

***Il corpo mi appartiene. Donne e consultori a Nordest, a cura di ALFIERO BOSCHIERO E NADIA OLIVIERI, «Venetica. Rivista di Storia Contemporanea», 2022, n. 1, 280 pp., 15 €***

ANASTASIA BARONE

Il numero 1 del 2022 della rivista «Venetica. Rivista di Storia Contemporanea», *Il corpo mi appartiene. Donne e Consultori a Nordest*, a cura di Alfiero Boschiero e Nadia Olivieri rappresenta un contributo estremamente prezioso sia per la storia del movimento femminista in Italia, sia per quella, a esso connessa, del consultorio pubblico.

Le esperienze femministe nell'ambito della salute sono rimaste ai margini della storiografia del femminismo, e ci sono state tramandate in larga parte grazie alle testimonianze delle protagoniste che le hanno vissute in prima persona. Un aspetto in particolare è rimasto in ombra: il ruolo che il femminismo ha avuto nell'elaborazione e istituzione di un nuovo servizio socio-sanitario, il consultorio familiare pubblico. Ed è proprio sul processo di istituzione/istituzionalizzazione del consultorio che questo numero si concentra, interrogando, così, la complessa relazione tra movimento e istituzioni a partire dal territorio del Nordest.

Trasportandoci nelle realtà locali di città e province di Trento, Padova, Verona, Venezia, Vicenza, Feltre e Pedavena, Vittorio Veneto e Trieste, la ricerca ha il merito di contribuire a colmare quel "vuoto storiografico" sul femminismo degli anni Settanta che è anche e in larga parte un vuoto di carattere geografico, che ha lasciato largamente ai margini le province e le periferie.

Se dunque la ricerca risulta particolarmente interessante perché arricchisce di nuovi tasselli la mappa del femminismo italiano, essa ha anche il merito di mettere in luce il carattere esteso, plurale, diversificato del movimento per la salute delle donne. Così, nei contributi raccolti in questo numero appaiono femministe dei collettivi, donne dei sindacati, dei partiti, donne del mondo cattolico, dell'associazionismo femminile, del mondo laico progressista, a comporre un'immagine del movimento articolata, radicata, un quadro dai bordi sfumati.

Ma ciò che mi pare ancor più significativo di questo lavoro è il suo concentrarsi su quel terreno di frontiera situato tra il movimento e le istituzioni.

Sono proprio le fonti stesse a restituire il carattere complesso della fitta trama di relazioni e “scavallamenti” tra femminismo e stato. Non è un caso, dunque, che il lavoro delle autrici si basi su fonti e testimonianze che provengono spesso da ambiti diversi, spaziando dalla memoria delle protagoniste dei collettivi a quella delle lavoratrici dei consultori, dagli archivi del femminismo agli schedari delle utenti del servizio, dai volantini dei gruppi ai verbali dei consigli comunali. È proprio assumendo come punto di vista questo spazio di frontiera che la ricerca è in grado di mettere in luce tanto le tensioni quanto le spinte innovatrici che nel corso del tempo hanno innervato le pratiche e posizioni che sono oggetto di studio. Così facendo, la ricerca mostra i conflitti, le spinte innovatrici, le battute di arresto, i tentativi che nel corso del tempo hanno innervato il rapporto tra il femminismo e quella particolare istituzione che è il consultorio pubblico.

Come i vari contributi mettono in luce, i primi consultori in Italia nascono nel mondo cattolico, con la funzione di consulenza prematrimoniale e matrimoniale. Di lì a poco nascono anche le prime esperienze laiche e progressiste. Negli anni Settanta sorgono i consultori autogestiti femministi, che hanno ben altre ambizioni. Essi rappresentano una sperimentazione radicale e innovativa sul terreno del corpo, della sessualità e della salute, incarnano una sfida al sapere medico e traspongono sul corpo quella pratica di riconoscimento di se stesse come soggetti che il femminismo aveva sperimentato con l'autocoscienza.

Consultori autogestiti, gruppi per la salute della donna, e gruppi informali nascono a Torino, a Milano, a Roma, a Padova, ma come questo numero racconta anche a Feltre, a Verona, a Venezia, a Vicenza.

Quando nel 1975 il Parlamento approva la legge quadro 405, “Istituzione dei Consultori familiari pubblici”, la reazione del movimento è ambivalente. Luciana Percovich la ricorda come una legge «tempestivamente varata per tamponare un fenomeno che stava dilagando a macchia d'olio, e tentare di rimetterne il controllo in mani istituzionali nonché mediche e religiose»<sup>1</sup>. Maud Anne Bracke l'ha definita «un esempio da manuale di (rapida) istituzionalizzazione di un'iniziativa di movimento, inizialmente autorganizzata e per certi aspetti antagonista nei confronti dello stato»<sup>2</sup>. È

1 L. PERCOVICH, *La coscienza nel corpo. Donne, salute e medicina negli anni Settanta*, Milano, FrancoAngeli, 2005, p. 11.

2 M.A. BRACKE, *Feminism, the state and the centrality of reproduction. Abortion struggles in 1970s Italy*, in «Social History», vol. 42 (2017), n. 4, p. 538 (traduzione mia). Si veda anche EAD., *La nuova politica delle donne. Il femminismo in Italia, 1968-1983*, Roma, Edizioni

noto che a livello nazionale la discussione del movimento sul futuro dell'auto-gestione e sul rapporto con il nuovo servizio pubblico accese gli animi, anticipando tensioni che sarebbero poi esplose nel dibattito sulla legge sull'aborto. Lo studio degli scenari locali conferma questo clima di intenso confronto di ipotesi diverse.

Se complessivamente il giudizio sulla legge è negativo, diverse sono le valutazioni sulle strategie che il movimento dovrebbe adottare nello scenario dell'istituzionalizzazione.

L'impressione di molte è di vedersi sottratto rapidamente uno spazio di autonomia e autorganizzazione radicale. Le critiche puntano il dito contro la presenza di tecnici, contro l'aggettivo "familiare" che la legge attribuisce al nuovo servizio e che sembra tradire la volontà dello stato di cooptare e ri-normalizzare le istanze delle donne. Ma alcune pensano che sia comunque possibile intervenire a livello locale, imporsi come soggetto collettivo, e mantenere le redini dell'impostazione e della gestione di un servizio che, malgrado tutto, si presenta come particolarmente innovativo. Un servizio socio-sanitario che per la prima volta sembra poter incarnare un'idea diversa di salute, scardinando la concezione biomedica e introducendo importanti innovazioni organizzative, come quella dell'equipe.

Le testimonianze raccolte nel volume confermano una reazione di "in-differenza quando non di aperta ostilità" alla legge. Nelle grandi città come nei piccoli centri di provincia la legge non sembra in grado di restituire la ricchezza di ciò che le donne andavano sperimentando. E tuttavia tante mostrano «sguardi propositivi e insieme dubbiosi»<sup>3</sup>. Alcune ritengono che il movimento femminista possa e debba raccogliere la sfida di un'istituzione nuova. Queste diverse prospettive provocano fratture anche all'interno dei gruppi stessi, come nel caso del Centro per la salute delle donne di Padova di cui nel volume raccontano Cosmai e Gazzetta.

Nel frattempo, a legge approvata, lo stato sembra riprendere il suo ritmo lento. Il paradosso del processo di istituzionalizzazione dei consultori, infatti, sta nel fatto che, una volta passata la legge, lo stato sembra disinteressarsi largamente del servizio appena istituito, che appare come una «scatola vuota»<sup>4</sup>. In molti casi le leggi regionali vengono approvate in ritardo, e non di rado su sollecitazione delle donne. In Veneto la legge regionale è del 1977 ma i pri-

---

Storia e Letteratura, 2019.

3 In *Il corpo mi appartiene. Donne e consultori a Nordest*, a cura di A. Boschiero e N. Olivieri, «Venetica. Rivista di Storia Contemporanea», 2022, n. 1, p. 137.

4 Ivi, p. 120.

mi consultori vengono spesso aperti «solo sulla carta»<sup>5</sup>. Si deve largamente all'impegno delle donne, che si organizzano in comitati, in coordinamenti, che invadono i consigli comunali, la spinta per la reale creazione di questo servizio. Ne sono testimonianza, ad esempio, la manifestazione che si tiene nel 1976 a Padova per l'apertura dei consultori o l'invasione della sala consiliare di Chioggia da parte del Coordinamento delle donne, che pretendendo l'apertura del servizio ottenne invece sei denunce contro le attiviste<sup>6</sup>.

I contributi mettono dunque in evidenza il ruolo che i comitati e i coordinamenti delle donne svolsero nel rendere materialmente effettiva l'apertura dei consultori pubblici, malgrado le tante perplessità che avevano interessato la legge nazionale. Questo tratto della storia della nascita dei consultori mi sembra tanto rilevante quanto ancora in larga parte da indagare.

I contributi, inoltre, illuminano un altro aspetto che meriterebbe di essere esplorato più a fondo: le biografie e i percorsi di chi ha provato a incarnare il femminismo dentro l'istituzione del consultorio. Penso, in primo luogo, al ruolo di chi vi ha lavorato, e che racconta con instancabile passione e senso di identificazione il proprio lavoro. Tra le pagine del volume si incontrano percorsi significativi come quello raccontato da Lona e Catania, della ginecologa Paola Tommasi, che dal consultorio autogestito di Verona passò a svolgere la propria specializzazione nel neonato consultorio pubblico di San Zeno di Montagna. Significativo è, inoltre, il contributo di Tessari, «ginecologa storica», che mette in luce anche le contraddizioni esistenti tra la sensazione di avere tra le mani la possibilità di costruire davvero un servizio dal basso, di concepirlo da zero<sup>7</sup>, e allo stesso tempo la consapevolezza dei rischi di tale operazione: «la possibile perdita di libertà»<sup>8</sup>. L'orgoglio per il lavoro svolto negli anni risuona anche nelle parole di Daniela Gerin, ginecologa dei consultori a Trieste, che nel volume dialoga con Verrocchio. Queste testimonianze mostrano la strenua battaglia che dall'interno è stata condotta per salvaguardare e difendere negli anni l'identità istituzionale e politica del consultorio. Come sottolinea Verrocchio, «il mantenimento della specificità dei servizi consultoriali [...] è stato e continua a essere il risultato delle battaglie combattute per tutelare la sua missione originaria, quella per cui le donne avevano lottato»<sup>9</sup>.

---

5 Ivi, p. 19.

6 Ivi, p. 108.

7 Ivi, p. 136.

8 Ivi, p. 137.

9 Ivi, p. 161.

Salta agli occhi dalla lettura dei contributi nel loro insieme come già all'inizio degli anni Ottanta, alle narrazioni "propositive ma dubbiose" degli anni Settanta si sostituiscano i primi racconti della decadenza. Diversi contributi identificano nel passaggio dalla gestione comunale alle Usl la prima significativa trasformazione del servizio: nello spostamento dei centri di potere il servizio ha visto ridursi la propria autonomia progettuale e organizzativa. Altre sottolineano la crescente medicalizzazione e burocratizzazione del servizio, che ha contribuito ad alterarne il carattere originario e innovativo. Inoltre, come ricordato nel contributo di P., senza accorgersene sparì il «comitato di gestione»<sup>10</sup>, organo di partecipazione che, pur nei suoi limiti, aveva sin lì garantito una presenza delle donne nella gestione dal basso del servizio.

Cosa resta oggi di questa storia? Merita a mio avviso di essere approfondito l'effetto del tempo sulle valutazioni del significato del processo di istituzionalizzazione. Segnalo in merito la discrasia che emerge nel contributo di Catania e Lonatra: il giudizio che alcune esprimono a posteriori, a distanza di molti anni, sulla storia del consultorio pubblico e quello "a caldo" che emerge dagli archivi, ben meno lusinghiero e ben più diffidente. Alla sfiducia e conflittualità espressa all'epoca nei confronti della nascita della nuova istituzione, lasciano il passo narrazioni che rivendicano invece il ruolo essenziale svolto dalle donne nella creazione del servizio. Che sia stato il percorso fatto nel frattempo all'interno del servizio? Che sia la sensazione che malgrado gli aspetti di cooptazione, l'istituzionalizzazione del consultorio pubblico sia stato uno spazio di azione ben più ampio di quello che l'istituzione lascia oggi? Rimane il fatto che nei racconti della generazione delle protagoniste, oggi sembra prevalere il senso di vittoria su quello che invece prevalse allora, di diffidenza.

In conclusione, questo numero restituisce, grazie alla ricchezza di testimonianze e di fonti, l'ambivalenza, la complessità, le tensioni che hanno condotto dall'autogestione all'istituzione del consultorio pubblico. Un'impossibile traduzione lineare che tuttavia ha per qualche tempo lasciato aperte le porte dell'invenzione, di un'istituzione da immaginare.

Negli ultimi anni la battaglia sui consultori si è riaperta, anche grazie a nuove generazioni di femministe. Credo che in parte si debba a queste nuove battaglie anche il rinnovato interesse storico per i consultori<sup>11</sup>.

I movimenti contemporanei hanno rimesso al centro il corpo e la salute e hanno cercato nel passato pratiche adattabili ai loro nuovi bisogni e alla

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 70.

<sup>11</sup> Segnalo la recente pubblicazione di *Dalla parte delle donne. Storie di consultori torinesi*, a cura di T. Todros, Editrice Il Punto, 2022.

diversa fase in cui si situano. Negli ultimi anni in Italia sono nate numerose consultorie (a Bologna, a Padova, a Torino, a Milano per citarne alcune). Si tratta di esperienze autogestite che sia riprendono, sia trasformano, lo spirito degli anni Settanta, spesso rileggendo la pratica stessa del consultorio in chiave transfemminista. Nel mio lavoro di ricerca ho potuto indagare le ragioni di questo “ritorno” all’autogestione e il rapporto che nel riadattare questa pratica si intrattiene con il passato. Ciò che emerge dai racconti di chi oggi sperimenta nuovamente il consultorio autogestito (o meglio consultoria) è proprio il riallacciarsi a un filo interrotto molto presto dal processo di istituzionalizzazione del consultorio, quello di una diversa cultura del corpo e della salute, che prende forma in pratiche che in larga parte il consultorio familiare pubblico non è riuscito a recepire. Ma questa è un’altra storia...

**Migrazioni tunisine e disillusioni giovanili. GIOVANNI CORDOVA, *Karim e gli altri. La gioventù tunisina dopo la Primavera*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2022, 320 pp., € 24**

CARMELO RUSSO

*Karim e gli altri*

Il recente volume di Giovanni Cordova, *Karim e gli altri. La gioventù tunisina dopo la Primavera*, offre alla riflessione diversi temi giovanili, tra cui la sessualità, le adesioni all'islam salafita, i modelli comportamentali, soprattutto le disillusioni per le mancate promesse della Primavera (2010-2011). Il volume è il frutto di una indagine etnografica condotta dall'autore tra giovani uomini tunisini delle classi medie nell'area della Grande Tunisi, in prevalenza nel quartiere di Hay Lesken di Ben Arous e nella municipalità di Mohammedia, tra l'autunno 2016 e l'inverno 2018.

Il contesto della contemporaneità tunisina – in cui la liminalità dell'incompiutezza verso una transizione alla democrazia segna una temporalità indefinita di incertezza politica, economica e identitaria – informa vicende biografiche e sociali, dilatando la condizione di “gioventù” poiché ne esaspera le precarietà esistenziali e procrastina il conseguimento dei marcatori dell'età adulta e della maturità sociale: indipendenza e autonomia economica, impiego lavorativo, matrimonio, acquisizione di uno statuto di “rispettabilità”.

Giovanni Cordova pone al centro del suo lavoro la dimensione generazionale, individuandone la preminenza rispetto alla categoria “gioventù anagrafica”. Sottolinea rilevanza e complessità delle forme sociali, politiche e narrative, delle inquietudini del presente e delle lotte simboliche per l'accesso al potere. La prospettiva generazionale permette di «cogliere sfilacciamenti, conflitti, continuità che [...] alimentano identificazioni collettive intorno al concatenamento di esperienze condivise» (p. 268), da un lato inseriti nelle peculiari condizioni della Tunisia post-Primavera, dall'altro in dialogo con istanze cosmopolite «di un'ecumene globale contrassegnata dalla impetuosa diffusione di principi di eguaglianza, libertà, democrazia e giustizia» (p. 65).

### *Generazioni glocali*

Paradigmatica è la storia di Karim, ventinovenne che vive del quartiere di Hay Lesken, iscritto a un corso di formazione professionale in climatizzazione non per convinzione quanto per le conseguenze del fallimento al *Baccalauréat* che gli ha precluso la prosecuzione nell'istruzione superiore:

Il padre di Karim è direttore del personale in una società francese di prodotti per la salute animale; la madre lavorava come segretaria in un'azienda tunisina, prima di perdere il posto a causa di una riduzione del personale [...].

Chitarrista, armonicista e amante del genere blues, Karim scrive testi in inglese e subisce anch'egli, al pari di tanti suoi coetanei, la fascinazione incondizionata di un altrove in cui immaginare di trascorrere la sua vita. Frequenta regolarmente una palestra e cura molto il suo aspetto fisico.

Brillante nella padronanza dell'inglese e del francese, un po' meno nella padronanza dell'arabo standard [...], le sue prime esperienze lavorative lo hanno visto impegnato in uno dei call center europei impiantati in Tunisia. Qui poteva arrivare a guadagnare 700 dinari in nero se ogni giorno stipulava un contratto e se aveva successo nel convincere i clienti belgi a cambiare fornitori di servizi di gas e elettricità. Non amava quel lavoro, ma non voleva gravare sulla famiglia. Al call center si faceva chiamare Samuel, nome proprio cui l'utenza belga – a dire di Karim – attribuisce un'identità italiana, il che gli è utile dato che quando parla si evince facilmente che non è madrelingua francese. Per questo motivo preferisce fingersi un italiano che parla francese.

Non appena ha ricevuto i primi 450 dinari di stipendio [...], Karim ha acquistato vestiti nuovi e ha festeggiato in una discoteca di Gammarth, località chic nei pressi di Cartagine (pp. 72-73).

Queste righe individuano nella vita di Karim tratti generazionali in parte incardinati in modo irriducibile nel contesto geografico e politico tunisino, in parte indicativi di una trasversalità giovanile in cui esigenze, stili e mode sembrerebbero assumere una forma comune, indipendente dai luoghi di vita. Jean e John L. Comaroff sottolineano l'importanza che lo sguardo dell'etno-

grafo punti alla dimensione locale senza trascurare i processi di larga scala<sup>1</sup>. Le biografie dei giovani tunisini punteggiano una parabola il cui percorso traccia l'involuzione della "gioventù": da propulsione per gli sviluppi della Tunisia indipendente alla "mostrificazione", in quanto marchiata, dagli anni Novanta, quale pericolosa responsabile della perturbazione dell'ordine sociale, mossa da inquietudini e precarietà<sup>2</sup>.

Allo stigma sociale i giovani tunisini reagiscono affidandosi alle economie morali<sup>3</sup> che innervano la vita comunitaria del quartiere, del vicinato, del caffè: luogo elettivo per ospitare la "fase liminare" che condurrà all'età adulta, in cui prendono forma riflessioni, espansione temporale, progetti presto abortiti e altri da convertire in concretezza.

I sentimenti giovanili di incompiutezza si situano nella constatazione di vedere frustrate le speranze di un cambiamento post-Primavera. Le testimonianze rivelano delusioni e disillusioni lavorative, asimmetrie socioeconomiche, mancanza di prospettive occupazionali, sfiducia nelle istituzioni e nel sistema di istruzione, percezioni di ingiustizia sociale e di oppressione, di una fase transitoria "eternizzata", di un congelamento del cambiamento. Lo stato è presentato come colpevole, incapace di sostenere i suoi cittadini e dunque meritevole del loro rancore. Tale atteggiamento prende forma nella critica morale avanzata alla corruzione endemica degli apparati pubblici, di cui Cordova evidenzia posizionamenti negoziali e contraddittori: più che disapprovazione morale, i sentimenti prevalenti si concentrano sull'ingiustizia di restare fuori da proventi e redistribuzioni forniti delle reti clientelari, in cui si sarebbe ben disposti a fare ingresso (p. 155).

### *Partire per non morire*

"Lasciare la Tunisia". Con questa frase, scritta su un poster affisso su una parete della sua camera, Karim traccia la sua idea di futuro. Il foglio è diviso secondo due percorsi, due piani di diverso livello di accessibilità: a sinistra, il Canada, il più ambizioso, corredato dai passaggi da compiere per acquisire informazioni; a destra, il progetto più immediato: il Marocco, paese da cui proviene la famiglia materna, le cui reti parentali garantirebbero sostegno logistico (pp. 74-75).

1 J. COMAROFF, J.L., COMAROFF, *Theory from the South. Or, How Euro-America is Evolving Toward Africa*, London, Routledge, 2012.

2 IID, *Réflexions sur la jeunesse. Du passé à la postcolonie*, in «Politique Africaine», 2000, n. 80, pp. 90-110.

3 D. FASSIN, *Les économie morale revisitées*, in «Annales HSS», 2009, n. 6, pp. 1237-1266.

In genere, tuttavia, è l'Europa la destinataria degli interessi migratori dei giovani tunisini. Per quanto non corrispondano allo stereotipo Eldorado, paesi come Francia o Italia sono percepiti come garanzia di migliori condizioni di vita, di diritti lavorativi non paragonabili a quanto offerto in Tunisia, al punto da considerare la partenza come un passo ineluttabile della propria vita e della propria crescita. A questo costrutto concorre lo spaesamento generazionale dovuto al mancato mantenimento delle promesse post-Primavera, che mina, come detto, il conseguimento dei marcatori del raggiungimento dell'età adulta. La mancata rispondenza tra livello di istruzione e impiego lavorativo acuisce il sentimento di sfiducia. Così anche dopo il conseguimento del diploma, la migrazione verso l'Europa resta la strada più attraente (p. 103).

La maggiore disponibilità lavorativa e le possibilità di un guadagno non differito prendono forma dall'enorme potenza dell'immaginario, alimentato da storie talvolta enfatizzate di "migranti di successo". Pensarsi parte di "comunità immaginate"<sup>4</sup>, sostenuti da reti di connazionali – parenti, amici e conoscenti, persone provenienti dalle stesse aree geografiche – già consolidate nei luoghi in cui si vuole approdare, grazie alle catene migratorie di richiamo, aumenta l'*appeal* di questi paesi. La potenza delle immagini, l'accelerazione delle comunicazioni, le relazioni virtuali alimentate dall'ostentazione di benessere rafforzano la cultura dell'emigrazione e stimolano il desiderio di partire<sup>5</sup>.

### *L'ħarga e il regime dei visti*

Dagli anni Novanta il progressivo ampliamento dello spazio Schengen e l'introduzione del regime dei visti in ingresso hanno comportato, come conseguenza delle difficoltà dell'ottenimento degli stessi da parte dei cittadini di molte delle aree del "sud del mondo", la delegittimazione di chi voglia partire. Più precisamente, la costruzione dell'illegalità è diventata una risorsa imprescindibile per il mantenimento della sovranità statale<sup>6</sup>. La pretesa di distinguere tra "migranti legittimi" e "clandestini", con restrizioni sempre maggiori delle speranze di rientrare nella prima categoria, ha

4 B. ANDERSON, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Bari-Roma, Laterza, 2018 (1982).

5 J. COHEN, I. SIRKECI, *Cultures of Migration*, Austin, University of Texas Press, 2011.

6 N. DE GENOVA, *Migrant 'Illegality' and Deportability in Everyday Life*, in «Annual Review of Anthropology», 2002, n. 21, pp. 419-447.

favorito il progressivo slittamento della mobilità umana nell'alveo della "irregolarità"<sup>7</sup>.

È in tali ambiguità che l'*ḥarga*, la traversata del Mediterraneo compiuta da migranti "irregolari" con cui – materialmente e simbolicamente – si bruciano documenti e identità, si impone nei discorsi tunisini, di giovani e meno giovani. Per imbarcarsi da "irregolari", è necessario pagare varie migliaia di dinari, sino a 7.000. Un investimento alternativo è quello di procurarsi un visto illegalmente. Imed, trentaduenne di Ben Arous, disoccupato da molti anni dopo il conseguimento di un diploma in informatica, riferisce che «molti, anche se disoccupati, riescono ad avere il visto turistico con il denaro sporco. [...] La corruzione. È una chiara ingiustizia. [...] Ti propongono se vuoi avere il visto turistico, e allora ti fanno i documenti, ti fanno addirittura il conto in banca!» (p. 155).

Il visto rappresenta un "bene scarso": nel vigente sistema capitalista e neoliberale la sua indisponibilità comporta una serie di azioni volte alla sua acquisizione in cui regime morale e relativo spettro semantico si dilatano e si confondono. Confini sfumati separano lavoro e illegalità, aiuto e mediazione, necessità e corruzione, abuso e opportunismo:

Se vuoi fare l'*ḥarga* cerchi un contatto, chiedi a qualcuno se l'ha fatto o se conosce come farlo, e si cerca nelle reti. [...] L'ultima volta che sono morti a Kerkennah, hanno preso dieci poliziotti che lavoravano in queste reti... Ma non fermano quasi mai i poliziotti, fermano sempre quelli che sono sulle barche... Anche un mio vicino di casa è attivo in questo settore dell'*ḥarga*, ma non viene mai incriminato; prende denaro sporco perché organizza le partenze, si nasconde con loro (pp. 172-173).

Questi "lavoratori della mediazione" non sono figure nuove ma connaturate ai fenomeni legati ai progetti migratori<sup>8</sup>. Il loro operato è tanto più "illegale" quanto più lo è la restrizione allo spostamento delle persone.

Si può dire che l'*ḥarga* costituisca per molti casi un progetto individuale, e che vi sia una compartecipazione familiare per altri. Nonostante non si possa generalizzare, le storie di vita che Giovanni Cordova raccoglie a Mohammedia e Hay Lesken mostrano due prevalenti "modelli": la migrazione per

7 P. GAIBAZZI, *Sovranità e controllo diffuso della mobilità nel regime dei visti*, in «Antropologia», vol. 3 (2016), n. 2, pp. 47-60.

8 A. SIGNORELLI, *Migrazioni e incontri etnografici*, Palermo, Sellerio, 2006.

infiltrazione in una nave e quella in cui si entra nelle reti di conoscenze che conducono a trovare posto nei “barchini”. Nel primo caso, piccoli gruppi, anche solo due o tre amici, possono tentare di infiltrarsi per decine di volte in pochi anni (pp. 175-176)

È anche con un altro significato che i giovani tunisini considerano l'*ħarga*: «c'è un altro tipo di *ħarga*: quelli che prendono il visto turistico e poi scompaiono», afferma Imed (p. 142). Un esempio eclatante è quello di Chockri Ben Mâacha. Eletto a 35 anni al consiglio municipale di Radès, è stato inviato per una missione in Germania tra 21 e 27 ottobre 2018. Il 9 novembre ha inviato una mail al sindaco di Radès presentando le dimissioni dalla carica, scegliendo di “fare la *ħarga*” e rimanere “irregolarmente” sul territorio europeo<sup>9</sup>.

### *Conclusioni*

Quello che emerge dai giovani frequentati e intervistati da Giovanni Cordova è una condizione di marginalità, disagio e mancanza di prospettive. I giovani tunisini si collocano, osserva Cordova riprendendo Jean e John L. Comaroff<sup>10</sup>, in una contro-nazione di estranei-stranieri all'interno dello stesso stato. In tali emarginazioni rientra la sovrapposizione tra “gioventù”, *ħarga* e salafismo: l'accusa di terrorismo è una delle più comuni e ricorrenti attraverso cui si snodano il controllo sociale e l'autoritarismo, e si inverte negli esasperanti controlli e nella violenza diffusa da parte della polizia nelle aree ai margini di Tunisi (pp. 160-164).

L'*ħarga* rappresenta un mezzo concreto per sfuggire alle disillusioni post-Primavera e per cercare un altrove idealizzato eppure capace di offrire condizioni di vita più attraenti rispetto a quanto esperito in Tunisia. Cogliere il suo impatto sui progetti di vita e sui mondi immaginati significa considerare la “solidità” della sedimentazione di *network* e relazioni sociali in cui i migranti sono inseriti, assieme a politiche statali, interstatali e internazionali di limitazione agli ingressi. È altresì necessario mantenere lo sguardo sul sistema-mondo teorizzato da Immanuel Wallerstein (1974), in cui le disuguaglianze tra centri e periferie e la divisione internazionale del lavoro, in termini di potere e benessere, mostrano il capitalismo globale come sfondo irrinunciabile per le relazioni tra mondo ricco e quello postcoloniale: le migrazioni non possono svincolarsi dalla contrapposizione tra paesi esportatori

9 <https://www.businessnews.com.tn/un-conseiller-municipal-envoie-sa-demission-depuis-lallemagne-et-y-reste,534,83990,3> (ultima visita 2 luglio 2023).

10 J. COMAROFF, J.L. COMAROFF, *Réflexions sur la jeunesse*, cit.

di manodopera a basso reddito e paesi ricchi importatori di forza lavoro<sup>11</sup>. È la precarietà del loro statuto, enfatizzata da misure di controllo, sanzionatorie e detentive a rendere “i giovani” adatti all’esclusione sociale e politica e alla vulnerabilità nel mercato del lavoro.

---

11 *Etnografia delle migrazioni. Temi e metodi di ricerca*, a cura di C. Capello, P. Cingolani, F. Vietti, Roma, Carocci, 2023 (2014). Si vedano in particolare: F. VIETTI, *Le prospettive contemporanee*, pp. 43-67; C. CAPELLO, *Il sistema-mondo e le cause strutturali dell'emigrazione*, pp. 70-77.

**Una nota a partire da VINCENZO SANTORO, *Il tarantismo mediterraneo. Una cartografia culturale*, Alessano, Itinerarti, 2021, 256 pp., € 16**

EUGENIO IMBRIANI

Nell'aprile del 1959, precisamente del 9 al 14, Amalia Signorelli si sottopose a un *tour de force* tra Salento, Calabria e Basilicata per raccogliere informazioni, anche di carattere logistico, utili alla ricerca che Ernesto de Martino stava preparando sul fenomeno del tarantismo; in effetti egli era interessato a una tematica più ampia, cioè alla relazione tra le figure di alcuni santi, come san Paolo, san Vito, san Donato, san Foca, san Bruno, e la salute mentale. Signorelli, quindi, per questo motivo, intraprese una esplorazione che la condusse in quel breve arco di tempo a Lecce, Galatina, Serra San Bruno, Bella, in cerca di notizie su tarantati, indemoniati e ossessi. La giovane studiosa espletò egregiamente il proprio compito e redasse una relazione piuttosto dettagliata<sup>1</sup>.

Ernesto de Martino, già nella nota *Appendice a Sud e magia* (1959), basandosi su poche fonti eterogenee (alcune fotografie di André Martin, una lettera di Domenico Sangenito datata 1693, due scritti di Henri Jeanmaire, un passaggio delle *Leggi* di Platone), vedeva nel tarantismo una forma cristianizzata di «terapie magiche della possessione» che «una volta» erano molto diffuse in Puglia. A parte una certa vaghezza dei termini, egli già collocava il fenomeno in una cornice molto ampia di riferimenti che bisognava ulteriormente arricchire e adeguatamente studiare. Questa intenzione trova riscontro nella ricerca che aveva avviato in Sardegna sull'argia subito dopo la chiamata alla cattedra di Storia delle religioni dall'Università di Cagliari, mentre lavorava alla stesura di *La terra del rimorso*. Insomma, de Martino vedeva nel tarantismo certamente un fenomeno storicamente individuato (il suo storicismo rimane ben saldo), ma che rinvia ad antecedenti culti orgiastici, ai contemporanei culti di possessione di cui l'etnografia fornisce ampie testimonianze, e lascia intravedere una familiarità con altri fenomeni rintracciabili in Italia e in Europa. La restrizione al solo Salento dell'area di diffusione del tarantismo, motivo che ricorre normalmente, specialmente nelle narrazioni più recenti, ma ormai da anni, non appare giustificata dalle fonti, né dall'ese-

---

1 E. DE MARTINO, *Etnografia del tarantismo pugliese*, Lecce, Argo, 2011.

gesi demartiniana, né dagli studi che hanno indagato in altri ambiti regionali. Partendo da questo assunto, Vincenzo Santoro (che ha curato sul tema anche un volume collettaneo con saggi che riguardano la Sicilia, la Calabria e la Sardegna, oltre alla Puglia<sup>2</sup>) sviluppa un'articolata indagine sulle parentele alle quali abbiamo sopra accennato, e una disamina delle acquisizioni documentarie emerse negli ultimi tempi. Voglio ricordare l'impresa di Gabriele Mina e Sergio Torsello che, in *La tela infinita*<sup>3</sup>, hanno raccolto la bibliografia sul fenomeno uscita a partire dal 1945, che Torsello ha arricchito e ritoccato fino alla sua morte improvvisa (2015): centinaia e centinaia di testi (compresi video, lungometraggi, materiali sonori, tesi) ai quali bisogna aggiungere la costante, seppur diseguale, dal punto di vista dell'apporto scientifico, produzione di nuove pubblicazioni. Più avanti ne ricorderò un paio fresche di stampa. Lo stesso Santoro, insieme a Torsello, ha avuto il grande merito di produrre nel 2002 una prima sintesi del dibattito sulla patrimonializzazione del tarantismo e della locale tarantella, la *pizzica*, innescatosi confusamente nel decennio precedente, e da cui erano nati nel 1997 l'Istituto Carpitella e l'anno dopo, tra mille polemiche, la famosa manifestazione musicale *La notte della taranta*. La spinta esercitata da questo movimento, che in una prima fase riguardò grosso modo la provincia di Lecce, fu notevole: attivò convegni, riflessioni, rassegne, determinò una scelta di campo delle politiche culturali. La documentazione resa fruibile cresce, e ne propongo solo qualche esempio: nel 2005 vennero pubblicate da Maurizio Agamennone le registrazioni sonore realizzate da de Martino e Carpitella negli anni 1959 e 1960; nel 2017 lo stesso studioso pubblicò le registrazioni salentine di Carpitella e Lomax del 1954 (nel 2002 Goffredo Plastino ne aveva fornito una edizione parziale); nel 2015 Domenico Ferraro pubblica le registrazioni filmate dello spettacolo *Sentite buona gente* di Roberto Leydi; altri lavori di scavo hanno fornito informazioni sulle vite di alcuni tra i protagonisti e i testimoni direttamente coinvolti nella pratica: il mitico violinista terapeuta Luigi Stifani, Tora Marzo, tamburellista e guaritrice, hanno trovato posto accanto ad Assuntina, la tarantata per antonomasia, e a Michela, l'autrice delle lettere inviate ad Annabella Rossi, capace di raccontare la propria vita e i propri sentimenti con gli strumenti elementari che possedeva ma in modo decisamente efficace; i vecchi cantori diventano personaggi cercati, benvenuti, attori sulla scena musicale; i musicisti più preparati promuovono ulteriori indagini sui repertori.

---

2 *Percorsi del tarantismo mediterraneo*, a cura di V. Santoro, Alessano, Interarti, 2021.

3 G. MINA e S. TORSSELLO, *La tela infinita*, Nardò, Besa, 2006.

Intanto, il tarantismo cambia volto, riveduto e corretto, viene presentato nel discorso pubblico sia come simbolo identitario che come momento liberatorio, il ragno non fa più soffrire, fa danzare: e il Salento ne è l'area elettiva. Ecco, Santoro oppone a questa riduzione la complessità del fenomeno che, oltretutto, nel tempo e nello spazio presenta numerose varianti; egli segue questi percorsi che conducono nelle accademie delle maggiori città europee, sui tavoli dei medici, dei filosofi, degli incisori, degli stampatori, nelle piazze e nei mercati dove poco credibili figure incatenati e schiumanti ottenevano elemosine, o giovani donne discinte danzavano a comando, nei teatri, dove intermezzi comici, commedie, balletti annoveravano talvolta personaggi di contorno o protagonisti recitavano in modo goffo o improprio la macchietta del tarantato<sup>4</sup>. Un po' come accade ora, viene da dire: molti hanno sentito parlare del tarantismo, pochi hanno letto qualcosa in merito (di serio, dico), molti ne discettano, lo rappresentano, ne scrivono. Se nei secoli scorsi il tarantismo era messo in piazza e sulla scena e un pubblico non colto era in grado di individuarne grosso modo qualche elemento, magari solo per ridere o per spiare le caviglie delle danzatrici, è perché notizie del fenomeno circolavano non solo nei trattati, ma anche nei testi letterari, giuridici, nelle omelie, grazie alle pratiche alle quali accennavo. Un tema molto interessante che Santoro affronta, con la necessaria prudenza, è quello della utilizzazione del dispositivo terapeutico coreutico-musicale al di fuori dell'area storica del tarantismo, non solo in Italia; le notizie più circostanziate riguardano la Spagna, tanto che si è parlato di tarantismo iberico, dove è probabile che siano stati i medici stessi a individuare una sindrome comparabile a quella del tarantismo e a promuoverne la cura musicale, influenzati in ciò, in particolare, dall'opera medica di Giorgio Baglivi, autore di una famosissima quanto discutibile memoria *De tarantulae anatome et morsu*, pubblicata più volte alla fine del Seicento e nel secolo successivo: in questo caso, la notizia del fenomeno, ma è una mia congettura, passando attraverso l'osservazione medica, avrebbe prodotto il fenomeno stesso. Non è questione che si possa risolvere in due battute, ovviamente, ma il fatto costituisce l'ennesimo indizio della mobilità, della traducibilità, della multiformità di questa cosa che chiamiamo tarantismo, come si presenta nelle fonti che lo raccontano: fonti che, peraltro, a parte felicissimi casi, non di rado indulgono in qualche imprecisione, per difetto di studio o di memoria o per eccesso di carico interpretativo.

Ma veniamo ad altri due lavori usciti da pochissimo: come ho spiegato, la madre dei testi sul tarantismo è molto prolifica. Il primo reca la firma di

---

4 B. MONTINARO ne parla in *Il teatro della taranta*, Roma, Carocci, 2019.

Angelo Angelastro e Pierpaolo De Giorgi<sup>5</sup>. Il suo nucleo centrale è costituito dalle fotografie che il noto giornalista della Rai scattò nel giugno del 1978, ritraendo la postura di alcune tarantate all'ingresso della cappella di San Paolo, a Galatina, dove si recavano per chiedere la grazia al santo nel giorno della sua festa; accanto a esse i familiari che le accompagnarono, e nei pressi curiosi e qualche rappresentante delle forze dell'ordine con il compito di trattenerne l'invasione (e la maleducazione che tante volte abbiamo registrato). Le immagini sono molto belle, in bianco e nero, frutto di un raffinato lavoro di rielaborazione e di recupero. I soggetti sono ripresi da lontano, da un balcone di fronte, all'insaputa dei protagonisti, come si è fatto per molto tempo; esse raccontano un dolore, ma anche un sentimento di pietà, di calma sollecitudine, in un contesto in cui la ritualità è quasi inesistente, non c'è la guida della terapia domiciliare, così complessa, articolata, diversificata nei luoghi e nei tempi, come risulta dalle testimonianze precedenti e peraltro nel 1978 già disgregata.

Angelastro racconta che, all'epoca giovane redattore, chiese di recarsi a Galatina per realizzare un servizio, più che sul tarantismo, sulle donne tarantate, voleva documentare un antico rituale, sollecitato dalle suggestioni derivanti dalla lettura di *Cristo si è fermato a Eboli* di Levi (che comunque non parla di tarantismo) e dal commento di Salvatore Quasimodo al film di Gianfranco Mingozzi *La taranta* (1962). Il Salento, inoltre, suscitava in lui un certo fascino perché Eugenio Barba con il suo Odin Teatret vi aveva qualche anno prima inscenato i primi spettacoli di strada. Stranamente, non cita tra le sue letture *La terra del rimorso*, di cui era uscita nel 1976 una nuova edizione, anche se ne ricorda l'autore, Ernesto de Martino; e soprattutto non indica tra le opere che hanno attivato la sua attenzione un programma televisivo molto seguito apparso in quattro puntate sulla Rete 2 della Rai proprio nella primavera del 1978, una memorabile inchiesta dal titolo *Sud e magia* realizzata da Claudio Barbati, Gianfranco Mingozzi e Annabella Rossi, in cui gli autori tornavano sulle vie percorse da de Martino per condurre le sue ricerche e si chiudeva con lo sfogo di Assuntina (alias Maria di Nardò), la più famosa delle tarantate, ancora piena di rabbia per il male che gli studiosi le avevano fatto entrandole in casa, esponendola agli occhi del mondo, mentre discinta, scalza, con le chiome arruffate, era impegnata a domare la tempesta che la travagliava. L'interesse del giornalista, insomma, non era ancora maturo: altrimenti non sarebbe andato a cercare il rito sulle soglie della cappella, dove non poteva trovarlo; ma ciò nulla toglie alla portata evocativa di quelle

---

5 *Le ultime tarantate*, Galatina, Congedo, 2022.

fotografie: nelle quali più volte compare il ritratto della straordinaria Michela, non segnalata nel libro, che ho ricordato poco sopra, minuscola, filiforme, interamente vestita di bianco.

Tra le guide che Angelastro nomina per la comprensione del fenomeno, troviamo l'etnomusicologo Diego Carpitella, che collaborò strettamente con de Martino, e Georges Lapassade che ha legato molta della sua attività al Salento: quando vi giunse per la prima volta, ormai oltre quarant'anni fa, Lapassade non aveva nessuna conoscenza del tarantismo, ma aveva da poco pubblicato il suo *Saggio sulla transe*, che era stato appena tradotto in Italia; egli era convinto che il ruolo dello studioso doveva consistere nel provocare atti sociali, e infatti la sua presenza non passò inosservata (ricordo la sua collaborazione con il sociologo Piero Fumarola), e, a proposito della *transe*, invitava a rivolgere lo sguardo non solo verso il lontano passato, al coribantismo, a Dioniso, ma a guardarsi attorno, alle pratiche di tipo religioso, ai culti di possessione presenti nell'area del Mediterraneo, con tutte le variazioni e le differenze riscontrabili. Il co-autore del libro, Pierpaolo de Giorgi, nel suo saggio presenta la sua visione spiritualista del tarantismo, tornando su temi che gli sono cari, con riferimenti alla dimensione femminile del fenomeno (che però toccava anche gli uomini, tra vittime, musicisti, guaritori...), alla mitica grande madre, all'armonia degli opposti, agli errori che attribuisce a de Martino (il quale non seguiva certo questa prospettiva); gli aspetti interpretativi risultano forse ridondanti nell'economia del volume, i cui intenti sono dichiaratamente divulgativi e forse avrebbe avuto bisogno di qualche altro dato di contesto. Il secondo lavoro al quale ho accennato<sup>6</sup> propone al pubblico due serie di fotografie scattate dall'artista Giovanni Valentini in due occasioni, a Nardò nel 1960 e a Galatina nel 1966; il primo blocco documenta la ricostruzione del rito terapeutico domiciliare di un tarantato, svolto in un giardino, alla presenza di una orchestra guidata da Luigi Stifani; la seconda serie di scatti ha per soggetto il comportamento di un gruppo di tarantate, a Galatina, sia fuori che all'interno della cappella, il 29 giugno. Anche qui ritroviamo Michela, ma soprattutto ritroviamo i gesti registrati da Mingozzi e che de Martino aveva lucidamente descritto: non c'è più rito, nella cappella e nei suoi pressi, oppure si nota un disperato tentativo di attivarlo. Valentini ha anche realizzato una ripresa video in super 8 e alcune registrazioni sonore non so in quale di quelle circostanze, conservate presso il Museo Cavoti di Galatina, ancora non svelate per motivi tecnici di interfaccia con gli strumenti di lettura; ne sapremo qualcosa più avanti.

---

6 *Il rituale del tarantismo di Giovanni Valentini*, con interventi di S. Luperto, R. Lupo, D. Miceli, B. Putignano, A. Stomeo, Galatina, Museo Pietro Cavoti, 2022.

**Ancora su antropologia e letteratura. RICCARDO CASTELLANA, *Lo spazio dei Vinti. Una lettura antropologica di Verga*, Roma, Carocci, 2022, 234 pp., € 26 e *De Martino e la letteratura. Fonti, confronti e prospettive*, a cura di PAOLO DESOGUS, RICCARDO GASPERINA GERONI, GIAN LUCA PICCONI, Roma, Carocci, 2021, 286 pp., € 26**

MARCO FABBRINI

Dopo un periodo di stanca, in Italia il rapporto tra antropologia e letteratura sembra essere tornato all'attenzione tanto degli antropologi che dei critici letterari come testimonia il fiorire di pubblicazioni in questi recenti anni, fra le quali, oltre a quelle oggetto di questa analisi, si possono segnalare i saggi di Fabio Dei, *James G. Frazer e la cultura del Novecento. Antropologia, psicoanalisi, letteratura*; Antonino ed Emanuele Buttitta, *Antropologia e letteratura*; l'edizione italiana dei saggi di Victor Turner, *Antropologia, liminalità, letteratura*, a cura di Massimo Bonafin; Mariano Fresta, *Tra antropologia e letteratura*; Luigi Cepparrone, *In viaggio verso il moderno, Figure di emigranti nella letteratura italiana tra Otto e Novecento*; Alberto Carli, Silvia Cavalli e Davide Savio (a cura di), *Letteratura e antropologia, Generi, forme e immaginari*; e forse altri ancora che mi sono sfuggiti. Di tale rapporto mi sono occupato di recente anche personalmente. Cosa accomuna questi testi, a parte la fascinazione che gli antropologi provano per la letteratura e i letterati per l'antropologia? Molto poco, in realtà. Per fare un discorso molto generale, ciascun autore, soprattutto nelle raccolte collettanee, adotta una prospettiva sua particolare sia dal punto di vista antropologico che letterario e, dati tali presupposti, si fa fatica a immaginare una "scuola" di antropologia della letteratura o antropologia letteraria in Italia, eccezion fatta per l'«antropologia del mondo antico» di Maurizio Bettini, che qui però non ci interessa. Ciò non toglie che alcuni singoli contributi siano altamente interessanti e produttivi per entrambi gli ambiti di studio, ma la sensazione generale, va constatato con rammarico, è che critici letterari che vogliono adottare una prospettiva antropologica e gli antropologi che vogliono analizzare i testi letterari comunichino poco fra di loro, ribadendo le rispettive sfere di pertinenza, fino talora a diffidare l'uno dell'altro. Anche il fatto che si senta quasi sempre il bisogno

di riepilogare e spiegare i rapporti fra le due discipline, ripartendo ogni volta da una sorta di grado zero del dibattito, testimonia il procedere per tentativi e la mancanza di solide basi d'appoggio teoretiche, mentre gli interventi stentano a imboccare una strada condivisa.

Dal fare un tale riepilogo non si esime neanche Riccardo Castellana nel primo capitolo del suo saggio, dal titolo *Critica letteraria e antropologia culturale*. L'autore ripercorre in maniera necessariamente sintetica ma accurata i principali indirizzi di studio che in Italia si sono occupati di una lettura antropologica dei testi letterari, soffermandosi anche sulla folkloristica nostrana, una disciplina che nasce di per sé assai ibrida, strettamente legata com'era agli studi filologici (Nigra, D'Ancona, Comparetti), e sui più recenti studiosi delle discipline demoetnoantropologiche che si sono misurati sul testo letterario (Cirese, Bronzini, Buttitta, Clemente, Giancristofaro), non risparmiando anche alcune critiche alle loro «incursioni» (*sic!*), affermando che: «l'attenzione di molti di questi studiosi si è rivolta, in modo quasi esclusivo, alla presenza negli scrittori di *temi* del folklore e molto spesso il testo letterario è ridotto a documento di interesse antropologico» (p. 32). La critica è qui rivolta alla prassi di utilizzare l'antropologia culturale come una sorta di «enciclopedia», sulla cui scorta catalogare o misurare l'accuratezza dei referenti folklorici presenti nell'opera, quello che Poyatos definisce «repertorio» all'interno del testo<sup>1</sup>, atteggiamento di cui Dei aveva già indicato i limiti già molto tempo fa<sup>2</sup>. Quello che giustamente lamenta Castellana è la mancanza di metodi e finalità interpretative del complessivo testo letterario, benché in taluni casi, come quello di Cirese o Clemente, tale giudizio appaia un po' ingeneroso. In seguito l'autore individua nelle opere di Northrop Frye e Michail Bachtin due proficui indirizzi di studio, da molto tempo ben conosciuti in Italia, su cui fondare una critica antropologica della letteratura della modernità – teorie in vero un po' datate, se prese tali e quali. Peccato che nel prosieguo del saggio di tali autori e delle loro teorie non vi sia traccia. Cosa rimane di significativo e condivisibile di questo saggio proemiale di Castellana? Due assunti: uno negativo e uno positivo. Il primo riguarda i rischi che una critica antropologica dovrebbe evitare: «a) ridurre il testo a mero documento (soprattutto quando il suo valore documentario dipende, in realtà, dalle sue fonti, come nel caso di molti autori moderni a partire da Ver-

1 *Literary Anthropology: A new interdisciplinary approach to people, signs and literature*, a cura di F. Poyatos, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1988, pp. 8-9.

2 F. DEI, *Fatti, finzioni, testi: sul rapporto tra antropologia e letteratura*, in «Uomo & Cultura», a. XXIII-XXVI (1990-1993), n. 45-52, p. 67.

ga); b) restringere l'analisi ai soli aspetti linguistico-filologici» (p. 35) – qui la critica è rivolta alla scuola di Bettini. Il secondo aspetto è che una lettura antropologica deve rivolgersi all'*alterità diastratica* (con un termine mutuato dalla linguistica), in poche parole alla rappresentazione delle differenti classi sociali presenti nel testo, ma la realtà “altra” è eminentemente quella popolare (p. 30). Forse sarebbe meglio parlare come aveva fatto Cirese di *dislivelli interni di cultura*<sup>3</sup>, impostazione che offre una visione molto più complessa, articolata e dinamica, pur tenendo conto dei limiti con cui il testo letterario può rappresentare le concezioni del mondo popolare e di cui mi accingo a parlare a breve.

Nel saggio di Castellana sono affrontate numerose questioni, anche molto diverse fra loro, di cui la maggior parte sono però di natura squisitamente letteraria, come si evince facilmente dall'indice: vi si tratta della teoria della novella moderna, dello spazio del paratesto, del Verismo di Capuana e De Roberto, del narratore dei *Malavoglia*, dell'indiretto libero verghiano, del *Mastro-don Gesualdo* come esempio di tragico moderno. In questi capitoli le “incursioni” antropologiche sono poche e pressoché irrilevanti, benché i saggi siano tutti assai interessanti e le conclusioni altamente condivisibili – fatta eccezione forse per la critica rivolta a Luperini riguardo al narratore dei *Malavoglia* come «testimone». Mi concentrerò pertanto sui capitoli più strettamente antropologici del saggio: *Due «leggende» vittimarie: Rosso Malpelo e La Lupa*; *Dopo Verga: mutamenti tematico-strutturali nella rappresentazione della realtà diastratica* e *Lo spazio sociale nei Malavoglia*. Per quanto riguarda i primi capitoli l'analisi di Castellana delle novelle è affascinante e pienamente centrata, anche se non offre particolari elementi di novità. Non v'è dubbio che la prosa di Verga mimi certi tratti della narrativa orale popolare e che il meccanismo sotteso alle vicende dei due protagonisti sia quello vittimario. Tuttavia, secondo Castellana il più rilevante contributo dell'antropologia sta nel fatto che permetterebbe di rilevare come Verga attraverso la sua scrittura metta in scena la prospettiva «emica» delle classi popolari, a differenza di quanto era stato fatto in precedenza (anche dal naturalista Zola) e sarà fatto in seguito (l'esempio incriminato è rappresentato da D'Annunzio), che utilizzano invece una prospettiva «etica», facendo dominare il punto di vista del narratore/autore nella rappresentazione delle classi popolari, con giudizi talora sprezzanti. Nell'adozione di questa prospettiva «emica» contro quella «etica» – termini che mutua dal dibattito antropologico e che

3 A.M. CIRESE, *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali*, Roma, Meltemi, 1997.

risalgono in realtà al linguista Kenneth Pike<sup>4</sup> – starebbe secondo Castellana la specificità del Verismo verghiano e la grandezza dell'autore. Se è vero che Verga elabora per la prima volta un narratore popolare e corale attraverso il cui sguardo sono filtrati gli eventi raccontati, è fin troppo facile contestare a Castellana che quello non è il reale punto di vista dei “nativi”. Si tratta pur sempre dell'interpretazione di Verga di quello che secondo lui, dalla propria prospettiva ideologica, sarebbe il punto di vista del popolo, dei minatori e dei contadini siciliani, degli strati più infimi della società meridionale. Per quanto sia abile Verga a darci il sapore della narrazione popolare, ricorrendo a cadenze fiabesche e leggendarie e a tutto l'armamentario della superstizione e del formulario folklorico, e per quanto riesca anche a ricostruire un intero orizzonte culturale, le parole del suo narratore ci dicono molto di più sull'ideologia conservatrice e aristocratica dell'autore di quanto ci dicano circa il reale punto di vista dei siciliani del tempo: non possiamo credere che essi avrebbero potuto davvero condividere la prospettiva malevola e spietata del narratore di *Rosso Malpelo* o della *Lupa* e di molte altre novelle verghiane. Peccheremmo di etnocentrismo. Si tratta di opere di finzione, in cui Verga ci vuol mostrare il meccanismo della lotta per l'esistenza a tutti i livelli della scala sociale, pertanto la tesi di fondo influisce sulla rappresentazione letteraria, presentandoci una realtà deformata dalla sua ottica, benché costruita attraverso il ricorso a documentate superstizioni popolari – come il proverbio «*rossu malu pilu*» –, che mette in scena un'umanità altra, incapace di provare i più elementari sentimenti umani di compassione ed empatia. Forse si poteva più proficuamente leggere le novelle attraverso la prospettiva di Geertz, mettendo in luce le strategie retoriche utilizzate dall'autore per offrire l'*effet de réel*<sup>5</sup> del testo verghiano, pur ribadendone la natura «interpretativa» e finzionale. Forse si poteva meglio giocare sull'*écart différentiel*<sup>6</sup> levistraussiano fra la prospettiva straniante del narratore popolare e quella dell'autore implicito

4 Una dettagliata discussione di questi due approcci è già presente in M. HARRIS, *L'evoluzione del pensiero antropologico. Una storia della teoria della cultura*, Bologna, il Mulino, 1971, p. 766 e ss.

5 R. BARTHES, *L'effet de réel*, in «Communications. Recherches sémiologiques, le vraisemblable», a. II (1968), pp. 84-89. Ma si veda anche M. FABBRINI, *Antropologia e letteratura. Lineamenti introduttivi*, Roma, Aracne, 2020, p. 54.

6 Per l'uso di tale termine dell'antropologia di Lévi-Strauss all'interno della critica letteraria si fa riferimento a D.-H. PAGEAUX, *Littérature générale et comparée et anthropologie*, in *Littérature et anthropologie*, a cura di A. Montandon, Paris, SFLGC, 2006, p. 50; e a D. FABRE-J. JAMIN, *Pleine page. Quelques considérations sur les rapports entre anthropologie et littérature*, in «L'Homme», 2012, pp. 203-204 (p. 588).

circa la vera natura e le motivazioni dei personaggi, che è poi anche quella del lettore, sapientemente guidato da vari indizi disseminati nel testo.

A risultati molto più significativi Castellana giunge nel capitolo sui *Malavoglia* attraverso l'utilizzo dei concetti di capitale economico e capitale simbolico, mutuati dal Bourdieu di *Le sens pratique* (1980), sebbene le questioni presenti nel bourdieusiano *Les règles de l'art* (1998), il testo più letterario del sociologo, non siano toccate neanche di sfuggita. In questo caso i concetti antropologici guidano davvero l'analisi verso un'interpretazione nuova e assai più convincente del testo verghiano, permettendo di sfatare alcune considerazioni assai approssimative che la critica aveva elaborato circa i rapporti economici e simbolici all'interno del tessuto sociale rappresentato nei *Malavoglia*. E sempre l'antropologia guida l'autore nell'attenta disamina delle strategie matrimoniali presenti nel romanzo, di cui emerge tutta la grande rilevanza strutturale nell'opera verghiana. L'autore riesce così a rintracciare due opposizioni all'interno del romanzo: quella tra piccoli proprietari e usurai e quella tra la comunità nel suo complesso e gli estranei. Mentre nella seconda gioca un ruolo di primo piano la storia e l'irruzione della modernità determinando il sopravvento della logica economica, la prima, incarnata dalle figure di padron 'Ntoni e Campana di legno, allude a una lotta arcaica e per così dire ancestrale, e testimonia la presenza della lotta per l'esistenza anche nelle classi popolari e in tutte le epoche storiche e un conflitto tra capitale simbolico e capitale economico ancora non pienamente risolto a favore di quest'ultimo. Si può segnalare, infine, l'analisi della fiaba della cugina Anna nei *Malavoglia*, che secondo Castellana sarebbe la stessa della *Reginotta* di Capuana. Tale comparazione è costruita attraverso la rilevazione dei medesimi motivi fiabistici tratti dal celebre *Motif-Index of Folk-Literature* di Aarne e Thompson. Tuttavia, la tesi non appare del tutto convincente in quanto, come ha indubabilmente dimostrato Propp nella *Morfologia della fiaba*, è nella struttura, cioè nella disposizione delle funzioni dei personaggi, che va ricercata l'identità di due narrazioni e non nella semplice presenza degli stessi motivi. A ogni modo questo saggio nel suo complesso, oltre ad apportare rilevanti interpretazioni per la critica letteraria, ci aiuta anche a valutare meglio la qualità antropologica della scrittura verghiana, che, al di là di un approccio realmente «emico», è capace di restituirci l'*ethos* complessivo di una cultura subalterna, come quella descritta nelle novelle e nei romanzi veristi.

Da una prospettiva completamente diversa s'interroga sul rapporto fra antropologia e letteratura anche l'importante libro su de Martino a cura di Paolo Desogus, Riccardo Gasperina Geroni e Gian Luca Picconi. Si tratta di un volume collettaneo ampio e molto complesso, in cui si può in prima

istanza notare che è costruito quasi esclusivamente dal *côté* della letteratura. Fra i diciassette contributi presenti, che rileggono gli studi di de Martino e il suo rapporto con la letteratura e soprattutto con gli scrittori e i poeti coevi e successivi, solo uno è stato scritto da un antropologo: il saggio di Fanelli dal titolo *L'umanesimo etnografico e le «pericolose infatuazioni» per l'arte popolare*, che si staglia fra gli altri anche per il nitore della scrittura, l'accuratezza documentaria e la chiarezza argomentativa. Gli altri saggi sono assai diseguali per valore e presentano impostazioni anche assai divergenti fra loro. Il libro si suddivide in tre sezioni: *Fonti, Confronti, Prospettive*. Nella prima sezione s'indaga una possibile fonte dell'espressione «Cristo magico», le differenze con la visione di Carlo Levi, la lettura demartiniana di Proust, il rapporto con gli studi di letteratura popolare. Nella seconda i rapporti dell'intellettuale napoletano con Pavese, Scotellaro, Pasolini, Fortini, Moravia, Morante, Rosselli. Nella terza la ricezione da parte di Celati, di Morino, di Mangini e Mingozzi, e un'analisi del suo approccio etnografico ibrido al «campo». Infine chiude il libro la ristampa del saggio di Nisticò, *Apocalisse e presenza*, quello che forse più ci interessa per la questione dei rapporti fra antropologia e letteratura. È chiaro che non si può dar conto qui di tutte le importanti osservazioni presenti nei vari saggi. Mi soffermerò pertanto solo sugli assunti che appaiono più rilevanti per il presente discorso. Innanzitutto val la pena di partire proprio dall'*Introduzione* dei tre curatori, che ci consegna l'immagine di un de Martino quasi precursore e fondatore degli studi di antropologia e letteratura in Italia. Di primo acchito non si può che concordare con le seguenti asserzioni:

de Martino si è servito della letteratura, e non per un ghiribizzo erudito, ma per una vera e propria necessità intellettuale. Se ne è servito anzitutto come luogo di meditazione e di confronto [...] de Martino ha individuato nella forma romanzo il luogo di verifica di alcune significative ipotesi teoriche [...] l'elemento letterario è inoltre presente come tratto caratteristico della sua prosa [...] l'attenzione riposta sul valore conoscitivo dell'espressione letteraria costituisce un tratto essenziale della ricerca antropologica e della meditazione filosofica di de Martino (p. 10).

Tuttavia l'attenta lettura dei saggi summenzionati sembra condurci in una direzione opposta: quella di un «de Martino contro la letteratura». Infatti, lo sforzo di de Martino, in quanto fondatore di un'etnologia storicista, va anzitutto nella direzione di liberare il folklore – e l'antropologia – dalla lette-

ratura. La sua azione si esplica su tre fronti: 1) contro il primitivismo di Carlo Levi e Cesare Pavese e, in parte, di Pasolini; 2) contro la tradizione filologica degli studi di «Storia delle tradizioni popolari» e di «Letteratura popolare»; 3) più tardi, contro la coeva letteratura europea, colpevole di rappresentare delle apocalissi culturali senza riscatto, delle catabasi senza anabasi, espressione di una sorta di moderno “decadentismo”. Ad esempio, Moliterni nel suo saggio *Non flere, non lugere, sed intelligere* scrive:

In più occasioni, come è ampiamente noto, de Martino stigmatizzava l’«affetto letterario» e l’idoleggiamento che condizionano il rapporto con il mito di certi «scrittori incantati» dall’arcaico, che «anziché padroneggiare la materia ne sono sedotti». E individuava, in particolare nell’influenza del prelogismo di Lévy-Bruhl «e delle sue ricerche sulla “mentalità primitiva”, i debiti contratti da Levi con i «filoni irrazionalistici di un molto discutibile etnologismo moderno» (p. 31).

Come è ampiamente noto, la stessa accusa ricade in maniera ancora più netta nei confronti di Cesare Pavese, con cui de Martino collaborò alla direzione della famosa *Collana viola* di Einaudi. Il saggio di Gasperina Geroni vuole presentarci qui quanto intervenuto fra i due intellettuali come un equivoco e un fraintendimento ingeneroso da parte de Martino, il quale sarebbe sotto sotto lui stesso mosso da spinte irrazionaliste, rintuzzate per l’effetto congiunto del crociansesimo, del partito comunista e di Fortini. Il saggio è una ricostruzione del tutto parziale in cui mancano attenti riferimenti a tutto il carteggio, all’interpretazione di Cirese<sup>7</sup> e alla *Fine del mondo*, pertanto la lettura di Gasperina Geroni non ci sembra affatto condivisibile; di una differente ricostruzione dei rapporti di de Martino con Pavese e della sua poetica fortemente irrazionalista mi sono occupato in prima persona altrove e a quella vorrei qui rimandare<sup>8</sup>. Il già citato saggio di Fanelli, che trova il suo completamento in quello di Gatto incentrato su Scotellaro, mette in luce invece il

7 La strategia di de Martino per la *Collana viola*, come ha chiarito Cirese, era quella di offrire la «compresenza di due modi di aggressione conoscitiva della realtà all’interno di una stessa operazione pur dichiaratamente e ripetutamente intesa ad asserire la validità di uno solo dei due modi», in C. PAVESE-E. DE MARTINO, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a cura di P. Angelini, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, p. 254.

8 M. FABBRINI, *Lo sguardo sulla festa. Valenza antropologica e significato esistenziale dell’esperienza festiva nella rappresentazione letteraria in Leopardi, D’Annunzio e Pavese*, Roma, Aracne, 2020, pp. 162-176.

tentativo di de Martino di sottrarre lo studio dei canti e della poesia popolare dall'approccio filologico-letterario della tradizione italiana, per riacquisirli alla sua etnologia storicista, mettendo in luce i «contesti sociali di produzione dei documenti folklorici» (p. 53), la dimensione performativa e comunitaria, l'importanza dell'accompagnamento musicale. Nel rapporto talora polemico con Scotellaro si apre anche la questione dell'autorialità, che alla fine in *Furore Simbolo Valore* de Martino sembra recuperare, e del «folklore progressivo», forse il nodo più problematico del pensiero demartiniano. È chiaro comunque che in de Martino vi è lo sforzo scientemente promosso e costante di espungere dallo studio del folklore il primitivismo letterario e l'acribia filologica per riguadagnare le espressioni culturali del mondo popolare alla storia e, in particolare, alla «storia religiosa del Mezzogiorno», di cui mostravano gli scarti tra il piano egemonico e la vita dei popoli subalterni, con spunti talora conflittuali. È a causa di questa impostazione che si matura anche l'inconciliabilità con il magistero di Pasolini, come ampiamente dimostrato da Desogus nel saggio *L'infelice antitesi*, laddove però è soprattutto Pasolini ad assumere posizioni di dissenso rispetto ai nuovi studi sul folklore avviati da de Martino, come emerge dal fatto che il progetto per Einaudi in cui era prevista una loro collaborazione non prenderà mai vita, mentre nel 1954 uscirà per Guanda il *Canzoniere italiano*, a cura del solo Pasolini. In esso egli rivendica un approccio eminentemente letterario e, pur inserendosi sulla scia di Gramsci, espone le sue critiche alle nuove impostazioni sociologiche e marxiste, quelle di de Martino. Tra l'infatuazione demartiniana per il "progressismo" e quella pasoliniana per il "primitivismo" non v'era nessuna possibilità di incontro ed è chiaro che i due grandi intellettuali si contendevano il «campo letterario», per dirla con Bourdieu<sup>9</sup>. Per quanto riguarda infine la critica di de Martino alla letteratura contemporanea<sup>10</sup>, oggetto degli appunti presenti nella *Fine del mondo* e nel saggio *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche* (1964), si trova ampiamente illustrata sia nel saggio di Dainotto, *De Martino e Proust*, sia in quello di Grandelis, *Oggetti che si ammalano*, e anche in quello di Nisticò. Qui si mette in luce un de Martino, ispirato dalla lettura dei *Dannati della terra* di Fanon, preoccupato dall'incapacità

9 Il riferimento qui è a P. BOURDIEU, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, Milano, Il Saggiatore, 2013 (1998).

10 In questo caso, tuttavia, occorre ammettere che l'analisi demartiniana non si discosta dalla "tradizionale" analisi antropologica dei testi letterari come «oggetti culturali». A questo proposito si vedano *Literary Anthropology*, cit.; e *Between Anthropology and Literature: Interdisciplinary Discourse*, a cura di R. De Angelis, London, Routledge, 2002, pp. 1-2.

dell'occidente borghese di potersi costruire alcun futuro. Come riassume efficacemente Dainotto:

Problema ben più grave rimaneva quello delle «“somiglianze” fra l'apocalittica d'oggi e le apocalissi psicopatologiche»; il pericolo cioè che il vecchio continente fosse oramai al «limite della semplice notificazione psicotica che rappresenta il naufragio della cultura» e che la sua letteratura, a questo limite, si fosse ormai adeguata (p. 45).

Nel complesso, dunque, anche dalla lettura di questo libro, Ernesto de Martino emerge soprattutto come il grande padre fondatore della moderna antropologia italiana – ma lui avrebbe ovviamente parlato di etnologia storica – intento a delimitarne il campo d'indagine e a sottrarlo alla letteratura, attraverso delle operazioni intellettuali e retoriche simili a quelle utilizzate dagli altri fondatori della disciplina in Europa e in America, come quelle adombrate in *Writing Culture*<sup>11</sup>.

Vien da chiedersi, allora, se le premesse del libro non fossero errate. In realtà, il saggio di Nisticò, *Apocalisse e presenza*, ci mostra chiaramente in quale direzione si possa leggere il contributo di de Martino agli studi di antropologia e letteratura. Secondo l'autore l'opera di de Martino ci aiuta a comprendere che la letteratura, intesa come la produzione e la ricezione dei testi letterari, sia l'erede degli antichi istituti rituali sciamanici del «mondo magico», e anzi ogni atto di lettura riproduca un piccolo rituale o gioco magico, in cui gli attori sono tanto il poeta che il lettore e le comunità interpretanti, laddove un ruolo chiave viene svolto dal critico che ha lo scopo di offrire un orizzonte di senso alla «crisi», incarnata dall'opera letteraria. Come sostiene Nisticò:

nelle opere letterarie [viene] ritualmente riprodotta la crisi e la reintegrazione della presenza umana nel mondo, che per secolo sono state il fondamento della cultura magica. [...] In ogni opera c'è un inizio e una fine, un momento genetico e uno apocalittico, che convertono la crisi e la sua risoluzione estetico in un deposito di coscienza e conoscenza per le comunità umane (p. 250).

11 Si vedano in particolare i saggi di M. L. Pratt, R. Rosaldo, G. E. Marcus in *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*, a cura di J. Clifford e G.E. Marcus, Roma, Meltemi, 2005; ma anche A. DRAGANI, *Letteratura e antropologia*, in *Letteratura europea*, vol. V, Torino, UTET, 2014, p. 313.

Qui la riflessione di de Martino diventa una strategia d'indagine di quel complesso atto culturale che è la produzione dei testi letterari, la loro lettura e la loro ricezione, insomma per comprendere quale sia la funzione e il senso di "fare letteratura" per l'essere umano. Dunque, ci muoviamo nello stesso ambito di studio che è la *literary anthropology* di Wolfgang Iser<sup>12</sup>, alle cui analisi potremmo coniugare le riflessioni di Nisticò sulla scorta di de Martino, per approfondire questo aspetto della cultura umana. Tuttavia, credo che le questioni qui avanzate della «crisi della presenza» e dell'«apocalisse culturale», così come da lui delineate e al di là di una ricezione diretta delle opere dello studioso napoletano, potrebbero essere anche utili strumenti per un'analisi antropologica dei testi letterari, in quanto espressione di quello che de Martino definisce «elementarmente umano».

---

12 W. ISER, *The Fictive and the Imaginary. Charting Literary Anthropology*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1983; l'opera di Iser è poco conosciuta in Italia, per una breve introduzione M. FABBRINI, *Antropologia e letteratura*, cit., pp. 40-43.

CHIARA BECATTINI

***La memoria dei campi. La Risiera di San Sabba, Fossoli, Natzweiler-Struthof, Drancy, Firenze, Giuntina, 2022, 379 pp., € 18***

ELENA CADAMURO

I paesaggi della memoria restituiti da Chiara Becattini ne *La memoria dei campi* sono, prima di tutto, “paesaggi contaminati”. Mutuando la definizione da Martin Pollack<sup>1</sup> – seppur con i necessari distinguo –, è questa la chiave d’accesso che conduce l’autrice a intraprendere un viaggio «alla ricerca delle tracce che avrebbero costituito l’ossatura dei racconti di quattro luoghi della memoria così distanti tra di loro, eppure così vicini in queste pagine» (p. 369). Si tratta di un percorso iniziato con il dottorato presso l’Università di Padova e l’Université Paris 8, i cui esiti della ricerca, dopo aver ottenuto il primo premio nel concorso internazionale della Fondation Auschwitz di Bruxelles nel 2019, sono confluiti in questo volume pubblicato per Giuntina nel 2022.

Il tragitto di Becattini si snoda tra Francia e Italia. Se nel primo caso troviamo Drancy, geograficamente alla periferia di Parigi, e Natzweiler-Struthof, invece in Alsazia; nel secondo, il viaggio conduce a Fossoli, frazione di Carpi nella campagna modenese, e alla Risiera di San Sabba, situata ai margini della città di Trieste. Attraverso un approccio comparativo, l’obiettivo dell’autrice è «de-sacralizzare questi *templi* della memoria, rintracciando, a partire dai loro resti e dai loro edifici trasformati nel tempo, i momenti in cui le prime voci sulla loro storia e memoria hanno iniziato a circolare, fino all’erezione di un monumento che fosse monito per le future generazioni e omaggio agli scomparsi» (p. 38). Si tratta di *templi della memoria*, luoghi simbolo della deportazione razziale, che dei “paesaggi contaminati” di Pollack mantengono l’essere stati teatri – o quantomeno, qui, tappe fondamentali di un sistema di sterminio – di uccisioni di massa eseguite «al riparo dagli sguardi del mondo»<sup>2</sup>. Sono gli interventi memoriali ad aver permesso di riportare alla luce storie sommerse: la differenza, rispetto alla definizione originaria, risiede tut-

1 Cfr. M. POLLACK, *Paesaggi contaminati. Per una nuova mappa della memoria in Europa*, Rovereto, Keller Editore, 2016.

2 Ivi, p. 26.

tavia nel fatto che i paesaggi qui descritti non sono mai stati davvero completamente dimenticati o deliberatamente distrutti, per quanto risiedano ancora oggi al di fuori dei “quadri sociali della memoria”, per dirla con Maurice Halbwachs, in quanto incapaci di restituirci la loro storia e il loro significato da un punto di vista complessivo.

È allora con l'intento di recuperarne storie e significati, con una prospettiva che restituisce le molteplici sensibilità di cui l'autrice è portatrice (oltre ad essere storica, è documentarista e fotografa), Becattini guarda a questi spazi come “palinsesti”. La categoria concettuale, in questo caso, è mutuata dallo storico dell'architettura André Corboz<sup>3</sup>, secondo il quale il territorio non è altro che il risultato di un processo di fenomeni naturali e di interventi umani, il cui esito è una stratificazione di segni, rimandi e significati che, per essere compresi, devono essere letti nella loro complementarità e interazione. Per l'autrice, i quattro luoghi della memoria presi in esame diventano quindi “palinsesti del passato”: «paesaggi memoriali, sui quali è possibile condurre un'analisi comparata delle strategie di espressione e della stratificazione di memorie, nonché dei mutevoli significati del loro recupero nel presente» (p. 40).

Inserendosi nel solco di un progresso storiografico che già aveva messo in luce i possibili assi tematici secondo cui sviluppare uno studio comparativo tra Italia e Francia (si vedano il collaborazionismo, le politiche antisemite, il ruolo dell'apparato statale, come anche la successiva riduzione delle esperienze di Salò e Vichy a “parentesi” delle storie nazionali), l'autrice sviluppa un'analisi che colloca innanzitutto lo studio all'interno delle tappe fondamentali dell'elaborazione della memoria della Shoah. A emergere è allora il primo punto di contatto tra i quattro casi studio, ovvero l'essere stati campi di transito e concentrazione le cui strutture sono sopravvissute allo scorrere del tempo, divenendo memoriali a partire dagli anni Sessanta e Settanta. È infatti in concomitanza con l'avvento dell'era del testimone<sup>4</sup> che il processo di trasformazione in musei, monumenti e memoriali di alcuni dei luoghi chiave del sistema concentrazionario – uno su tutti, Auschwitz – prende effettivamente avvio. È necessario attendere gli anni Novanta, tuttavia, perché le storie di questi siti del trauma<sup>5</sup> vengano effettivamente recuperate attraverso ricostruzioni storiche più rigorose: sono questi gli anni in cui si assiste, nella memoria collettiva europea, al declino del paradigma militante resistenziale,

3 Cfr. A. CORBOZ, *Il territorio come palinsesto*, in «Casabella», 1985, n. 516, p. 27.

4 A. WIEVIORKA, *L'era del testimone*, Milano, Raffaello Cortina, 1999.

5 Cfr. P. VIOLI, *Paesaggi della memoria: il trauma, lo spazio, la storia*, Milano, Bompiani, 2014.

in favore di quello vittimario, che conduce al recupero di quella costellazione di storie di quelle persone – e così di quei luoghi e di quegli spazi – al centro di questi eventi.

L'analisi proposta nel volume prende poi quattro strade differenti, una per caso studio. All'interno di ciascun capitolo, Becattini ripercorre – attraverso un apparato di fonti composito, in cui rientrano documenti d'archivio, fotografie e interviste – le tracce delle trasformazioni e delle risignificazioni che hanno permesso alle strutture di questi quattro campi di giungere fino ai giorni nostri. A permetterne l'accostamento, e dunque la comparazione, è specialmente la comune centralità di questi luoghi nella rete delle deportazioni, a cui corrisponde, viceversa, una rilevanza “periferica” rispetto ai *lieux de memoire* europei più conosciuti. Sono tuttavia le differenze dal punto di vista delle pratiche memoriali nazionali, così come le diverse funzioni che hanno assunto questi luoghi nel corso dei decenni a permettere all'analisi di avanzare maggiormente.

Ripercorrere le storie di questi luoghi significa infatti seguire un percorso che ha portato questi spazi ad essere prima ricompresi nell'epopea della Resistenza e, solo in un secondo momento, dal punto di vista della memoria nazionale ed europea, ha portato a riconoscerne l'importanza nel quadro dello sterminio degli ebrei d'Europa.

Ragionare su questi sviluppi permette allora di considerare anche le modalità secondo cui Francia e Italia hanno elaborato la memoria della Seconda guerra mondiale – nota di particolare merito di questo studio, considerato il ruolo, ancora centrale, assunto da questo conflitto nei paradigmi memoriali europei. Come sottolinea Becattini, tuttavia, ragionare in questi termini permette anche di analizzare il ruolo assunto dallo stato nel recupero di siti storici e nello sviluppo delle politiche della memoria.

Dei casi analizzati, lo Struthof è l'unico a mostrare un diretto coinvolgimento dello stato (ed è peraltro il primo a essere inaugurato nel luglio 1960); il museo di Carpi, il museo della Risiera di San Sabba e il monumento a Drancy vengono realizzati invece nel corso degli anni Settanta, grazie a una sinergia tra esponenti della politica locale e società civile. Il diverso ruolo dell'apparato statale tra Francia e Italia si esplicita ulteriormente nel momento in cui si guarda alle diverse politiche commemorative che, se nel primo caso si declinano in giornate legate alla deportazione con diretto riferimento al coinvolgimento nazionale, nel secondo rimangono circoscritte alla data del 27 gennaio, come giorno dell'apertura dei cancelli di Auschwitz. D'altra parte, secondo il rapporto del 2019 del Museo di Auschwitz Birkenau citato dall'autrice, l'Italia rappresenta il quarto paese di provenienza della maggior

parte dei visitatori del sito: si tratta di dati, questi, che mostrano un apparato retorico nazionale che pur attribuendo forte centralità al ricordo dell'Olocausto, risulta schiacciato su un paradigma vittimario che impedisce di guardare alla storia d'Italia nei suoi lati più critici e controversi.

Nella sezione conclusiva del testo, la più stimolante sotto questi aspetti, Becattini recupera i fili di queste riflessioni, ponendole in relazione alle dinamiche di costruzione identitaria sia nazionale, sia europea. È infatti alla fine della Guerra fredda che la Shoah diviene un riferimento chiave, un momento fondante, nella memoria europea. Tra i motivi che spinsero le istituzioni politiche in questa direzione vi furono il carattere potenzialmente universale della Shoah, il fatto che lo spazio dello sterminio fosse il continente europeo stesso e, infine, il fattore unificante di quell'esperienza che ha spinto i paesi vincitori ad avvicinarsi e ad abbracciare, negli intenti, un comune progetto di pace e democrazia.

A partire da queste riflessioni sui meccanismi di costruzione identitaria che potrebbero a loro volta generare un ulteriore percorso di ricerca, Becattini, in chiusura, si interroga su quali possano essere le modalità attraverso cui immaginare la "salvezza" di questi luoghi dall'oblio, determinandone il loro ingresso in quei "quadri sociali" della memoria collettiva europea da cui si trovano ancora esclusi.

La chiave – suggerisce l'autrice – è forse quella di un "doppio movimento", che sappia tenere assieme dimensione internazionale e specificità locali, ricordando che questi luoghi di memoria, oltre a essere «mediatori tra passato e presente»<sup>6</sup>, sono anche espressione di "memorie multidirezionali", per usare le parole di Michael Rothberg<sup>7</sup> (non più memorie concorrenziali, ma complementari, composite, dunque plurime e diversificate). Ricordando, non da ultimo, che si tratta di luoghi i cui significati possono non esaurirsi nel loro valore memoriale, come risulta evidente in modo particolare nel caso di Drancy, nella sua natura complessa tra luogo di memoria e centro abitato.

Guardare a questi paesaggi come "palinsesti del passato" in costante divenire, spinge allora a considerare un ultimo difficile equilibrio – quello tra necessità di patrimonializzazione e musealizzazione e bisogni dettati dalle quotidianità – al centro del quale si trovano prima di tutto le persone che attorno a quei luoghi si muovono, vivono e con essi si relazionano. Citan-

---

6 A. ASSMAN, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna, il Mulino, 2002, p. 368.

7 M. ROTHBERG, *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford, Stanford University Press, 2009.

do Annaïg Lefeuvre, coordinatrice del servizio pedagogico del Mémorial de Drancy: «c'è un giusto *milieu* da trovare: permetter loro di conoscere questa storia, senza farla pesare sulle loro spalle» (p. 254).