

edizioni di pagina numero uno-due | nuova serie anno XV 2020

archivi di etnografia



archivodietnografia | 1-2 • 2020

© 2021, Pagina soc. coop., Bari

Direttore responsabile

Ferdinando Felice Mirizzi (Università della Basilicata)

Comitato Scientifico Internazionale

Stefano Allovio (Università di Milano Statale),
Alessandra Broccolini (Sapienza Università di Roma),
Luisa Del Giudice (Italian Oral History Institute),
Alessandro Duranti (University of California UCLA),
Steven Feld (University of New Mexico),
Marja-Liisa Honkasalo (University of Turku),
Eugenio Imbriani (Università del Salento),
Franco Lai (Università di Sassari),
Francesco Marano (Università della Basilicata),
José Luis Alonso Ponga (Universidad de Valladolid),
Emanuela Rossi (Università di Firenze),
Nicola Scaldaferrì (Università di Milano Statale),
Dorothy Louise Zinn (Libera Università di Bolzano)

Comitato Editoriale

Valerio Bernardi (Università della Basilicata),
Piero Cappelli (Edizioni di Pagina),
Domenico Copertino (Università della Basilicata),
Sandra Ferracuti (Linden-Museum Stuttgart),
Antonella Iacovino (SABAP Calabria),
Anamaria Iuga (Muzeul Național al Țăranului Român București),
Pilar Panero Garcia (Universidad de Valladolid),
Fabrizio Magnani (SABAP Basilicata),
Saida Palou Rubio (Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural),
Luca Rimoldi (Università di Catania),
Elisa Bellato (Università della Basilicata)

Redazione e Segreteria

Vita Santoro (coordinamento),
Francesca Alemanno,
Angela Cicirelli,
Ciriaca Coretti,
Claudio Masciopinto

Dipartimento delle Culture Europee e del Mediterraneo:
Architettura, Ambiente, Patrimoni Culturali (DiCEM), Università della Basilicata
Campus via Lanera, 20 - 75100 Matera
Tel. +39 0835 351404 / 351436
Fax +39 0835 351441
e-mail: direttore_ade@unibas.it, redazione_ade@unibas.it
web address: www.paginasc.it

Registrazione presso
il Tribunale di Bari n. 4306 del 18/07/2006

archiviodietnografia

Rivista del Dipartimento delle Culture Europee e del Mediterraneo:
Architettura, Ambiente, Patrimoni Culturali (DiCEM)
Università degli Studi della Basilicata



n.s., anno XV, n. 1-2 • 2020



edizioni di pagina

Fascicolo unico
numero singolo: € 15,00 • numero doppio € 30,00

Abbonamento (2 numeri)
Italia: € 26,00 • Istituzioni: € 32,00
• Estero: € 40,00

Per abbonarsi
(o richiedere singoli numeri)
rivolgersi a
Edizioni di Pagina
via Rocco Di Cillo 6 - 70131 Bari
Tel. e Fax 080 5031628
e-mail: info@paginasc.it
<http://www.paginasc.it>

facebook account
<http://www.facebook.com/edizionidipagina>

twitter account
<http://twitter.com/EdizioniPagina>

instagram
<https://www.instagram.com/edizionidipagina>

Finito di stampare nel marzo 2021
da Services4Media s.r.l. - Bari
per conto di Pagina soc. coop.

ISBN 978-88-7470-824-6
ISSN 1826-9125

Indice

SAGGI

- Valerio Petrarca
Ricchezza, povertà e persona nel mondo di Ignazio di Loyola 9

ETNOGRAFIE

- Francesco Marano
“Tutta roba di quaggiù”. Pacchi di cibo in viaggio 29

- Lia Giancristofaro, Marta Villa
Ostie profanate e bambini uccisi: folklore religioso e consolidamento dei pregiudizi antigudaici e antisemiti 51

- Maria Cristina Pantellaro
Edicole votive a Napoli tra memorie contese e pratiche dell’abitare 93

PATRIMONI

- Gabriella D’Agostino
A Note on Cultural Policies of Safeguard of Traditional Heritage. The Sicilian case 127

RETROSPETTIVE

- Corrado Alvaro
Il segretario, il sindaco e una festa del maiale
(con un commento di Vito Teti) 141

LETTURE

- Marina Berardi
Nell’alveo della Terraferma 151

- ABSTRACTS 163

- GLI AUTORI 169

Marina Berardi

Su ogni scomparsa si allunga l'ombra della morte. I semplici andirivieni degli esseri animati ci risparmiano a vari gradi i tormenti dell'angoscia del non ritorno, della scomparsa definitiva. [...] La distanza temporale, che la scomparsa allunga e distende, è integrata all'identità tramite la grazia dell'alterità stessa. Sfuggire per qualche tempo alla continuità dello sguardo fa sì che la riapparizione del medesimo sia un piccolo miracolo (Ricoeur 2005: 77).

Terraferma. Un'«altra Basilicata» tra stereotipi, identità e [sotto]sviluppo di Enzo V. Alliegro (2019) ci lascia presagire, già dal titolo, l'orizzonte teorico in cui si colloca. Lettori e spettatori di una meticolosa ricostruzione, interpretazione e restituzione di eventi che si muovono lungo i piani sincronici e diacronici per giungere ad una osservazione multistrato e multilivello che pervade ambiti ampi ed epistemologie complesse.

Il testo ha una sua cronotopia precisa: la Basilicata a partire dall'unificazione nazionale attraverso la lente dell'osservazione critica e attraverso la filigrana dell'identità e dei processi culturali a essa sottesi. Le tre parti in cui è suddiviso il volume mettono in luce la tensione tra la dinamica dei luoghi e la rappresentazione diffusa, locale e translocale, in cui si producono discorsi dove la *terra (è) ferma* e, nel guardarla in questa sua apparente fissità, si sottrae al rischio di sfuggire dalla condizione ontologica di processualità.

È un volume in cui l'attenzione storiografica si configura come pratica e come processo. L'etnografia del *qui e ora* si espande sino a includere orizzonti temporali a noi prossimi e a noi remoti che vanno oltre la porzione del nostro sguardo, dove il tempo diventa un luogo in cui recarsi attraverso le *pratiche della memoria*, includendo, dialetticamente, il richiamo al rapporto tra narrazione mitopoietica e cultura popolare che è possibile rintracciare nei verbali, negli stralci di cronaca locale, tra le lapidi, che diventano *inquiete*, suggerendo un ordine dell'esistenza altrettanto inquieto.

A proposito dell'etnografia come pratica diacronica e sincronica, in cui avviene la messa in prosa dell'Altro, Giovanna Zapperi rammenta che:

Pensare l'etnografia come un archivio sarà allora un modo di intraprendere un'archeologia della memoria che unisce il potere coloniale, la produzione del sapere, le tecno-

logie visuali nei processi di costituzione del soggetto coloniale in quanto Altro. [...] Al crocevia tra la rappresentazione e la narrazione, il realismo e la finzione, il desiderio di conoscenza e la proiezione desiderante, non si tratta in alcun caso di restaurare la memoria perduta dell'altro ma di rendere visibile il tempo dell'etnografia (Zapperi 2016: 97; traduzione mia).

In taluni casi, il richiamo al rapporto tra narrazione mitopoietica e cultura popolare, da parte dell'antropologo, si fa esplicito come, ad esempio, nell'evocazione delle vicende del pifferaio magico, il *flautista di Hamelin* in cui le storie, così come le fiabe, divengono scorci di mondi altri, immaginati e *inventati* che lasciano traccia della fluidità e interstitialità dei diversi livelli di interpretazione della realtà e dei mondi di appartenenza.

Attraverso queste feritoie nel tempo e nello spazio in cui, come scriveva Foucault «Essa [l'etnologia] interrompe il lungo discorso "cronologico" con cui tentiamo di riflettere all'interno di se stessa la nostra cultura, per far sorgere, in altre forme culturali, determinate correlazioni sincroniche» (1967: 403), il testo rende visibile un ulteriore processo denominato da Gregory Bateson di *deutero-apprendimento* (1976: 199) e illustrato da Tim Ingold nel recente volume *Making. Antropologia, archeologia, arte e architettura* nel quale sottolinea che «questo tipo di apprendimento non consiste tanto nel fornire fatti sul mondo, quanto nel permetterci di essere istruiti *da esso*. Il mondo stesso diventa un luogo di studio» (2019: 14).

In *questo* mondo, l'antropologo individua tra l'Ottocento e il Novecento il tempo in cui si è concentrata la narrativa, locale e translocale, rispetto alla costruzione dello *stereotipo* della Lucania e dei suoi abitanti che passa dal banditismo, dal mito della terra selvaggia e ingrata – che segnerà anche l'uso politico e strategico, di tali categorie, nei decenni a venire – sino a divenire, negli anni Cinquanta del secolo scorso, il luogo della *terraferma* reificato anche dall'immaginario cinematografico e letterario e spesso vissuto come condizione imprescindibile dell'esistenza.

Sullo sfondo dell'älveo della *terraferma*, si dipana un *frame* complesso che si struttura a partire dalle sommosse popolari di fine Ottocento, generate – come ci ricorda Alliegro – dall'istituzione della legge del 7 luglio 1869, che definiva l'entrata in funzione solo dei mulini provvisti di licenza. In questo modo si delinea un'analisi della *complessità fenomenologica delle proteste*, le quali ci consentono, da un lato, di ridefinire la relazione tra popolazione e istituzioni locali, individuando nella dimensione semiotica del conflitto la traccia dei dispositivi simbolici in cui si è costruito il rapporto tra le forme di comunicazione e i linguaggi di rappresentazione locale; dall'altro, di guardare ai diversi modi ricorrenti e ricorsivi in cui è possibile segnalare un uso codificato della protesta.

I tumulti, in quanto comportamenti collettivi radicati in modelli comportamentali fissati dalla tradizione, densi di simbologie e di pratiche codificate, costituirono lo strumento attraverso il quale le comunità locali si garantirono un canale di interazione rivelatosi

funzionale non soltanto alla popolazione più povera ma anche al notabilato e alla classe dirigente (Alliegro 2019: 47).

In questi nodi storici, per comprendere i fatti culturali e il senso antropologico delle cose occorre comprendere la dimensione simbolica e metaforica alla quale degli elementi apparentemente organici come i cereali si prestano.

Scrivono Alliegro

i cereali, in realtà, erano un dispositivo polifunzionale, un mezzo di scambio, una riserva di valore e un'unità di conto ad altissima diffusione del mercato locale, oltre che una forma di tesaurizzazione dagli evidenti impieghi creditizi e previdenziali, dall'invasivo potere simbolico, rassicurante, quasi taumaturgico in un'economia basata largamente su circuiti informali di scambio e di reciprocità (Alliegro 2019: 95).

In questa prospettiva, i cereali diventano un *fatto sociale totale* attorno a cui ruotano le esistenze simboliche delle comunità lucane richiamando alla mente il valore sociale e simbolico del bestiame tra i Nuer. Dirà Edward E. Evans-Pritchard nel 1940 «Poiché il bestiame è la cosa più preziosa per un Nuer, essendo una fonte alimentare essenziale e il più importante investimento sociale, è facile capire perché abbia una parte di primo piano nel rituale. È attraverso il bestiame che si entra in contatto con gli spiriti e gli antenati» (Evans-Pritchard 2003: 53).

Passando, dunque, dalla fenomenologia delle proteste ai transiti, alle frammentazioni, alla memoria rarefatta, alle *strategie dell'oblio*, alle trasformazioni etero rappresentative dei musicanti della Val d'Agri, ai mestieri girovaghi (portatori di *pratiche migratorie specifiche*), ai movimenti tellurici, alle trasformazioni del mondo agro-pastorale, ai pellegrinaggi religiosi, alla coesistenza tra moderne istanze agricole (l'impulso delle cattedre rurali) e la genesi e il desiderio di ricerca di giacimenti petroliferi nei primi decenni del Novecento, alle ambizioni amministrative e, infine, all'ingegneria idraulica, si accede a uno *spazio senza Cristo* (Alliegro 2019: 14) in cui, parafrasando l'opera leviana, l'antropologo evoca e crea delle suggestioni interpretative critiche e simboliche intense. Tra queste, ad esempio, ho sentito il richiamo alla forma e all'iconografia dell'arcano maggiore della *Ruota della fortuna*, dove esseri di varia natura sembrano trattenerne la forza del moto rotatorio quasi a sfidare le normali leggi di movimento, ma l'acqua sotto la *Ruota* in qualche modo scorre. Ne *Il castello dei destini incrociati* prima, e nella *Taverna dei destini incrociati* poi, Italo Calvino affida alle carte illustrate dei tarocchi di Marsiglia il potere della parola e, in uno di quei racconti troviamo «il grande giro della *Ruota* in cui evolve la vita animale e in cui non puoi mai dire qual è l'alto e quale il basso, o il giro ancora più lungo che passa per il disfacimento, la discesa fino al centro della terra» (Calvino 2002: 60). È un invito, dunque, alla lettura delle rappresentazioni come mutevoli, dinamiche e trasformative.

Il terreno tra immobilità e movimento è dialettico e si sedimenta su un immaginario collettivo che attinge alla metafora della fissità per stabilire relazioni e

percezioni del mondo. Ce lo mostra, ad esempio, uno dei protagonisti scotellariani di *Contadini del Sud* (Scotellaro 2000), il fondatore della Repubblica Assoluta dei Piani Sottani, Michele Mulieri (Berardi 2020) il quale, su un foglio battuto a macchina e nel commentare la Riforma Fondiaria, scrisse che «il mulino della buona farina è stato arrenacchiato». In questo caso *arrenacchiato* (da *rena* ovvero sabbia) sta a significare *insabbiato* che diventa a sua volta «metafora di un sistema immobile, arenato» (Berardi 2020: 173).

Terraferma. Un'«altra Basilicata» tra stereotipi, identità e [sotto]sviluppo ci permette di ripensare anche i modelli migratori nei processi di lunga durata ove categorie specifiche come i musicanti diventano la simbolizzazione di un mondo culturale e introducono elementi di simbolizzazione identitaria che, ad esempio, attraverso l'icona dell'arpa, di cui ci parla Alliegro, vanno a generare interi e complessi universi simbolici. I suonatori d'arpa di Viggiano, considerati dapprima come «abili e virtuosi artisti» (Alliegro 2019: 132) subiscono una trasformazione etero rappresentativa divenendo gradualmente osceni e immorali. Nel volume si fa riferimento, a tal proposito, alle prime inchieste, come quella realizzata nel 1868 dalla Società Italiana di Beneficienza di Parigi che volle documentare le condizioni dei bambini italiani presenti a Parigi, così come anche a Londra, in cui emergevano esistenze grame e precarie. Alliegro suggerisce, inoltre, un altro passaggio legato alla percezione dei musicanti di strada, connesso ad una profonda trasformazione culturale, poiché a Londra «in quegli anni si consolidò l'idea dell'inquinamento acustico» (Alliegro 2019: 138). I musicanti divenivano quindi portatori di un disordine a doppia mandata, da un lato rappresentavano l'emigrazione italiana con tutti i rimandi negativi sottolineati nelle righe precedenti e dall'altro, erano portatori di un disordine percettivo, di una nuova concezione di *rumore* legato alle attività che li contraddistingueva in quanto musicanti. A questo aggiunge anche il contributo delle idee lombrosiane che legittimarono il consolidarsi dello *stereotipo* e la visione dei musicanti come «parte di una ampia categoria di degenerati, geneticamente inferiore» (Alliegro 2019: 140). L'esempio dei musicanti girovaghi ci permette di cogliere come le rappresentazioni e le trasformazioni della percezione dell'alterità siano costruite e determinate culturalmente in uno spazio e in un tempo assolutamente non omogeneo e non neutro, consentendoci di decostruire anche il fenomeno migratorio stesso. Un esempio di questa molteplicità è *l'emigrazione di transizione* (Alliegro 2019: 160) come forma di emigrazione itinerante che si apprestava a divenire una migrazione di lunga durata, permanente, una migrazione che contribuiva alla nascita della

cultura della mobilità intesa quale sistema di concezioni, di valori, di norme, di pratiche consolidate e riconosciute, che collocavano il viaggio in un alone di fascino e tributavano a chi partiva pieno riconoscimento sociale e un ruolo tutt'altro che marginale. [...] Senza questa complessa operazione di plasmazione culturale, di messa al bando dei timori connessi ai viaggi e di ridimensionamento dei pericoli, senza questa complessa macchina di elaborazione culturale capace di sublimare i vuoti, di superare la morte

simbolica insita nelle separazioni prolungate, probabilmente le partenze ulteriori avrebbero assunto altre caratteristiche (Alliegro 2019: 160, 161).

Queste righe ci aiutano a decifrare il contesto, le frammentazioni, le perdite, la memoria rarefatta che determinano una condizione di continuità e di strutturalità rispetto ai fenomeni di disgregazione demografica attuale.

In questo paesaggio mobile, Alliegro aggiunge un ulteriore elemento legato alla dimensione simbolica e religiosa intorno alla Madonna di Viggiano e restituisce l'importanza religiosa e culturale che interessa non solo l'area di Viggiano, ma di molti territori dell'intera regione. Il pellegrinaggio e le sue trasformazioni, di cui ci parla l'antropologo, ci permettono di guardare alla sfera politica, religiosa, popolare che fa del rito del pellegrinaggio una chiave di lettura per comprendere processi ancora più estesi che includono anche le dinamiche di patrimonializzazione ridisegnando itinerari di *heritage tourism* (Simonicca 2006: 46). Riprendendo la descrizione del pellegrinaggio fatta dall'etnologa francese Viviana Paques nel 1950, Alliegro ci mette a conoscenza dei modi in cui si partecipava al pellegrinaggio attestando pratiche, oggi scomparse, di cui trova traccia anche nelle ricerche di Annabella Rossi del 1969. Ricostruire le vicende storiche di manifestazioni ed esecuzioni rituali ci permette di individuare quei momenti in cui la negazione o la negoziazione di pratiche che potevano più o meno persistere, o l'attribuzione di una presunta autenticità, si vanno a collocare in precisi *frame* storici e culturali in cui, ad essere investito, risulta essere l'intero complesso di esecuzioni culturali presenti nelle varie comunità. I profondi cambiamenti del mondo agro-pastorale, le grandi emigrazioni e i nuovi modelli economici sono elementi che vanno a determinare radicali trasformazioni, rimozioni, ma rappresentano anche momenti di creatività culturale che attingono dalla memoria collettiva e dalla memoria individuale sedimentata nei territori. La Valle dell'Agri è interessata anche da altre complesse questioni territoriali poiché è anche il «luogo icona del petrolio» (Alliegro 2019: 191). In queste pagine la vicinanza semantica tra il sacro e il petrolio, definita da Alliegro, attraverso la metafora della *sacra ampolla* (2019: 191), ci impone uno sguardo ancor più attento per cogliere la stratificazione dei significati di potere che si configurano nei territori.

Alliegro, che nel 2012 ha pubblicato l'importante volume *Il totem nero. Petrolio, sviluppo e conflitti in Basilicata* (2012), non è estraneo a questi temi che qui tuonano come cassa di risonanza e che mettono in evidenza i processi che hanno portato allo sfruttamento petrolifero della Val D'agri, al coinvolgimento delle comunità locali nei diversi decenni, alla trasformazione della percezione della bilancia rischi-benefici ove

il rinvenimento del petrolio si pose nella comunità locale come agente simbolico capace di dischiudere nuovi orizzonti interpretativi che si imposero sulla stessa idea di destino. Fu la modernità, con le sue premesse ideologiche, i suoi corollari scientifici, i suoi ritrovati tecnologici, il suo ardente anelito di potenza e di velocità, a essere trascinata nella comunità locale, che reagì prontamente recependo il nuovo lessico sviluppatista declinandolo secondo le proprie aspettative (Alliegro 2019: 192).

Il desiderio degli amministratori locali di inizio secolo vedeva nella ricerca dei giacimenti petroliferi la possibilità di sfatare lo *stereotipo* di povertà e miseria.

Atteso come un redentore, assunti i caratteri di entità reale (visibile in superficie), ma allo stesso tempo misterica (nascosta nel sottosuolo), è evidente quanto i toni messianici adoperati per connotare la coltivazione petrolifera finissero in effetti per cedere a una visione mitopoietica in cui il «liquido prezioso» si traduceva in risolutore di tensioni e di timori, in dispositivo capace di porre termine alla diaspora di un popolo errabondo, scacciato da una terra apparentemente ingrata (Alliegro 2019: 211).

Nella lettura storico-antropologica del petrolio come *dispositivo*, Alliegro, ci mostra anche un'ulteriore conversione semantica che lo vede non più come risorsa meramente locale, ma come un elemento dell'economia pubblica che trascende i confini. In queste pagine abbiamo una lunga e articolata sequela di avvenimenti che ben evidenziano le strategie retoriche e politiche che hanno accompagnato la genesi dello sfruttamento petrolifero in Basilicata e le sue conseguenze sul piano locale poiché

per strappare l'oro nero dalla terra sarebbe stato necessario infatti superare il doppio di quella distanza e spingere le trivelle anche oltre i cinquemila metri. Era lì che riposava quello che sarà definito il più imponente giacimento d'idrocarburi dell'Europa continentale. Era a quelle profondità che si trovava l'oggetto del desiderio, la piattaforma apula, l'Eden raggiunto non più dopo una vertiginosa sfida alle sommità celesti, ma attraverso un abissale sprofondamento tra le divinità ctonie (Alliegro 2019: 230).

Parallelamente alla genesi petrolifera, a seguito dell'impulso delle cattedre rurali, in Val D'Agri assistiamo anche alle attività di modernizzazione dell'agricoltura, che diedero vita ad aziende agricole finanziate con capitali privati non sempre legati ai territori. Questi misero in luce il problema del *colonialismo interno* della Basilicata, che l'antropologo richiama attraverso il volume del 1910 di Cesare Cagli: *La Basilicata ed il problema dell'immigrazione e della colonizzazione interna*.

Di fronte alle trasformazioni e alla modernizzazione in campo agricolo, Alliegro sposta le attenzioni dall'impatto delle trasformazioni del nuovo ordine del mondo sul piano tangibile, alle trasmissioni culturali del sapere, sul piano immateriale.

Abbandonare il maggese, in altre parole, e ricorrere al perfosfato per la concimazione chimica, soltanto per fare un esempio, significò mettere in discussione il sapere costituito e trasmesso gelosamente lungo i secoli, tradottosi in sistemi locali di valutazione e di stima qualitativa e quantitativa della bontà della terra di eccelsa maestria e di sicura onorabilità (Alliegro 2019: 264).

Dalle viscere della terra si giunge all'acqua, bene prezioso, connesso simbolicamente alla rinascita. Alliegro in quest'ultimo capitolo fa riferimento alla realizzazione dell'acquedotto dell'Agri che

non fu (soltanto) una grandiosa opera di ingegneria idraulica [...] concorse a (ri)dis-

gnare vaste aree, tratteggiando, con politiche talvolta anche autarchiche di esercizio del potere, geografie della marginalità piuttosto che dello sviluppo basate sul controllo del territorio e delle sue risorse (Alliegro 2019: 269).

La nuova geografia dettata dal prelievo idrico fu un elemento destabilizzante per i territori. Nei primi decenni del Novecento

le moderne acque pensate dai contadini come dono sacro in grado di assicurare la vita, oppure, inversamente come entità demoniache devastatrici di raccolti, iniziarono a essere rappresentate da ingegneri ed esperti, attirati in Basilicata dal richiamo delle ninfe moderne che si nascondevano ancora tra i flussi acquatici, in termini di enorme e inutilizzato potenziale energetico (Alliegro 2019: 284).

Quella dell'acquedotto dell'Agri, così come lo sono le altre, è una storia intricata, occorre pazienza per addentrarsi e per restituire la complessità di sistemi aggrovigliati come matasse. È un'operazione artificiosa ma indispensabile per acquisire consapevolezza rispetto ai luoghi e ai processi di lunga durata che li determinano. L'acquedotto dell'Agri, assieme a quello del Basento e a quello Sauro, ci pongono di fronte, in queste pagine, a storie fatte di opportunismi, ambizioni amministrative, contestazioni con le comunità di contadini, piccoli agricoltori, ma anche negoziazioni che presuppongono consolidate dinamiche di reciprocità.

Non appare casuale la collocazione di questo capitolo come conclusivo, quasi a voler rappresentare la circolarità insita nelle cose, il principio dialettico che ispira l'interpretazione stessa della realtà.

È, però, sui nessi tra *stereotipia* e *narrazione*, presenti lungo l'intero volume, che vorrei focalizzare l'attenzione, attraverso l'inclusione di alcune considerazioni.

Accostarsi alle pratiche identitarie vuol dire entrare nella pratica di vita quotidiana, in quel luogo in cui prende vita la narrazione del sé che oscilla, secondo il problema filosofico del *riconoscimento*, analizzato anche da Paul Ricoeur (2005), tra *ipseità* e *medesimezza*. Le configurazioni narrative rappresentano così le chiavi di volta per comprendere i processi identitari e l'attenzione, verso le fonti orali e archivistiche, diventano, a loro volta, uno scrigno a cui attingere per avere uno sguardo poroso e denso sui processi identitari.

Come suggerisce Michael Herzfeld guardare agli *stereotipi* «è un approccio alle relazioni sociali per mezzo del quale l'attore adotta gli stereotipi di un discorso dominante, e li utilizza per un proprio tornaconto personale» (2003: 188).

La pratica degli stereotipi (Herzfeld 2003), si configura come parte del processo di immaginazione e di *reifificazione* in cui anche le comunità locali e gli attori locali diventano depositari di pratiche, dispositivi simbolici e culturali. Così come il nazionalismo occidentale moderno realizza e consacra il proprio successo attraverso la reificazione delle proprie strategie retoriche e discorsive, in quelle che Benedict Anderson (1996) definisce *comunità immaginate*, le comunità locali contribuisco-

no alla diffusione di immagini che, nell'intento di mediare la realtà, vanno a creare delle rappresentazioni, le *costruiscono*.

Il *fil rouge* dell'intero volume si costruisce intorno alla dimensione identitaria e alla rappresentazione stereotipica delle comunità e dei luoghi, che guarda ai modi in cui si è costruita la retorica essenzializzata e cristallizzata dell'alterità. È utile recuperare allora la genesi semantica dello *stereotipo* per comprendere, attraverso le sfumature linguistiche, alcuni suoi significati per ricostruire la trama dell'interazione individuale e collettiva.

L'origine della parola *stereotipo* trae il suo significato dal suo iniziale contesto d'uso, ovvero nell'ambito dell'applicazione in campo tipografico di stampi di cartapesta in cui si poneva il piombo fuso, dando all'oggetto la forma desiderata. Ciò che si produce è la realizzazione ripetitiva di uno *schema* attraverso caratteristiche di *fissità*, *rigidità* e particolare *resistenza*.

Walter Lippmann nel 1922 ne *L'opinione pubblica* (2004) introduce il termine stereotipo come *metafora* prima, e *categoria*, poi, per interpretare alcuni processi della contemporaneità in cui il meccanismo di decodificazione del reale avviene attraverso mediazioni di immagini mentali in cui, gli stereotipi, assumono un ruolo centrale e dominante, soprattutto nell'era della diffusione della stampa.

Attraverso gli *stereotipi* abbiamo la possibilità di esprimere dimensioni soggettive e gruppali, di ostilità e intimità, di repulsione e di attrazione che derivano da diversi fattori e dalla necessità di conoscere qualcosa *Altro* da noi. Il modo in cui si attinge alla retorica degli stereotipi dipende non solo dal loro successo, ma anche dal ruolo che devono ricoprire, o dalle azioni e fatti che si vogliono legittimare e dal ciclo di vita e durata degli stessi.

Infatti, ciò che si tende a sottolineare, ogniqualevolta che si ragiona intorno alla pratica degli stereotipi, ha a che fare con la loro riproducibilità e resistenza che contribuisce all'essenzializzazione dell'esperienza dell'alterità e attraverso la particolare rigidità a cui sono assegnate le rappresentazioni stereotipiche, determinano la capacità degli stessi di autoriprodursi. Secondo Bruno Mazzara (1997) una possibilità per far sì che uno stereotipo, soprattutto se negativo e stigmatizzante, possa essere eliminato o modificato, è data dalla creazione e diffusione di un modello e schema interpretativo alternativo allo stereotipo precedente.

L'antropologo Hermann Bausinger, dell'Università di Tübingen¹ ha sottolineato come gli stereotipi rispondano *anche* a delle esigenze funzionali partendo dalla considerazione che sono, in alcuni casi, l'espressione di una parziale verità, poiché generalizzando riducono in schemi e griglie di rappresentazione l'alterità; inoltre, la capacità di semplificazione, attribuibile alla stereotipia, consente di ordinare e

¹ Nel 2009 ho avuto la possibilità di soggiornare per motivi di studio e di ricerca, presso l'Università di Tübingen, proprio nel tentativo di approfondire la pratica degli stereotipi nei percorsi del riconoscimento tra le comunità migranti lì residenti e la popolazione locale, con un'attenzione particolare ai contesti di apprendimento.

facilitare i meccanismi comunicativi; infine, offrono una visione, un punto di vista, sia che si situino sul piano dell'immaginazione, sia che si situino sul piano tangibile, in grado di dare la possibilità di identificazione in quello che si rappresenta attraverso proprie categorie.

Questa visione viene ripresa ed ampliata in *Tipico tedesco. Quanto tedeschi sono i tedeschi?* (Bausinger 2007) in cui «la tipizzazione è un momento di liberazione: dà la sensazione di aver capito lo straniero», assumendo i «pregiudizi come filtri dell'esperienza» (Bausinger 2007: 181).

Tanto più gli esempi si concretizzano, tanto più è facile comprendere come talune pratiche risiedono in maniera radicale all'interno della vita quotidiana, poiché la dialettica Sé-Altro dipenderà anche dalle auto ed etero rappresentazioni, che saranno a loro volta determinate anche a partire dalle tipizzazioni, da quei tratti definiti all'interno della retorica locale e translocale e dalle immagini che circolano relativamente alle auto ed etero rappresentazioni stesse.

Il volume di Alliegro, in questo crocevia di suggestioni riflessive, è l'occasione per orientarci in un sistema di rappresentazioni in cui la *terraferma* è, come abbiamo visto, solo apparentemente inerte e si riallaccia alle dinamiche di esercizio del potere e di *colonialismo interno* rispetto al quale, nella mia attuale ricerca di dottorato, provo a delinearne i contorni anche in alcuni territori della Basilicata guardando alle poetiche, retoriche e gli usi politici di categorie culturali e spaziali come *spopolamento* e *aree interne* in cui emerge una visione auto ed etero rappresentativa che passa attraverso la circolazione di immagini locali e translocali, e quindi di rappresentazioni anche stereotipiche e di appropriazione culturale in cui, la *pratica degli stereotipi*, viene intesa come dimensione interpretativa di riferimento.

Terraferma identifica una dimensione simbolica che è, a mio avviso, paradigmatica e che, a sua volta, diviene l'âlveo e il solco interpretativo in cui si gettano i semi dell'assenza (Teti 2017) e della costruzione di un nuovo e ulteriore paradigma, quello *dell'abbandono*, come dimensione rappresentativa e retorica, sempre più attuale dei luoghi della Lucania, e per estensione del Mezzogiorno. In queste proiezioni lungo e attraverso i sé, sono significative le parole di Alberto Sobrero ne *Il Cristallo e la fiamma*

L'uomo vive nel mondo e lo riempie di immagini, proietta nel regno della mente il regno delle cose, percepisce totalità, convergenze, somiglianze, e queste somiglianze si trasformano in metafore, si sedimentano in archetipi e l'insieme degli archetipi definisce il rapporto tra l'uomo e il suo ambiente. Un patrimonio inconscio collettivo (*imaginary*) che si nasconde nei racconti, nelle narrazioni (Sobrero 2009: 117).

Alliegro ci prepara, dunque, a leggere la narrazione e la percezione locale e translocale *dell'immobilità* come elemento di auto ed etero rappresentazione in cui la domanda sull'identità oscilla tra la dimensione individuale e quella collettiva, in cui il *processo di elaborazione culturale*, ossia la strategia di appaesamento

e di radicamento, va a contribuire e a generare quella che l'antropologo definisce *identizzazione* (Alliegro 2019: 20).

L'identizzazione è un processo sicuramente non omogeneo, come esplicita l'antropologo, che ricade nella sfera dell'esperienza personale e del rapporto tra il sé e l'altro, in un processo continuamente negoziato, costruito e a processi analoghi, vengono sottoposti i luoghi e l'identità dei luoghi. È attraverso tale processo che, l'immagine individuale e collettiva, si va a veicolare attraverso pratiche di rappresentazione in cui possiamo andare a cogliere, interpretare e restituire anche la *pratica degli stereotipi* (Herzfeld 2003).

BIBLIOGRAFIA

- ALLIEGRO ENZO VINICIO
 2012 *Il totem nero. Petrolio, sviluppo e conflitti in Basilicata*, Roma, CISU.
 2019 *Terraferma. Un'“Altra Basilicata” tra stereotipi, identità e [sotto]sviluppo*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- ANDERSON BENEDICT
 1996 *Comunità immaginate. Origine e fortuna dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri (ed. or. 1991).
- BERARDI MARINA
 2020 *Il mulino della buona farina è stato arrenacchiato*, in A. Albanese, M. Berardi (a cura di), *Michele Mulieri. Una stanchezza da meditare*, Roma, CISU, pp. 173-201.
- BATESON GREGORY
 1976 *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi (ed. or. 1972).
- BAUSINGER HERMANN
 2007 *Tipico tedesco. Quanto tedeschi sono i tedeschi*, Pisa, ETS (ed. or. 2000).
- CALVINO ITALO
 2002 *Il castello dei destini incrociati*, Milano, Mondadori (ed. or. 1973).
- EVANS-PRITCHARD EDWARD E.
 2003 *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Milano, Franco Angeli (ed. or. 1940).
- FOUCAULT MICHEL
 1967 *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli editore (ed. or. 1966).
- HERZFELD MICHAEL
 2003 *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, Napoli, L'Ancora del Mediterraneo (ed. or. 1997).
- INGOLD TIM
 2019 *Making. Antropologia, archeologia, arte e architettura*, Milano, Raffaello Cortina (ed. or. 2013).
- LIPPMANN WALTER
 2004 *L'opinione pubblica*, Roma, Donzelli Editore (ed. or. 1922).
- MAZZARA BRUNO M.
 1997 *Stereotipi e pregiudizi*, Bologna, Il Mulino.

- RICOEUR PAUL
2005 *Percorsi del riconoscimento*, Milano, Raffaello Cortina Editore (ed. or. 2004).
- SCOTELLARO ROCCO
2000 *Contadini del Sud*, Roma-Bari, Laterza (ed. or. 1954).
- SIMONICCA ALESSANDRO
2006 *Viaggi e comunità. Prospettive antropologiche*, Roma, Meltemi.
- SOBRERO ALBERTO M.
2009 *Il cristallo e la fiamma. Antropologia tra scienza e letteratura*, Roma, Carocci.
- TETI VITO
2017 *Quel che resta. L'Italia dei paesi, tra abbandoni e ritorni*, Roma, Donzelli.
- ZAPPERI GIOVANNA
2016 *L'Avenir du passé: art contemporain et politiques de l'archive*, Rennes, Presses
Universitaires de Rennes.