intenzionato ad accettare la mia amicizia.

Ad ogni modo, i commenti continuano ad aumentare per tutta la giornata, in un susseguirsi di riconoscimenti di zone care, luoghi me-

morabili e ricordi di quanto ormai non c'è più. La via, che inizialmente mi appariva in quel bianco nero e ingiallito, va invece colorandosi davanti ai miei occhi dei ricordi di tutti i commentatori. Questo variegato tentativo di ricostruire qualcosa di simile a una mappa "emozionale" della via viene però interrotto verso sera in maniera piuttosto brusca da un cinico, che per mettere a tacere ogni discussione su quale fosse la prospettiva attraverso la quale era stata scattata l'immagine, posta una schermata di *Google Maps* rappresentate la strada per come appare oggi. Questa giornata passata tra commenti e rievocazioni però potrebbe sembrare niente di più di una ricostruzione nostalgica della memoria di un luogo caro senza necessariamente far invece pensare a un tentativo da parte degli utenti del gruppo di produrre un certo tipo di relazione con la storia del quartiere. Eppure, ad essere interessante è come l'utilizzo di queste forme individuali della memoria che, pur non sembrando condiviso, si ponga "nel punto di passaggio dall'individuo al gruppo", e quindi forse capace di fornirci una risposta per comprendere se e come gli abitanti del Municipio III eventualmente arrivino "a *condividere* delle pratiche, delle rappresentazioni, delle credenze, dei ricordi" (Candau, 2002, p. 12, corsivo originale).

In effetti quanto si trova sotto la foto di cui ho appena raccontato sembra soprattutto un continuo incontrarsi tra persone che, pur non conoscendosi direttamente, scoprono di aver condiviso in un certo momento della loro vita lo stesso cinema, lo stesso medico di famiglia «che abitava proprio lì, più in fondo, sulla destra» e quindi una serie di ricordi in comune; tutto questo non viene subito fatto veicolo o comunque testimone di una certa etica o morale, pertanto non sembrano esserci le potenzialità per osservare queste pratiche di ricordo come un uso pubblico della storia.<sup>14</sup>

Nei giorni successivi però i commenti continuano ad aumentare e qualcosa di nuovo compare nei discorsi; comincio a intravedere qualcosa di più profondo nascosto dietro ai riconoscimenti geografici e tempo-

<sup>14</sup> Senza arrivare all'opposizione netta che Habermas (1987) propone tra uso pubblico della storia e attività scientifica (per cui le prime sarebbero qualcosa dagli espliciti obiettivi politici e pedagogici, intrinsecamente manipolative soprattutto quando all'interno della cultura di massa), intendo invece l'uso della storia nell'accezione offerta da Gallerano, ovvero: un "terreno di confronto e di conflitto che implica il coinvolgimento attivo dei cittadini [...] attorno a temi esistenziali" (Gallerano, 1995, p. 19). Quello che è necessario indagare è quindi in che maniera la costruzione di un discorso "storico" da parte di queste persone possa essere performato in maniera tale che la "memoria comunicativa" da essi portata non si limiti a un semplice fare mimetico, ma posseda una valenza significante tale da essere veicolo di senso e quindi considerabile come una "memoria culturale" (Assmann, 1997).

rali. Il cinema che già abbiamo incontrato, oramai chiuso, porta infatti diverse persone a discutere della qualità della cinematografia odierna.

«Lì sì che andavamo a vedere bei film, non come nei cinema di oggi».

«Si passavano serate incredibili, ho visto alcuni capolavori in quel cinema, uscivo di casa e avevo davvero una finestra su delle opere d'arte... oggi se trovo parcheggio a Porta di Roma forse posso vedermi qualche porcheria americana o un cinepanettone».

La foto ingiallita, il cinema da lei rappresentato e la qualità della cinematografia italiana ed internazionali che, a quanto pare, negli anni ha subito un tracollo vengono costruiti come argomenti connessi loro. E, non sorprenderà, non finisce qui. La cinematografia non è infatti l'unica cosa che, secondo i vari commentatori della foto, negli anni ha visto decadere le sue qualità migliori. Innanzitutto, anche se oggi si facessero bei film, sarebbe inutile, perché verrebbero trasmessi in "terribili" multisala, mentre i cinema di un tempo «vengono abbandonati, quando andrebbero valorizzati come locali storici. Che tristezza».

Al di là del cinema, comunque, il confronto che, dopo qualche ora di silenzio, scaturisce tra la schermata di *Google Maps* postata dal nostro cinico e la foto in bianco e nero è impietoso.

«Il marciapiede così ordinato e pulito penso di non vederlo più da vent'anni. Non pare manco Roma».

«Guardate la strada, vedete qualche macchina in doppia fila? Me pare di no».

«Marciapiede libero, niente cassonetti che buttano mondezze, niente motorino parcheggiati, niente banchetti a ogni angolo, muri puliti senza scritte... non pare vero. Oggi addirittura pagamo per far fare scritte sui muri, ma lo vedete che puliti erano meglio?».

Ogni commento che pian piano va ad aggiungersi aggiunge un mattoncino al muro che distingue due momenti ben precisi, che vengono prodotti proprio attraverso la narrazione del luogo che era e del luogo che è: il presente, l'oggi, che viene riempito di alcuni significati, e il passato, portatore di significati quasi opposti e che man mano vengono individuati raccontando come fosse la vita quotidiana "di quel tempo".

## 5. «Pare un'altra città»: spaesamento e degrado

Come ho anticipato, c'è una parola attraverso la quale viene articolato il cambiamento qualitativo avvenuto tra il momento rappresentato

in quelle fotografie e il presente, ed è la parola “degrado”. Nei tre anni trascorsi sul campo di ricerca, questa parola sarebbe passata dall’essere evocata di tanto in tanto fino a diventare un *paspartout* per descrivere, denigrandolo, ogni cambiamento avvenuto nel territorio, indicando quindi sia un degrado fisico che morale. In tutto questo periodo, è soprattutto nei commenti alle fotografie d’epoca che questa parola viene sempre più utilizzata per raccontare lo scarto qualitativo avvenuto negli anni e per motivare una particolare sensazione di spaesamento.

Di questa sensazione me ne parla per la prima volta Fulvio il librario, quando nel febbraio del 2016 ci incontriamo per guardare insieme le fotografie condivise su Facebook e i commenti apposti “sotto” di esse. Fulvio è particolarmente bravo a individuare con pochi sguardi quali siano i luoghi inquadrati e l’anno in cui una foto o l’altra è stata scattata, così spesso si diverte a correggere a voce chi invece propone risposte errate nei commenti. Quando gli mostro una bella fotografia del Ponte Nomentano scattata negli anni ’70, oltre a indovinare senza problemi il periodo di riferimento, si trova stavolta a concordare con quanto leggiamo nei commenti. Questi infatti, raccontano tutti di come fosse vissuto un tempo il ponte, luogo di passeggiate e fughe romantiche, a differenza di quanto accade in questi giorni, in cui il ponte è diventato un luogo ospitale solo per la movida.

FA: «Ci andava anche lei?».

Fulvio: «Come no, lunghissime passeggiate... vabbè e grandi pomiciate».

FA: «Quindi è un bel posto da ricordare per lei?».

Fulvio: «Ma guarda, di posti ne ricordo con piacere tanti, però non è che ci torno, se è questo che vuoi sapere».

FA: «E perché non ci tornerebbe?».

Fulvio: «Perché mo’ fanno schifo, scusami. Non sono posti piacevoli in cui stare. Il ponte per esempio, è pieno di erbacce, il fiume puzza ed è inselvaticito, se vai di giorno ci sono i resti delle bottiglie di chi ha passato la notte lì a bere, se vai di notte ci trovi direttamente gli ubriacconi. Anche io andavo in giro per divertirmi quando avevo l’età tua, però in un posto così ridotto, a ridurlo così, non ci sarei mai andato... e non ci sono mai andato!».

FA: «Quindi non c’erano posti del genere quando lei era ragazzo?».

Fulvio: «Forse, ma non tutti com’è oggi. È diverso, non mi ci ritrovo proprio più».

Insieme a Fulvio notiamo come questo “non ritrovarsi” non sia un problema solo suo, ma espresso in maniere più o meno simili da molte altre persone.

FA: «Secondo lei come mai così tante persone sentono di “non ritrovarsi” a Montesacro?».

Fulvio: «Vuol dire che è cambiato qualcosa e non per il meglio».

FA: «E cosa è cambiato?».

F: «Io non te lo so dire di preciso... in alcuni momenti verrebbe da dire che è cambiato tutto no? Magari non tutto... però l'affetto... cioè, quel sentimento per cui tu vuoi che il posto dove vivi sia decente... perché ci tieni, fa parte di quello che sei, quello è cambiato sicuramente».

Se Fulvio esprime le sue opinioni con una certa riflessività, questo non vale per tutti, anche se le idee non sembrano poi così divergenti. Ad esempio, mi incontro per parlare delle foto anche con Riccardo, un uomo sui quaranta con due figli. Ne guardiamo una dove è ritratta la via dove ancora oggi abita con la sua famiglia, e chiedo anche a lui cosa fosse cambiato:

Riccardo: «E che non lo vedi – ride –. Tutto, pare un'altra città. Le vie larghe, tutto più arioso, non c'è una macchina per strada, pure che è in bianco e nero la foto si vede che era proprio luminoso... e pulito. Ora è tutto serrato, stretto, pieno di persone, macchine, motorini, a ogni angolo ci sarà qualcuno che spaccia».

FA: «Perché, ai tuoi tempi non si spacciava?».

Riccardo: «Al massimo ci menavamo. Era comunque meglio di tutto 'sto degrado».

La parola “degrado” non emerge solamente dalle mie interviste. Mentre io “stuzzico” le riflessioni utilizzando le foto e i loro commenti come spunto di discussione, online le performance di riconoscimento di tempi e luoghi e le discussioni intorno alle fotografie di volta in volta condivise continuano ad ammassarsi, sempre con quella stessa dinamica di cui ho parlato poco fa. Ad esempio, viene pubblicata una foto scolorita – ma comunque non in bianco e nero – di un gregge di pecore al pascolo in corrispondenza di una zona oggi spesso molto trafficata. La via era già stata costruita ed è possibile scorgerla nella foto, ma nel punto in cui pascolano le pecore ci sono ora un palazzo e un'area cani; inoltre, le montagne che, aguzzando lo sguardo, si possono scorgere in lontananza nella foto, nella realtà di oggi sono coperte da palazzi e condomini. La via viene riconosciuta facilmente dai vari utenti, così come il periodo, la fine degli anni '70. Subito si inseguono commenti divertiti e ironici, ricordi di quando si andava lì a fare il picnic fuori porta di Pasquetta e discussioni su quale fosse l'anno preciso in cui la foto era stata scattata, basandosi sulla presenza o assenza di quello o quell'altro edificio. A tenere banco però è soprattutto lo sconcolato rilevamento che:

«Roma un tempo aveva tanta diversità da offrire, non era una città come le altre, c'erano tanti mondi, ora è quasi tutta una periferia brutta. Anche a Montesacro avevamo la campagna e la città, i monumenti e le pecore, i bambini potevano crescere vivendo direttamente tutte queste esperienze. Era così, almeno fino a trent'anni fa».

A peggiorare però non sono le possibilità offerte dal panorama urbano, ma tutta la qualità della vita e in particolare il senso di comunità. Emerge in maniera chiara sotto la fotografia che ritrae un vigile, un vecchio "pizzardone".

«A parte che ce' stavano sempre, mo' invece non li vedi manco dipinti... ma poi te il pizzardone sotto casa lo conoscevi pe' nome, non come ora. Quando ero piccolo e facevo i capricci per strada, mia madre faceva un cenno al vigile e quello si prestava a tutta la pantomima, che i bambini cattivi venivano arrestati e che dovevo comportarmi bene per fare contenta mia madre, che dovevo fare il bravo e cosa voleva dire. Pensate che una cosa del genere sarebbe possibile oggi?».

Non si salvano neanche i gelatai da questa spirale inesorabile di degradazione, come scopro sotto una bella immagine che ritrae un vecchio chiosco di gelati. «Quanti ricordi! Il chiosco del Sor Sergio!» commenta una signora sulla cinquantina, ma dopo questo e altri commenti in cui si ricordano i bei pomeriggi passati in quel posto, qualcuno comincia a domandarsi cosa ne sia ora del chiosco. «Un ritrovo di spaccio, puttane e tossici» è il riassunto fatto da molti. Ancora una volta, il passato viene fatto testimone di una certa etica e morale attraverso cui va condotta la vita, basata soprattutto su una certa idea di comunità e vicinato pensati come oramai perduti. Il degrado fisico quindi, il lento aumentare di erbacce, bottiglie e rifiuti per le strade, viene sempre connesso a un degrado morale: il primo infatti, diventa semplicemente testimone del secondo. E, in questo senso, il degrado è proprio ciò che i miei interlocutori sembrano individuare come causa quella sensazione di "non ritrovarsi più", quest'improvvisa incapacità di ambientarsi (La Cecla, 2011) e quindi di mettere in atto quelle pratiche di "localizzabilità del sé" (Lazzarino, 2017), cioè di individuarsi a livello fisico, temporale e anche sociale, all'interno di un contesto sensato.

A tal proposito sono molto interessanti le foto riguardanti uno dei luoghi che più spesso vengono narrati, cioè piazza Sempione, sede del municipio e luogo "iconico" della zona. Le foto della piazza e dei suoi dintorni sono condivise continuamente, spesso anche attraverso gli scatti di professionisti oltre che quelli amatoriali, data la qualità archi-

tettonica della zona.<sup>15</sup> Certo, la piazza ritratta nelle foto è ben diversa da quella che si può vedere oggi, privata del suo antico splendore, di quando era «bellissima! Ora troppi negozi inutili e trash». Questa è l'opinione che Giorgio, un uomo sui sessant'anni, lascia come commento a una foto del corso che riconnette piazza Sempione a via Nomentana. Quando però lo incontro, mi fornisce una versione molto più aggressiva, sostenendo che oggi siano stati aperti «troppi negozi pe' froci». Aveva argomentato in maniera simile altre volte in passato, anche su Facebook, ricevendo diverse risposte sdegnate e qualche insulto, così non si sorprende nel vedere l'espressione palesemente infastidita che assumo e mi risponde prima ancora che io possa dire qualcosa:

G.: «Lo so che oggi non se può dì, ma io mica c'ho niente contro nessuno, è che certe cose fanno proprio schifo».

FA: «Fanno schifo i negozi che vendono vestiti che non ti piacciono?».

Giorgio.: «Ma mica perché non mi piacciono a me, fammi spiegà, è che so troppi! Vendono tutti le stesse cose, non ci sta più una bottega, niente».

Raccontando di questo scambio a Fulvio e mostrandogli la stessa immagine, lui mi spiega che «era una Roma più povera, ma più umile» esprimendo, con toni molto più pacati e corretti, un concetto che non mi sembra però poi così diverso.

In tutti queste narrazioni incidentali avviene sempre infatti il tentativo di individuare i colpevoli del degrado. Spesso e volentieri si tratta della politica, che non può essere altro che politica «degli interessi e del malaffare, ecco come si uccide una bella periferia»; molte altre volte sono gli immigrati i colpevoli, spesso legati agli stessi politici che gli hanno permesso «di fare come gli pare». Ci sono poi tutte quelle altre novità che sembrano legarsi all'epoca moderna e al fenomeno della globalizzazione, cioè a quella pluralizzazione dei mondi di vita (P.L. Berger, B. Berger, H. Keller, 1975) che secondo Bausinger “non solo si manifesta nella molteplicità delle subculture, ma si insinua fin nella costituzione psichica del singolo, il quale si trova spesso costretto a scegliere fra numerosissime possibilità senza poter disporre dell'orientamento fornito da una tradizione univoca e indiscussa” (2008, p. 149).

Questo aumento dei mondi possibili produce quindi una serie di complicazioni anche semplicemente nella forma del linguaggio, che porta alla sensazione di non potersi esprimere.

<sup>15</sup> L'intero quartiere di Montesacro, all'interno del quale si trova piazza Sempione, è stato infatti realizzata su progetto di Gustavo Giovannoni, ispiratosi al modello di città-giardino a misura d'uomo dell'urbanista inglese Ebenezer Howard.

Giorgio: «Quello non puoi dirlo, lì meglio se non ci vai, però se dici perché non ci vai, sia mai oh, sei razzista. E io invece non è che voglio di' "è colpa de quelli o de quell'altri". Voglio solo di', se vedo uno che ruba dalle macchine, attenti, c'è uno che ruba dalle macchine. Invece niente, mia nipote me dice di non scriverlo su Facebook, che ci sono pure i suoi amici e se vergogna».

FA: «Perché si vergogna?».

Giorgio: «Qui uno non può più parlare come una volta. Questo non lo puoi dire, quello non lo puoi fare... pare che i ragazzi si pensano di comportarsi meglio di noi, ma non è vero, semplicemente sono... vogliamo dire più accorti? Non te offende eh, però per voi se uno dice "quello ruba" è razzista... ma non so io che so razzista, è quello che ruba no?».

La difficoltà nata dall'apertura dei contesti locali a forme di "vicinanza estranea" (Bausinger, 2008) e di possibilità globali che piombano addosso alle possibilità quotidiane porta anche gesti "naturali" come dovrebbe essere quello di sapersi esprimere in un linguaggio corretto per una persona che ha quantomeno concluso le scuole superiori, a diventare goffi perché la tradizione "tradizionale", quella recente e le proprie convinzioni etiche e morali non concordano sulla linea di condotta da tenere. A prima vista potrebbero sembrare momenti di poco conto ma nel loro moltiplicarsi possono creare problemi profondi. "Il piccolo insuccesso operativo" infatti "dà inizio ad un vissuto di spossamento che si traduce nel pensiero ossessivo di non essere più libero", scrive de Martino (2002, p. 532), sostenendo come l'"esserci" come persona dotata di senso in un contesto dotato di senso possa andare in crisi quando avviene una "perdita radicale dell'ovvietà dell'utilizzabile" (ibid., p. 81).<sup>16</sup>

La sensazione di spaesamento, il non "ritrovarsi più" che sembra essere causata dal degrado viene quindi amplificata dal divieto di esprimersi liberamente, pena essere "censurati"; il venir accusati sul modo di utilizzare il linguaggio, crea una crisi dell'usabilità di certi concetti che sembrano diventare vietati e portano ad aumentare ulteriormente quella sensazione di liminalità che porta persone come Giorgio a sen-

<sup>16</sup> De Martino parla principalmente in riferimento alla lettura di documentazione psicopatologica di individui affetti da sindromi di spersonalizzazione; eppure, la sensazione di aver perso la "libertà" di agire ed esprimersi è uno dei temi fondamentali che le persone vogliono affrontare se si parla di modernità. De Martino stesso, nelle sue opere più tarde, sosterrà che le possibilità di crisi non si danno solo in quei momenti più difficili dell'esistenza da lui precedentemente studiati, come ad esempio il lutto, ma che qualsiasi momento «della vita quotidiana, dalla culla alla bara e in qualsiasi civiltà, è da un punto di vista astratto un momento critico» (ibid., p. 138).

tirsi espulse dal territorio, per quanto non fisicamente. L'impossibilità di esprimersi viene connessa all'impossibilità di agire e quindi di poter contribuire al lavoro dell'immaginazione come pratica sociale volta alla costruzione del vicinato. In questo senso Giorgio è spaesato, così si esprime la sua personale crisi.

Giorgio: «Non mi sento in grado di cambiare qualcosa qui, per niente. Tanto votà... lo sai no, non è che te serve a niente, ma non si può neanche fare qualcosa. Perché se sale un bordello ogni volta che uno sul gruppo dice che gli zingari rubano, figurati a fa qualcosa? Io non sono per le ronde eh, mi fanno schifo quelle cose. Però non posso manco campà così e vedere che ogni giorno questo posto fa sempre più schifo, è sempre più degradato. Perché se poi non se può più di niente, non se può più fa niente, allora la cosa può solo andà peggio».

Negando la possibilità di agire discorsivamente sul territorio, questa facoltà negata si connette all'inarrestabilità del degrado stesso, del decadimento fisico e morale del territorio che è possibile vedere chiaramente osservando lo iato tra presente e passato, tra orizzonte delle attese che persone come Giorgio condividevano e quello che effettivamente è il presente. E su questo è chiaro Giorgio stesso, una volta calmatosi, ammettendo di capire perché i suoi modi possano sembrare sgradevoli o pieni di pregiudizio (anche se solo per chi decide di fraintenderli per principio), ma che questo non deve distogliere l'attenzione dal problema principale, cioè il degrado: «vedi, tu mo' stai andando oltre il fatto che io magari mi esprimo male, e quindi puoi capire, cioè arrivi a sentire la cosa che volevo veramente dire».

Dietro il linguaggio scorretto, secondo Giorgio, si celerebbe qualcosa che se ascoltato potrebbe riscattare il territorio, qualcosa, come vedremo, di profondamente legato proprio a questa piccola storia del dopoguerra che si sta lentamente profilando.

## 6. Come quando nevicava a Roma

Come abbiamo visto, parlare di degrado non vuol dire per queste persone semplicemente manifestare un sintomo di "sporcizia" del territorio o di denunciare una banale "incuria" da parte dei governanti. Il degrado sembra essere la categoria definitoria dello scarto tra "ieri" e "oggi", il nome di processi di cambiamento che, pur non venendo messo bene a fuoco, viene avvertito profondamente e riconosciuto. Non solo il territorio abitato da queste persone è peggiorato nelle sue

caratteristiche fisiche e nella qualità della vita che offre, ma le qualità che una volta erano incapsulate al suo interno, oggi testimoniate dalle fotografie, sono impossibili da rintracciare nella contemporaneità, per tutta una serie di ragioni che abbiamo cominciato a intravedere.

Un caso esemplare riguarda la neve a Roma. Un giorno infatti su Facebook compare una fotografia ritraente una via completamente imbiancata, gli alberi carichi di neve. Al centro della foto, grandi e bambini si stanno divertendo a giocare a palle di neve, insieme a un gruppo di suore assiegate appena fuori dal cortile della parrocchia. La foto non è di grande qualità: è sgranata e i colori, pur presenti, non sono particolarmente vividi, tutt'altro. Nonostante venga condivisa, ancora una volta, senza che vi sia riportata la benché minima didascalia poiché a Roma le neviccate capaci di ricoprire totalmente le strade non sono propriamente all'ordine del giorno, subito scatta il processo di individuazione della data che punta su quelle tre o quattro occasioni ricordate con facilità dai romani.

«La nevicata del '66, che bello!» sentenza qualcuno.

«No, la foto è a colori» riprende qualcun altro «Sarà quella dell'85, no?»

La discussione nei commenti prosegue per tutto il giorno, finché una strana verità si fa largo. Parcheggiata sul lato sinistro della via, in primo piano rispetto alla prospettiva della foto, si staglia un recente modello di macchina ibrida. La nevicata è quella del 2012.

La faccenda ha una nota ironica capace di far emergere proprio quell'impossibilità di individuare qualcosa di positivo nell'“oggi”, così decido di “giocare” con questa foto, mostrandola a molti dei miei interlocutori, sfidandoli a riconoscere il momento storico. Quasi nessuno per risolvere il mistero prende in esame le macchine o elementi simili: la maggior parte delle persone si focalizza, è il caso di dirlo, sul centro dell'immagine, occupata dal momento di gioco tra bambini e suore. Una scena dal sapore paesano, sicuramente d'altri tempi.

Il degrado fisico e morale del territorio insomma è un effetto, non la causa dei problemi del territorio. Ad averla scatenata è un altro fattore, che ora cercheremo di individuare.

Vengono infatti condivise ancora foto sui gruppi Facebook; una delle più “antiche” che ho incontrato ritrae l'oramai in disuso piscina dell'ex sede della Gioventù Italiana del Littorio nel suo “antico splendore”, comprensivo di grande scritta sul muro “credere, obbedire, combattere”. «Sì, oggi sarebbe più che altro: sperare, disertare, arrendersi» commenta ironicamente qualcuno. D'altronde era una palestra, mentre oggi i ragazzi «non corrono manco sul prato, mortacci loro».

Guardando invece una foto di vecchi tram su piazza Sempione, Anna, una signora di sessantacinque anni mi fa notare che non solo era piacevole prenderli ma che «funzionavano anche bene... poi è arrivato il futuro e tutti hanno fatto la fine delle sardine. Chiusi nella scatoletta».

Eccolo qui il colpevole: il futuro. È arrivato il futuro, che ai tempi di quelle tante foto era lontano e, all'interno delle logiche di un regime di storicità modernista, prometteva un progresso lineare. Ora invece, quel futuro sembra essere arrivato e non se ne propone più uno migliore. La memoria di queste persone sembra proprio quella di cui parlava Marcuse (1967), capace di conservare “promesse e potenzialità che sono state tradite”.

Se quindi il progresso non è stato effettivamente tale, ne consegue che il migliore dei mondi possibili era proprio quello rappresentato dalle foto, con tutte le qualità e i valori morali che erano incarnati nell'immagine dei quartieri. Il degrado del territorio, il suo cambiamento, diventa quindi lo strumento narrativo attraverso cui si racconta come, nel passare del tempo, sia avvenuto un cambiamento dei valori e queste retoriche sul degrado articolano – tentando di risolverla – la sensazione di spaesamento provata dagli abitanti del Municipio III di Roma.

È infatti proprio attraverso la narrazione del degrado che avviene nei commenti delle fotografie sui gruppi che queste persone, sembrano cercare di capire quali fossero le potenzialità inadempite e per colpa di chi sono rimaste tali. Non solo, attraverso questi racconti incidentali, che si caratterizzano come frammenti di racconti autobiografici e brevi rammemorazioni, essi riescono a ridefinire la propria identità e cercano di collocarsi all'interno di un contesto sensato che gli permetta di appaersarsi, di ambientarsi di nuovo, riorganizzando, seppur solo discorsivamente, lo spazio dove abitano. Attraverso questi discorsi gli abitanti del quartiere cercano di riorganizzare dei significati sociali che permettano loro di sfuggire tanto alla loro liminalità geografica, sociale e storica, quanto ad un altro grande problema, ovvero quello delle colpe che potrebbero esser loro addossate. Se infatti il passato in cui sono cresciuti era così pieno di qualità e l'oggi così tristemente privo delle stesse, di chi può essere la colpa se non loro? Quando chiedo a Fulvio perché, secondo lui, ci sia stato questo cambiamento in peggio nel suo territorio, mi risponde:

F: «Io non lo so, però non è stata colpa nostra. Perché questo pensate voi, intendo voi più giovani. Noi vi diciamo che quando eravamo pischelli tutto era più funzionante, più funzionale... proprio più bello di oggi. E allora voi mi rispondete, mica è colpa nostra, noi ci siamo trovati quello

che ci avete dato. E invece no, non è così. Non sto dicendo che nessuno ha fatto errori, che eravamo tutti santi, per niente. Però... è difficile farvi capire che il problema è come vuoi vivere, non solo come vivi».

Il cambiamento del territorio e la retorica del degrado non possono infatti sganciarsi da quelle retoriche più ampi su Roma come città della Storia di cui abbiamo parlato all'inizio dell'intervento. Per tutta la durata della mia ricerca ho potuto osservare come i miei interlocutori tenessero a sottolineare il loro diritto a sentirsi discendenti della ricchissima tradizione della Storia romana, senza permettere che io lo mettessi in dubbio. Ma allora la loro generazione, originata miticamente da questa grande tradizione, che non ha vissuto le asperità della guerra, che giustificazione potrebbe avere per aver permesso che Roma, proprio Roma, venisse degradata, al punto che nessuno di loro si sente più in grado di produrre Storia? A "salvarli" non ci sarebbe nemmeno quel disinteresse che suppongono animi i loro figli e nipoti, nati già globalizzati, pensati attraverso la retorica dei "nativi digitali", poco coinvolti nei problemi di un territorio in cui non sono più costretti, capaci di fare esperienze eccezionali grazie alle tecnologie più moderne di comunicazione e di spostamento.

La loro generazione sarebbe quindi quella che ha sprecato i sacrifici dei padri e lasciato poco e nulla ai figli. Così, in un mondo che non dà più punti di riferimento a loro riconoscibili, in cui non hanno un ruolo positivo eminente, ma allo stesso tempo in cui le vittime individuate dalla società sono altre, rintracciano dei valori in un passato che loro hanno vissuto, inquadrato nelle fotografie con quell'estetica così squisitamente felliniana o pasoliniana, in cui possono felicemente ritrovarsi.<sup>17</sup> Alla "tradizione" della Storia evenemenziale romana, viene non opposta ma affiancata in maniera dimessa, incidentale, una storia più recente, più piccola, ma capace di contenere quei valori utili a produrre in qualche misura una località sensata.

E se quei valori sono andati perduti, la spiegazione è semplice. Fulvio mi aveva già dato un grande indizio, ma la spiegazione più chiara me la propone la signora Anna, mentre osserviamo un'altra fotografia,

<sup>17</sup> Candau (2002) giustamente mette in guardia dall'assegnare alla ricerca memoriale e identitaria un posto privilegiato all'interno del dibattito pubblico e politico, notando che l'antropologo "come il vasaio, rischia di diventare schiavo dell'argilla" (ibid., p. 239). È quindi chiaro che l'esperienza di vita delle persone di cui ho parlato non si limita allo scegliere la storia in cui riconoscersi su Facebook; è probabile che le cose più significative della loro quotidianità siano altre e legate ai propri affetti, al lavoro ed altro ancora. Nonostante ciò, proprio perché si tratta di persone senza altri grandi problemi esistenziali, questo sembra ricoprire comunque un ruolo importante.

che in quei giorni ha provocato parecchio scandalo e fiumi di commenti all'interno del gruppo. Non si tratta di una foto d'epoca, anzi, è una foto scattata qualche giorno prima, che raffigurava alcuni graffiti dipinti sul simbolico ponte Nomentano.

A: «Capito, tu mi chiedi perché c'è il degrado, perché ci siamo ridotti in questa maniera? Perché questo oggi si vuole, questo si ha».

Non è che i più giovani subiscano questo degrado, neanche che lo apprezzino, più semplicemente, non si rendono conto di come rifiutare i valori dei tempi passati, che sono invece ritratti nelle fotografie, sia il primo passo verso il degrado dei valori e quindi del territorio.

O, ancora peggio:

A: «manco lo sanno com'era qui! Perché studiate tanto, scusame eh, fate i viaggi, bello. Però mica studiate com'era qui nel dopoguerra, ma pure negli anni '70. La comunità, la civiltà, pure l'impegno politico, che a me stavano qua eh, però c'era qualcosa, c'era civiltà, c'era una comunità. Mo' non c'è niente».

Questo si vuole, questo si ha, ma questo avviene perché i valori portati avanti in quei bei vecchi tempi sono stati disattesi e poi non sono stati mai fatti assurgere a una storia degna di essere studiata, forse, ma questo nessuno degli abitanti con cui ho parlato si sarebbe mai permesso di dirlo, anche per colpa della Storia di Roma, che pretende tutte le attenzioni.

## 7. Scegliere la storia

Il colpevole quindi è stato finalmente individuato, mentre tutti gli altri sono solo agenti che l'hanno aiutato, favorito, avvantaggiato, e si chiama "futuro", incarnato poi nelle persone che ne difendono i valori, cioè i giovani. Mi spiego meglio: non intendo affermare che tutta una generazione di abitanti del Municipio III ritenga i più giovani colpevoli assoluti dei problemi della loro quotidianità. Questo non è vero non solo per le dovute eccezioni, ma soprattutto perché lo scopo delle loro narrazioni incidentali è soprattutto svincolarsi dalle proprie colpe e far assurgere i propri valori a modelli di vita che andrebbero studiati e perseguiti, perché in essi si trovano le risposte per arrestare il degrado del territorio. Al contrario, scegliere di ignorare questa storia del dopoguerra piccolo-borghese del Municipio III, significa rifiutare anche i valori, segnati da un'etica della tranquillità, della lentezza e della medietà, e che sembrano, a giudicare dalle foto, incorporati nelle fondamenta stessa del quartiere e nelle motivazioni della sua edifica-

zione. La narrazione incidentale che avviene sui social network appare dunque come una pratica capace di ancorare questi valori ai luoghi da loro vissuti, rendendoli così naturalmente importanti e degni di valorizzazione. Se infatti i problemi sorgono a causa del disinteresse nei confronti di questa piccola storia del '900, causato con ogni probabilità da quella "pluralizzazione dei mondi possibili" dovuta alla globalizzazione, individuare delle tattiche con cui restituire valore a questa storia sembrerebbe essere una risposta efficace al degrado. Così, alla ricorrente retorica sulla mancata patrimonializzazione dei reperti archeologici presenti sul territorio, i commenti su Facebook sembrano affiancare un'altra retorica, che pretende il riconoscimento dell'importanza di questa storia del dopoguerra, non tanto per gli eventi eccezionali che l'anno caratterizzata, ma per la morale con cui veniva condotta la vita quotidiana. Ed è proprio in questo senso che la mia presenza come ricercatore, inizialmente incompresa, viene riscattata. Ero stato per lungo tempo un oggetto misterioso, un ricercatore di scienze sociali e umanistiche non interessato alle testimonianze della Storia di Roma, ma anzi teso a parlare esclusivamente di qualcosa di poco interessante come Facebook. L'unica spiegazione che veniva proposta per il mio comportamento si fondava sulla mia giovane età, che mi spingeva a interessarmi a cose che, come mi veniva detto a volte con qualche giro di parole e altre volte più direttamente, erano poco interessanti e sostanzialmente quelle sbagliate. Spostando il discorso su quelle fotografie e quindi su quegli anni così importanti, qualcosa è cambiato.

«Lo vedi? Sono queste le cose che dovete studiare!» mi viene ripetuto più volte quando, finalmente, guardando le foto insieme a loro dimostro un mio interesse per quella storia del dopoguerra. Così, improvvisamente divento una via di possibile patrimonializzazione di quella storia e quei valori e allora sprecare un pomeriggio a parlare con me acquisiva finalmente senso. Non solo, ma a farsi strumento di questa valorizzazione era proprio un giovane. Il mio tentativo di scrivere riguardo ad essa quindi diventava improvvisamente un tentativo di patrimonializzare la loro storia (e quindi loro stessi) fatto proprio da chi meno si aspettavano e per tanto ancora di maggior valore.

Ciò non significa chiaramente che con questo intervento io voglia valutare la correttezza di tali ragionamenti e stabilire dunque se sia giusto o meno assegnare a quel periodo storico certi valori piuttosto che altri; in merito preferisco prendere posizione nel confronto quotidiano

con questi territori e con i loro abitanti. Lo scopo è invece mostrare come le pratiche di narrazione incidentale che avvengono su Facebook si configurino come un uso del territorio e contribuiscano a costruire l'arena all'interno della quale si gioca la partita appena descritta. Scegliere la storia, la piccola storia del '900, comporta infatti tutta una serie di conseguenze sulla vita degli attori sociali e sulla composizione del territorio stesso. Le retoriche costruitesi attraverso questo ragionamento sulla storia permettono infatti di riassegnare discorsivamente un senso alla loro quotidianità che è ritenuta, a torto o a ragione, sotto attacco. I loro comportamenti si costruiscono come un "fare poetico" (Herzfeld, 2005), cioè come una narrativa capace di riorganizzare socialmente alcuni significati allo scopo di produrre un senso nuovo della propria quotidianità, la quale va inventata (de Certeau, 2001) giorno dopo giorno. Riconoscere il senso profondo di tali comportamenti è fondamentale, non per giustificare alcuni atteggiamenti, ma per comprendere quale siano le radici profonde su cui si basano alcuni dei conflitti presenti in questo territorio.

## Bibliografia

- Appadurai, A., 2012, *Modernità in polvere*, Milano, Raffaello Cortina editore.
- , 2014, *Il futuro come fatto culturale*, Milano, Raffaello Cortina editore.
- Assmann, J., 1997, *La memoria culturale*, Torino, Einaudi.
- Bausinger, H., 2014, *Quotidianità come esperienza culturale*, Roma, CISU.
- Boellstorff, T., 2012, "Rethinking Digital Anthropology", in Horst, H.A., Miller, D. (a cura di), *Digital Anthropology*, Oxford, Berg Publishers, p. 39-60.
- Candau, J., 2002, *La memoria e l'identità*, Napoli, Ipermedium libri.
- Cellamare, C. (a cura di), 2016, *Fuori Raccordo. Abitare l'altra Roma*, Roma, Donzelli.
- Connerton, P., 1999, *Come le società ricordano*, Roma, Armando editore.
- de Certeau, M., 2001, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro.
- Gallerano, N. (a cura di), 1995, *L'uso pubblico della storia*, Milano, FrancoAngeli.
- Habermas, I.J., 1987, "L'uso pubblico della storia", in Rusconi, G.E. (a cura di), *Germania, un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Torino, Einaudi, p. 98-109.
- Halbwachs, M., 1996, *La memoria collettiva*, Milano, Edizioni Unicopli.
- Hartog, F., 2007, *Regimi di storicità: presentismo e esperienze del tempo*, Palermo, Sellerio editore.

- Herzfeld, M., 2005, *Cultural intimacy: social poetics in the nation-state*, New York, Routledge.
- , 2006, *Antropologia, Pratica della teoria nella cultura e nella società*, Firenze, SEID.
- Jedlowski, P., 2017, *Memorie del futuro. Un percorso tra sociologia e studi culturali*, Roma, Carocci.
- La Cecla, F., 2011, *Mente Locale. Per un'antropologia dell'abitare*, Milano, Eleuthera.
- Lazzarino, E., 2017, "Antropologia alla prova dell'abitare. La località come strumento di analisi culturale", *Tracce Urbane*, n. 1, p. 69-82.
- Marcuse, H., 1967, *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi.
- Marsilio, C. (a cura di), 2003, *Montesacro "Città Giardino Aniene". Memorie e identità di un quartiere di Roma*, Roma, Associazione Culturale Novecento.
- Miller, D. et. al., 2016, *How the word changed social media*, London, UCL Press.
- , 2016, *Social Media in an English Village, or how to keep people at just the right distance*, London, UCL Press.
- Ratti, C., 2017, *La città di domani. Come le reti stanno cambiando il futuro urbano*, Torino, Giulio Einaudi editore.
- Scarpelli, F., 2007, *La memoria del territorio. Patrimonio culturale e nostalgia a Pienza*, Pisa, Pacini Editore.
- , 2013, "Piattaforme girevoli e identità invisibili", in Banini, T. (a cura di), *Identità territoriali*, Milano, FrancoAngeli, p. 45-58.
- Sozi, G., Spinelli, L., 2005, *Gente di Montesacro*, Roma, La Campanella editore.

## Sitografia

Archivio Luce, [www.archivioluce.com](http://www.archivioluce.com)

Sito istituzionale di Roma Capitale, [www.comune.roma.it/web/it/municipio-iii.page](http://www.comune.roma.it/web/it/municipio-iii.page)

Roma Sparita, [www.romasparita.eu](http://www.romasparita.eu)

Why we post, [www.ucl.ac.uk/why-we-post](http://www.ucl.ac.uk/why-we-post)