

Speciale n.1 2023

Dada

Rivista di Antropologia post-globale

**Antropologia
dell'agricoltura**

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Direttore responsabile

Antonio L. Palmisano

Comitato scientifico

Luigi Alfieri, Alberto Antoniotto, Vito Antonio Aresta, Ariane Catherine Baghaï, Marco Bassi, Paolo Bellini, Brigitta Benzing, Emiliano Bevilacqua, Gianluca Bocchi, Davide Borrelli, Elena Bougleux, Patrick Boumard, Andreas Brockmann, Jan Mauritius Broekman, Mauro Ceruti, Margherita Chang Ting Fa, Domenico Coccopalmerio, Antonino Colajanni, Fabio de Nardis, Vincenzo Esposito, Adriano Fabris, Luisa Faldini, Michele Filippo Fontefrancesco, Guglielmo Forges Davanzati, Jorge Freitas Branco, Lia Giancristofaro, Vitantonio Gioia, Roberta Iannone, Michel Kail, †Luigi Lombardi Satriani, Mariano Longo, Ulrich van Loyen, Sergio Estuardo Mendizábal García, Jean-Pierre Olivier de Sardan, Paolo Pagani, Maria Paola Pagnini, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Dan Podjed, Ron Reminick, Gianluigi Rossi, Norbert Rouland, Antonio Russo, Ryuju Satomi, Maurizio Scaini, Fabrizio Sciacca, Siseraw Dinku, Gaetano Stea, Bernhard Streck, †Franco Trevisani, Giuseppe Vercelli, Han Vermeulen, Natascia Villani, Yoko Kumada, Martin Zillinger

Comitato di redazione

Stefan Festini Cucco, Anna Lazzarini, Raffaella Sabra Palmisano

Graphic designer

Italo Belamonte – copertina: © di Raffaella S. Palmisano, 2022

Web master

Gianluca Voglino

Direzione e redazione

Via della Geppa 4
34132 Trieste
antpalmisano@libero.it

Gli articoli pubblicati nella rivista sono sottoposti a una procedura di valutazione anonima. Gli articoli da sottoporre alla rivista vanno spediti alla sede della redazione e saranno consegnati in lettura ai referees dei relativi settori scientifico disciplinari.

Anno XIII, n. 1 – Speciale 2023

1 marzo 2023 – Trieste

ISSN: 2240-0192

Autorizzazione del Tribunale civile di Trieste N. 1235 del 10 marzo 2011

Editor



Antropologi in Azione

Aia, Associazione Antropologi in Azione – Trieste-Lecce

DADA permette a terzi di scaricare le sue opere fino a che riconoscono il giusto credito citando la fonte ma non possono cambiarle in alcun modo o utilizzarle commercialmente (CC BY-NC-ND).

La rivista è fruibile dal sito www.dadarivista.com gratuitamente.

The Review

Dada. Rivista di Antropologia post-globale is a digital periodical review. The access is free on www.dadarivista.com

The review intends to focus on the issues of anthropology and contemporary philosophy in order to face the classical and modern questions in the social, political and cultural context of our post-global era in which the *grands récits* are hidden but all the more present and operating.

Since we are convinced that the meaning of life coincides with intensive research intended as a joyful experimentation, even in those fields in which any kind of change and actually any kind of experimentation seem to be out of the question, and, being more than ever aware that the heritage connected to the *grands récits* should be removed from our discourses, the review selected the term *Dada* to indicate a position of structural opening toward the choice of research methods and the use of language in order to avoid the dogmatic of protocols. This long way has already been undertaken by many scholars such as Paul Feyerabend for instance, and we warmly invite you to join us and proceed with resolution and irony.

In this context, the contributions can be published in one of the languages of the European Union, according to the wish of the authors, after reviewing by native-speaking colleagues. Multilingual reading seems to be spreading in the academic circles of the Continent and this partially allows avoiding translations in *lingua franca* and their inescapable limitations. The authors are free to adopt their own style concerning footnotes and bibliographical references as far as they remain coherent with their own criteria.

The review also has the scope to publish the contributions of young scholars in order to introduce them to the national and international debate on the themes in question.

The Editor
Antonio L. Palmisano

Editoriale

Razza?

«Oh Liberté, que de crimes on commet en ton nom!», esclamava la piccolo borghese Marie-Jeanne Roland de la Platière, divenuta viscontessa, poco prima di essere condotta al patibolo. Già, ecco gli svantaggi, per gli aristocratici di allora, della libertà degli oppressi!

Più indiscutibilmente veritiera per tutti – tranne, ovviamente, per coloro che ritengono di appartenere a un gruppo di eletti per nascita – risulterebbe l'esclamazione: «Razza, quanti abomini sono stati perpetrati, si perpetrano e si continueranno a perpetrare in tuo nome!».

“Razza”: esistono le razze? No. Già da tempo sappiamo che le razze non esistono nella specie umana. Esiste invece il razzismo. Esiste cioè una teoria di gerarchizzazione, ovvero subordinazione e sottomissione socio-politica, economica e etica di gruppi umani sulla base di presunte indiscutibili differenze bio-genetiche. A questa teoria segue purtroppo una immediata ed entusiasta prassi di attuazione ad opera di alcuni, talvolta ad opera di intere nazioni.

Buona parte degli antropologi già da decenni ha evitato l'uso del termine “razza”, dubitando fortemente dell'esistenza delle razze, considerando euristicamente del tutto invalide queste categorizzazioni. E gli studi di biologia e genetica, del resto, hanno poi ampiamente dimostrato l'inesistenza delle stesse.

Ma insieme al razzismo, il termine “razza” continua a essere impiegato in ambito “scientifico”, ovviamente dai suoi fautori, come pure nel linguaggio comune e perfino nel linguaggio dell'amministrazione in diversi Paesi.

DADA Rivista di Antropologia post-globale ha iniziato a dibattere intensamente il tema all'interno del Comitato scientifico, coinvolgendo poi nella discussione un sempre crescente numero di studiosi e ricercatori in antropologia, filosofia, sociologia, politologia, economia, genetica e giurisprudenza.

Siamo così giunti a considerare l'opportunità di proporre alla Organizzazione delle Nazioni Unite e ad altri Organismi internazionali una moratoria sull'uso del termine “razza” in tutti i documenti ufficiali.

In questo contesto d'analisi invitiamo quanti interessati al dibattito a partecipare alla realizzazione di un numero speciale della Rivista dal titolo *Antropologia e razza*, con deadline fissata al 30 giugno 2023.

Race?

“Oh Liberté, que de crimes on commet en ton nom!” exclaimed the petit-bourgeois Marie-Jeanne Roland de la Platière, who became a viscountess, shortly before being led to the gallows. Yes, here were the disadvantages, for the aristocrats of the time, of the freedom of the oppressed!

More unquestionably true for everyone – except, of course, for those who believe they belong to a group of the elect by birth – would be the exclamation: “Race, how many abominations have been perpetrated, are being perpetrated and will continue to be perpetrated in your name!”.

“Race”: do races exist? No. We have long known that races do not exist in the human species. Instead, racism exists. That is, there is a theory of hierarchisation, i.e. socio-political, economic and ethical subordination and subjugation of human groups on the basis of supposedly indisputable bio-genetic differences. This theory is unfortunately followed by an immediate and enthusiastic implementation practice by some, sometimes by entire nations.

A large part of anthropologists has already for decades avoided the use of the term “race”, strongly doubting the existence of races, heuristically considering such categorisations completely invalid. And studies in biology and genetics, moreover, have since amply demonstrated their non-existence.

But along with racism, the term “race” continues to be used in the “scientific” sphere, obviously by its proponents, as well as in everyday language and even in the language of administration in several countries.

DADA Rivista di Antropologia post-globale began to debate the issue intensively within the Scientific Board, and then involved a growing number of scholars and researchers in anthropology, philosophy, sociology, political science, economics, genetics and law in the discussion.

We have thus come to consider proposing to the United Nations and other international bodies a moratorium on the use of the term “race” in all official documents.

In this context of analysis, we invite those interested in the debate to participate in the production of a special issue of the Journal entitled *Anthropology and Race*, with a deadline set for 30 June 2023.

This issue of *Dada. Rivista di Antropologia post-globale* is the eleventh Special issue since the Review was born, entitled *Antropologia dell'agricoltura* (Anthropology of agriculture), and it is entirely dedicated to articulated reflections on food production, distribution and consumption as socio-cultural and political processes of construction and deconstruction of complex realities in our post-global era.

The related themes are also addressed to promote considerations concerning the relationship between food production, distribution and consumption from the perspective of social actors, the political dimension of agricultural activities, local markets and their relationship with the international market, agricultural production and new lifestyles or new concepts of food, traditional agriculture in the post-global context, technological changes and monocultures, urbanisation and neo-ruralism, the relationship between multinational agricultural corporations and national agricultural policies, and so on.

On this occasion I inform the Colleagues concerned that other Special issues will be published next year:

- *Laboratory of anthropology* (deadline for the contributions: March 30, 2023),
- *Anthropology of law* (deadline for the contributions: June 30, 2023),
- *The good and the evil* (deadline for the contributions: September 30, 2023),
- *Anthropology and the race* (deadline for the contributions: December 30, 2023).

Authors are invited to indicate to the Editorial Board their interest in participating in the realisation of these new adventures of study and research.

Il Direttore
Antonio L. Palmisano

DADA

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 1 – Speciale 2023

a cura di

Antonio L. Palmisano

Antropologia dell'agricoltura

Indice

Dall'antropologia politica all'antropologia dell'agricoltura, e ritorno: una introduzione

Antonio Luigi Palmisano p. 9

Osoyoos Nk'Mip Cellar in British Columbia. Pratica vinicola tra negoziazioni di autogoverno e comprensione multisensoriale e incorporata del consumo del vino

Linda Armano p. 21

***“Andremo via di qui vincitori o morti”*: il movimento contadino indiano e l'occupazione a Delhi**

Laura Bellucci p. 55

Farming money in Nakuru County: small farmers and the meaning of the market in the western part of Kenya

Michele Filippo Fontefrancesco - Dauro Mattia Zocchi p. 75

Neo-ruralismo agricolo, nutrizionismo, foraging e resistenze culturali nelle Alpi e negli Appennini: due *case study* etnografici a confronto

Lia Giancristofaro - Marta Villa p. 87

Una experiencia antropológica comparada de la vida rural en México e Italia: el viaje a la Toscana, encuentro de conciencias

Jorge Maldonado p. 113

TRAMercato, neoruralismo e post-agricolo nell'Orvietano. Note d'impianto per una ricerca etnografica

Enrico Petrangeli - Viola Lucrezia Giuliani p. 143

Dall'agricoltura di sussistenza alla post-agricoltura: trasformazioni culturali e festive osservate a Lama dei Peligni (Ch)

Amelio Pezzetta p. 177

Estrattivismo agricolo e territori campesino-indigeni nel Chaco Salteño (Argentina)

Chiara Scardozzi p. 217

Autori

p. 241

Dall'antropologia politica all'antropologia dell'agricoltura, e ritorno: una introduzione

Antonio Luigi Palmisano

From political anthropology to the anthropology of agriculture, and back: an introduction

Abstract

Agriculture accompanies the so-called 'birth of civilisation', marking the human history of the last millennia. The anthropology of agriculture is to be seen as closely intertwined with all other anthropologies, but especially with political anthropology. In the current configuration of the world, a post-global world, political processes in fact profoundly determine the processes of production, distribution and consumption; this is all the more evident in a primary sector such as agriculture, now subject to the imperatives of the financial economy. The outcomes of agricultural activities, argues the author, no longer depend on the activities of the social actors engaged in production and their interaction with the climate, but on the strategic decisions of the great financial co-conspirators, such as today's transnational holdings and multinational corporations, now engaged in the geometrically progressive accumulation of capital, an accumulation that is parallel to the processes of desertification of the world-of-life. Agricultural anthropology thus allows the unravelling of the relationship between the past, present and future of societies, i.e. the relationship between man and his Being there.

Keywords: agriculture, post-global world, political anthropology, privatisation, multinational corporation

Verso la privatizzazione del mondo

Quasi ad ogni antropologo impegnato nell'attività di ricerca sul terreno è capitato di doversi occupare di produzione, distribuzione e consumo del cibo, spesso dunque di coltivazione e *farming*. In effetti fin dai suoi albori – come rilevato da tempo e da più autori¹ – l'antropologia sociale ha avuto fra i suoi *topoi* proprio l'agricoltura, fosse questa agricoltura di sussistenza o agricoltura altamente industrializzata. Del resto, la maggior parte dell'umanità continua tutt'oggi ad essere impiegata in maggioranza e per la maggior parte dell'attività produttiva direttamente nella lavorazione dei terreni o in altre forme di procacciamento del cibo, come l'allevamento e la pesca.

¹ Cfr. Rhoades, R. and Rhoades V., 1980, pp. 10-12.

La produzione basilare di cibo resta l'attività umana per eccellenza, con preoccupazioni crescenti in maniera direttamente proporzionale alla crescita della pressione demografica e inversamente proporzionale alla disponibilità delle risorse naturali. A questo proposito, i processi di privatizzazione delle risorse naturali giocano un ruolo determinante nella rappresentazione e percezione di beni pubblici come beni soggetti a crescente *scarsità* – vedi la questione delle acque potabili.

La nostra epoca post-globale è in effetti l'epoca delle privatizzazioni.

L'*acqua* viene così presentata come risorsa ad alto rischio di esaurimento e pertanto necessitante una gestione fuori dal comune, prospettandosi una situazione limite o di emergenza. Tutti i referendum popolari che nell'esito ribadiscono il rifiuto di alienare le acque dalla gestione pubblica, e definiscono continuamente l'acqua come bene pubblico per eccellenza, sono disattesi *de facto* e ripetutamente messi in discussione, ovvero riproposti in attesa di ben altro esito.

Il *lavoro* vive una particolare condizione di privatizzazione: è obsoleto nella sua sostanza di bene. Oggi, cioè, il lavoro dell'uomo “non vale”, e non trova spazio nei processi di produzione: è il lavoro delle macchine a trovare riconoscimento nei processi di costruzione del mondo. Oppure, a essere accettato nel processo produttivo è il “lavoro” degli schiavi, sempre che quest'ultimo si mantenga a costi inferiori a quelli attribuiti alle macchine. La mancata privatizzazione del lavoro, infatti, aprirebbe la strada al riconoscimento di forme decentralizzate del potere; e questo, nella prospettiva di una società a crescente centralizzazione e gestione iper-verticalista della “cosa pubblica”, ormai sempre meno “pubblica”², risulterebbe del tutto inaccettabile: il lavoro si opporrebbe ai processi di indebitamento, seppure con la semplice produzione di una ricchezza di sussistenza.

Il *tempo* è sottoposto a processi di privatizzazione. Difatti, non solo assistiamo nel mondo post-globale alla trasformazione del tempo in un eterno presente, ma soprattutto alla creazione del monopolio di questo eterno presente che, perché continui a essere tale, viene acquistato dal consumatore, e a venderglielo sono i produttori dell'eterno presente: i signori della realtà virtuale e dell'effimero ludico.

La privatizzazione del *denaro*, ovvero della moneta come mezzo di scambio, trasformata in mezzo di oppressione attraverso l'istituto del signoraggio, contestualizzato nel contesto post-globale, primeggia forse fra tutte le privatizzazioni. Da proprietà dello Stato, a proprietà del monarca, a proprietà di istituzioni finanziarie sempre meno identificabili, certamente espressioni di gruppi di potere caratterizzati

² Negli ultimi anni al concetto di “cosa pubblica”, ovvero *res publica*, va sostituendosi il concetto di “bene comune”, ovvero *common wealth*. Vecchie forme di “impero”, il Commonwealth!, riscuotono successo presentandosi come *democracy*, perché capaci di rappresentarsi come “moderne” alternative alle consuete configurazioni statuali, ritenute “opprimenti e inefficienti”: la *democracy* è presunta in grado di riconoscere istanze privatistiche – individui e multinazionali – come promotrici della crescita “sociale”, ovvero economica. Cfr. a questo proposito Ariane Baghaï e la disamina critica del concetto di *weasel word* (Baghaï, A. 2016, pp. 7-54).

da ideologie di “desertificazione del mondo”, *die Verwüstung der Erde*³, ovvero di reificazione e mercificazione del mondo-della-vita. Con queste ultime, la moneta si è del tutto smaterializzata invalidando qualunque possesso fisico della stessa a tutto vantaggio della forza politico-militare espressa dalla titolarità virtuale dei suoi possessori. Il denaro virtuale è la *conditio sine qua non* per la realizzazione dei processi di infinito auto-accreditamento di sé da parte dei grandi coacervi finanziari imperanti e quindi di indebitamento a progressione geometrica da parte dell'Altro.

La privatizzazione della *terra* prosegue, alienandola direttamente agli Stati o trasformando la sua proprietà in affidamento di “un debito da custodire e incrementare”. Le tassazioni esasperate alle quali gli immobili in generale ma soprattutto le proprietà fondiari sono sottoposti ne sono la dimostrazione, unitamente alla crescita del costo del lavoro e all'impossibilità di ingresso nel mercato globale da parte dei prodotti delle piccole e medie imprese agricole.

Le *sementi* vivono la prima grande privatizzazione della loro storia. E si tratta di una privatizzazione *ab origine*: le sequenze genetiche dei semi vengono codificate, brevettate e coperte da *copyright* e *trademark*: nessuna possibilità è lasciata al di fuori della proprietà senza limiti spaziali e temporali detenuta dalle grandi multinazionali dell'agricoltura.

In particolare, insieme alla privatizzazione dell'acqua e del lavoro, questi ultimi due processi di privatizzazione interessano direttamente l'antropologia dell'agricoltura, proprio per la complessa interazione fra economia e politica che essi comportano.

L'antropologia dell'agricoltura di fronte alle multinazionali

Il mondo-della-vita di oggi viene a essere tendenzialmente schiacciato dal nuovo ordine del mondo, un ordine configurato come ordine dei mercati finanziari (*stock markets* e *Kapitalmarkt*).

L'Ucraina e le terre fertili

In sé i prodotti dell'agricoltura, per esempio, non hanno possibilità di ingresso nel mercato globale quando sono i prodotti di piccole, medie e perfino grandi imprese agricole. Così, le agro-imprese dell'epoca post-globale non hanno più le dimensioni che le caratterizzavano in passato, dimensioni che nel caso dei latifondi andavano da qualche centinaio di ettari ad alcune migliaia: le agro-imprese che hanno oggi accesso diretto al mercato globale dispongono di migliaia di chilometri quadrati di proprietà terriera.

³ Heidegger, M. 1954, pp. 71-73.

A questo proposito, basti considerare quanto sta accadendo in Ucraina: le statunitensi Cargill e Dupont – più concentrate sulla produzione dei mangimi – e la germano-australiana Monsanto-Bayer (comunque a capitale statunitense) – più concentrata sulla produzione dei concimi – negli ultimi anni hanno acquistato considerevoli estensioni di terra agricola in Ucraina⁴, nonostante il pluriennale ufficiale blocco del mercato, con una impressionante accelerazione a partire dalla cosiddetta “riforma Zelensky” del 1 luglio 2021.

L'Ucraina vanta ora in Europa un primato nella privatizzazione delle terre agricole con terreni che finiscono in mano a società straniere, un primato che a livello globale è superato soltanto dall'Indonesia.

Tra gli azionisti di queste grandi *transnational holdings* e *multinational corporations* attive nel settore agro-industriale si contano ovviamente società finanziarie, ovvero i principali fondi di investimento, fondi quale Vanguard, Blackrock e Blackstone che, a loro volta, controllano *de facto* perfino grandi società attive nell'industria bellica ma soprattutto importanti banche a livello globale.

Mangimi e concimi in effetti hanno subito aumenti considerevoli molto prima dell'invasione russa dell'Ucraina. Si tratta di una speculazione portata avanti dai mercati finanziari, che ovviamente arricchisce pochissimi speculatori mentre manda sul lastrico milioni di agricoltori, soprattutto in Africa e Medio Oriente ma anche in Europa.

Proprio la speculazione feroce praticata attraverso i *futures* sulle materie prime alimentari potenzia l'esclusione dall'accesso ai mezzi (di produzione) per coltivare la terra e, naturalmente, al *cash* per acquistare cibo.

I *futures*, è il caso di puntualizzare, sono prodotti finanziari che scommettono sui prezzi futuri degli alimentari – mais, grano, riso, soia ecc. –, con vertiginose e oscillanti compravendite alla Borsa di Chicago, USA: i prezzi aumentano quindi senza alcuna relazione con l'economia di scambio (commerciale). Insomma, se il capitalismo *tout court* è tendenzialmente parassitario, il capitalismo finanziario è socialmente distruttivo. E di tutto questo sembrano ormai accorgersi anche quanti non direttamente minacciati dall'annientamento per fame:

«I lavoratori agricoli sui quali si basa gran parte dell'economia africana sono vittime di ingiustizia nella commercializzazione dei loro prodotti, spesso pagati a prezzi molto bassi, fissati, paradossalmente, in alcune regioni, dagli stessi acquirenti. La popolazione già sfavorita non fa altro che diventare sempre più povera. *La campagna di semina di organismi geneticamente modificati (OGM), che pretende di assicurare la sicurezza alimentare, non deve far ignorare i veri problemi degli agricoltori: la*

⁴ L'estensione complessiva dell'Ucraina è pari 604mila Km². I terreni agricoli particolarmente fertili, le cosiddette “terre nere”, coprono una estensione di oltre 32 milioni di ettari (un terzo dei terreni agricoli dell'Unione Europea), 10 milioni dei quali ufficialmente ancora in mano allo Stato e 22 milioni in mano a privati. Cfr. Kirk, M. and Mousseau, F. 2014; Mousseau F. 2015; Mousseau, F. and Teare, E. 2019.

mancanza di terra arabile, di acqua ed energia, di accesso al credito, di formazione agricola, di mercati locali, infrastrutture stradali, ecc. Questa tecnica rischia di rovinare i piccoli coltivatori e di sopprimere le loro semine tradizionali rendendoli dipendenti dalle società produttrici di OGM. A ciò si aggiunge il problema del cambiamento climatico i cui effetti si fanno sentire nelle zone aride, compromettendo i modesti guadagni delle economie africane. I Padri sinodali possono restare insensibili a questi problemi che pesano sulle spalle dei contadini?»⁵.

In virtù proprio della dipendenza dai brevetti, l'introduzione degli OGM non significa altro che centralizzazione e subordinazione della produzione (e distribuzione), dunque null'altro che gestione totalitaria dei *futures* alimentari e dunque dell'agricoltura mondiale.

L'Iraq e le sementi

In Iraq, a proposito di sementi e brevetti, vige il cosiddetto Ordine 81. L'agricoltura irachena, secondo le precise direttive dei suoi attuali *managers*, deve essere "modernizzata" sul modello di agro-impresa, ovvero produrre per il mercato globale. Così, per legge, le sementi selezionate nel corso dei millenni, proprio fra il Tigri e l'Eufrate, nella culla dell'agricoltura mondiale, indiscutibile espressione di biodiversità, non possono più essere impiegate dagli agricoltori: con l'Ordine 81, difatti, gli agricoltori hanno l'obbligo di ricorrere a "semi nuovi, distinti, uniformi e stabili", e questi semi sono ovviamente quelli forniti dalle multinazionali Cargill e Monsanto (oggi acquisita dalla Bayer). Sono dunque queste, perfettamente brevettate, le sementi legali, definite ora perfino come "varietà protette", mentre "varietà illegali" vengono definite le sementi tradizionalmente impiegate nel corso degli ultimi secoli. Se ancora ci fossero dubbi sulla determinazione delle politiche in questione, sarebbe bene tenere presente quanto segue:

«La Corte può ordinare la confisca delle varietà illegali così come di tutti gli strumenti usati per la coltivazione e deciderne la distruzione»⁶.

Del resto, sulla questione della proprietà intellettuale legata ai saperi tradizionali, relativamente alla coltivazione di numerosissime piante, oggi di interesse strategico, si sta molto dibattendo, soprattutto in Africa, Asia e America Latina⁷.

La produzione di nuove varietà e la proprietà delle varietà originarie divengono oggi, difatti, l'unico baluardo di fronte all'appropriazione delle risorse

⁵ Cfr. Sinodo dei Vescovi, Il Assemblea Speciale per l'Africa, "La Chiesa in Africa al Servizio della Riconciliazione, della Giustizia e della Pace", *Instrumentum Laboris*, par. 58, 2009. (Corsivo mio)

⁶ Ordine 81: ovvero, *Patent, Industrial Design, Undisclosed Information, Integrated Circuits and Plant Variety Law of 2004*, CPA Order No. 81, 26 April 2004. (Traduzione mia)

⁷ Cfr. Palmisano, A.L. 2010, pp. 207-222; Capanna M. 2010, pp. 149-150.

genetiche della flora, ma anche della fauna. Tale appropriazione è divenuta occasione di violente dispute all'interno dell'economia mondiale. Multinazionali della chimica, della farmaceutica e soprattutto del settore agroalimentare hanno messo mano – *manu agere*, alla lettera: ecco il *management* con i suoi *managers* – alla conservazione e gestione del patrimonio fitogenetico mondiale⁸, che pure in precedenza aveva visto come depositari i Paesi del Terzo Mondo. Così, un'agricoltura e una etnobotanica consapevole e la sua corrispondente etnografia giocano oggi un ruolo politico ed economico di primo piano.

L'esperienza dell'antropologo nell'epoca post-globale

Cosa sta dunque accadendo agli occhi degli attori sociali e degli antropologi intenti nella ricerca sul terreno?

Linda Armano conduce una ricerca sulla cantina di Osoyoos Nk'Mip, un'azienda vinicola indigena della British Columbia, evidenziando la possibilità di superare la classica dicotomia tra sistema di sussistenza e produzione agricola industriale. Il contesto produttivo e culturale della Cantina Nk'Mip di Osoyoos ha permesso di considerare le azioni di autodeterminazione indigena nei confronti del governo canadese come importante fattore di attrazione per i visitatori sensibili alle questioni del riconoscimento politico dei gruppi nativi canadesi. L'articolo inoltre descrive e analizza le preferenze dei consumatori verso particolari vini, come l'Icewine, che ha permesso di indagare anche le esperienze di consumo dei visitatori in cantina.

Laura Bellucci concentra la propria ricerca sulla protesta dei contadini iniziata nel novembre 2020 a Delhi contro tre leggi, introdotte dal governo indiano, miranti a liberalizzare il mercato agricolo. Date le divisioni storiche legate a casta, religione e classe caratterizzanti la società indiana e i movimenti contadini del passato, l'attuale alleanza trasversale che ha contraddistinto la protesta è qualcosa di nuovo e insolito. Per capire come ciò sia avvenuto, Bellucci analizza le azioni collettive e le forme di mobilitazione messe in atto da due comunità contadine in prima linea nella protesta: i Sikh e i Jats. L'uso delle tradizionali riunioni del Panchayat, le pratiche del Sikh come il *seva* e un idioma condiviso come il *bhaichara* sono gli elementi culturali utilizzati durante la protesta: un "attivismo sacro" che può trovare spazio nel "regno" dei movimenti sociali portando risultati stimolanti, come del resto testimoniato dal successo della protesta contadina indiana.

Michele Filippo Fontefrancesco e Dauro Mattia Zocchi analizzano il mercato dei piccoli agricoltori in Kenya lavorando sul concetto di agricoltura in prospettiva

⁸ Conservazione e gestione del patrimonio fitogenetico mondiale non sono altro, qui, che il primo passo per la realizzazione di obiettivi epocali: «No food shall be grown, that we don't own», finalmente, sarebbe stato l'effettivo motto della ormai ex-Monsanto agli occhi di milioni di consumatori.

emica. L'indagine si concentra sul processo di integrazione nel mercato della piccola agricoltura e sulle strategie, i significati e le aspirazioni che gli agricoltori associano alle loro attività. Sulla base del lavoro etnografico sul campo condotto nella contea di Nakuru tra il 2018 e il 2020, viene analizzato il modo in cui i piccoli agricoltori si relazionano con la terra coltivata e il mercato nella loro vita quotidiana, considerando le condizioni materiali e la gerarchia di valori che informano le scelte particolari. In questo modo, viene a essere evidenziato come l'economia domestica dei piccoli agricoltori sia intrecciata con il mercato e a essere mostrata la centralità del denaro e del flusso di cassa come categoria interpretativa utilizzata dagli agricoltori per giustificare le proprie pratiche e strategie agricole.

Lia Giancristofaro e Marta Villa esaminano il complesso rapporto tra città e territorio circostante, rilevando che il settore agricolo suburbano e la raccolta e coltivazione spontanea di essenze tradizionali sono quasi scomparsi dal contesto alimentare. I cittadini ricercano uno stile di vita più sano, ma non accettano di ricordare patrimoni immateriali legati alla ricerca e al consumo di specifiche varietà alimentari e agricole che nella loro percezione appartengono a un passato di povertà. In alcune aree rurali del Trentino Alto Adige/Südtirol, come pure in alcune aree urbane dell'Abruzzo, coesistono resistenze culturali e interessi neo-rurali sul settore agricolo che influenzano la domesticazione alimentare delle famiglie. Allo stesso tempo, rilevano le Autrici, nascono nuove tendenze agricole e alimentari che, se praticate in modo superficiale e senza la conoscenza del patrimonio comunitario tradizionale, portano potenzialmente a gravi problemi. I due casi di studio, messi qui a confronto, possono aggiungere un tassello alla nuova stagione di ricerca legata al legame tra territori e persone.

Jorge Maldonado propone uno studio comparativo tra Los Altos, nel nord di Jalisco, e Castel del Piano, nel nord della Toscana. Le due comunità mantengono pratiche locali, come l'agricoltura e l'allevamento tradizionali, che si confrontano con l'intensificazione dell'agroindustria in entrambi i Paesi, Messico e Italia. L'articolo descrive, analizza e confronta i processi biotici, cognitivi e culturali legati agli agroecosistemi locali delle comunità rurali di Tlacuitapan in Messico e di Castel del Piano in Italia. Utilizzando il metodo etnografico, viene affrontata l'analisi trasversale di conoscenze, pratiche e credenze di casi specifici. L'Autore identifica così il patrimonio biotico e cognitivo nelle attività quotidiane e nella storia locale ed ecologica della produzione agricola negli altopiani di Jalisco e delle terrazze con orti e giardini in Toscana.

Enrico Petrangeli e Viola Lucrezia Giuliani investigano un'area caratterizzata da piccole città, boschi e campi, esaminando l'esodo urbano che in passato ha spopolato questi territori, affollando le periferie, e l'esodo rurale che ha ripopolato cascine e campi abbandonati, lasciati incolti. La combinazione di capitale sociale e ambientale ha stimolato la curiosità etnografica di indagare le caratteristiche principali dell'incontro e del rapporto tra i nuovi abitanti, appartenenti al fenomeno definito "neo-ruralismo", e la popolazione autoctona. Partendo dall'analisi del

processo progettuale e degli stakeholder che hanno permesso la realizzazione di TRAMercato – un mercato locale nato all'interno di un progetto di innovazione sociale e di welfare comunitario –, queste note di ricerca esplorano le strategie di autorappresentazione degli attori che animano il mercato (giovani agricoltori, contadini, artigiani), i pionieri del movimento di occupazione delle cascine abbandonate, i processi di patrimonializzazione del territorio, le strategie di resilienza per far fronte alla speculazione edilizia e finanziaria. Questo articolo, meglio inteso come resoconto di una “ricerca in corso”, esplora uno specifico case study: “Podere Comune”.

Amelio Pezzetta conduce una ricerca di lunga durata a Lama dei Peligni, piccolo comune abruzzese in provincia di Chieti caratterizzato da un forte calo demografico e dalla maggioranza della popolazione che fino a un recente passato attraverso l'agricoltura e l'allevamento trovava i mezzi per il proprio sostentamento materiale. Agricoltura e allevamento hanno perso l'importanza economica di un tempo ma non sono stati completamente abbandonati. L'analisi delle vicende locali degli ultimi decenni mostra che chi oggi si dedica all'agricoltura lo fa come secondo lavoro e come hobby, coltivando orti e ulivi. A costoro si aggiungono altre persone che allevano conigli, maiali e un gregge di capre. Diversi residenti a Lama recuperano e rivalutano gli antichi saperi della comunità agro-pastorale, assegnando loro nuove funzioni e adattandoli allo stile di vita contemporaneo. Le riscoperte hanno portato all'invenzione di nuove feste e alla creazione di nuovi meccanismi identitari. L'articolo analizza e descrive le trasformazioni culturali e festive derivanti dall'abbandono dell'attività agricola come pure ciò che rimane o viene recuperato dell'antica cultura contadina. Il lavoro di analisi della contemporaneità è preceduto dalla descrizione delle relazioni esistenti in passato tra agricoltura, cultura e rappresentazioni collettive, vita quotidiana, uso dei prodotti agricoli e scansione del calendario festivo. L'insieme delle attività riportate dimostra innanzitutto che nell'area di studio, nonostante il preoccupante calo demografico, si manifesta un dinamismo culturale in cui gli elementi della contemporaneità si mescolano con alcune tradizioni agro-pastorali del passato oggi recuperate, rivalutate e dotate di nuove funzioni.

Chiara Scardozzi riflette sull'espansione della “frontiera produttiva” agricola nei territori abitati da campesinos e indigeni, nella regione del Chaco salteño (Argentina). In particolare, l'articolo si focalizza sulle conseguenze socio-ambientali della deforestazione effettuata principalmente per la coltivazione su larga scala di soia transgenica e per l'allevamento intensivo di bestiame. L'attuale espansione agricola ricorda in effetti le forme coloniali di controllo dello spazio e della popolazione, aggiornate e adattate ai nuovi scenari globali e all'economia neoliberale. Per queste ragioni, adottando la prospettiva di chi soffre la deterritorializzazione, è possibile parlare di estrattivismo neocoloniale. Il modello produttivo basato sulla monocultura, e le logiche ad esso collegate, comporta necessariamente un potere trasformativo che coinvolge territori e società e impone un cambiamento tecnologico, economico,

sociale e politico di un'intera regione, una regione che per secoli è stata considerata un deserto improduttivo popolato da “selvaggi”.

Conclusioni

Le ricerche e gli studi qui presentati lasciano comprendere quanto sia agevole e ineludibile il passaggio dall'antropologia politica ed economica all'antropologia dell'agricoltura e quindi, di ritorno, il passaggio dall'antropologia dell'agricoltura all'antropologia politica e infine all'antropologia *tout court*.

In effetti, è con i *grands récits* dell'epoca post-globale che abbiamo a che fare, e da essi finiamo per essere determinati. Siamo così di fronte a nuovi ordini; ci confrontiamo con l'ordine dei mercati finanziari, con la colonizzazione del mondo-della-vita⁹. Insomma, lo stesso ordine dei *grands récits* coincide con l'ordine dei mercati finanziari.

Del resto, la prima caratterizzazione del nostro Esser-ci, *Da-sein*, è che esso è ancorato a *les grands récits*. *Les grands récits* rimangono semplicemente nascosti, ben iscritti nel linguaggio *main stream*, articolati in termini come pure in segni e simboli, quale, per esempio, “razza”, “selezione naturale” – sopravvivenza del più adatto –, “auto-deificazione tecnica e scientifica”, e così via. Rimangono celati, dunque, ma sono del tutto attivi.

Jean-François Lyotard ha trattato della fine dei *grands récits*. In effetti, non ci troviamo più nella possibilità di misurarci direttamente con le grandi ideologie, o con qualcosa che ci richiama a una *episteme* alla Emanuele Severino¹⁰, e di manifestare eventualmente il nostro dissenso. Ma siamo piuttosto in un'epoca in cui *les grands récits*, tutt'altro che scomparsi, agiscono potentemente sotto la superficie delle acque, imperando nel mondo digitale e della realtà virtuale¹¹, e conseguentemente nel mondo-della-vita così infine colonizzato¹².

Le vecchie ideologie – per esempio il razzismo, l'evoluzionismo e il darwinismo sociale, la selezione “naturale” e il super-individualismo corporativo, come pure l'identità “sviluppo economico è sviluppo” – sono tutte ideologie che vengono *de facto* applicate politicamente nella prassi quotidiana del mondo contemporaneo, anche – se non soprattutto – nelle organizzazioni internazionali, in primis nelle grandi *transnational holdings* e *multinational corporations*. Sono ben presenti all'interno dei processi di produzione economica, sociale, politica, a divulgare dottrine e soluzioni preconfezionate ai tanti problemi contingenti, e a fare in modo che i loro messaggi siano accettati, in un mondo che è ormai *tekhne* e mercato

⁹ Cfr. Habermas, J., 1981, 1983, 1984 come anche Schütz, A., [1932] 1981, 1981, 1982.

¹⁰ Secondo Severino, *episteme* è ciò che si erge solido e irremovibile, indubitabile, «ciò che sta in piedi da solo». In quanto tale si legittima come fonte della conoscenza.

¹¹ Cfr. Palmisano, A.L. 2011, pp. 25-44.

¹² Habermas, J., 1981.

della *tekhne*. Sono in azione perfino all'interno del processo di produzione del diritto internazionale, a divulgare messaggi di superiorità tecnica e dunque etica.

Ecco, dunque, gli attori sociali consapevolmente o inconsapevolmente provati, increduli e smarriti di fronte a questo nuovo ordine giuridico transnazionale: la nuova legittimità coincide con l'ordine del mercato. Nel contesto dell'epoca post-globale l'ordine dato dalle relazioni fra attori economici diviene "ordine giuridico" e con ciò perfino etico. In questo contesto dominano – perfino sulle Costituzioni nazionali – sia il diritto imposto dal mercato finanziario – un diritto semplificatorio – come pure i diritti sopranazionali – diritti dalle implicite ambizioni etiche –, che però rimangono in posizione subalterna di fronte al diritto imposto dal mercato finanziario: il diritto alla privatizzazione del mondo. Il diritto nazionale del resto si è certamente moltiplicato ma frammentandosi e indebolendosi.

L'etnologo sul terreno esperisce e co-costruisce il mondo post-globale¹³, il mondo nel quale *les grands récits*¹⁴ sono nascosti¹⁵. L'etnologo ha esperienza di un mondo in cui e per il quale continuiamo a "performare" *les grands récits*.

In altri termini, quando noi in quanto antropologi guardiamo al mondo della contemporaneità, rileviamo che l'Esser-ci, il *Dasein*, è proprio il mondo post-globale, il mondo-della-vita di oggi. E questo significa: l'ordine del mondo è configurato come ordine dei mercati finanziari. Un ordine a tutto vantaggio delle società multinazionali e transnazionali ma che non sembra coincidere con gli interessi delle società umane, ovvero con le possibilità dell'articolazione dell'Esser-ci dell'uomo.

Bibliografia

Baghaï, Ariane

- "Dal *weasel word* al *weasel world*", in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, www.dadarivista.com, n. 1, giugno, 2016, pp. 7-54

Capanna, Mario

- *Per ragionare*. Milano: Garzanti, 2010

Habermas, Jürgen

- *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Band II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981

- *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983

¹³ Palmisano, A.L., 2017.

¹⁴ Cfr. Lyotard, J.-F., 1979.

¹⁵ Palmisano, A.L., 2006, pp. 191-197.

- *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984

Heidegger, Martin

- *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, [1927] 2006

- *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn: Friedrich Cohen Verlag, 1929

- *Was ist Metaphysik?*. Bonn: Friedrich Cohen Verlag, 1930

- *Brief über den Humanismus*, in *Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern: Francke Verlag, 1947

- "Überwindung der Metaphysik", in *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954, pp. 71-73.

Kirk, Martin and Mousseau, Frédéric

- "The Hidden Hands Behind East-West Tug of War in Ukraine. Is it in Ukraine's best interest to negotiate liberalisation with the IMF and the World Bank?", Aug 01, 2014, <https://www.commondreams.org/views/2014/08/01/hidden-hands-behind-east-west-tug-war-ukraine>

Lyotard, Jean-François

- *La condition postmoderne*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979

Mousseau, Frédéric

- "The Corporate Takeover of Ukrainian Agriculture", Jan 28, 2015, <https://www.commondreams.org/views/2015/01/28/corporate-takeover-ukrainian-agriculture>

Mousseau, Frédéric and Teare, Elena

- "Ukraine, the Land of Quid Pro Quos", Nov. 13, 2019, <https://www.commondreams.org/views/2019/11/13/ukraine-land-quid-pro-quos>

Palmisano, Antonio Luigi

- *Tractatus ludicus. Antropologia dei fondamenti dell'Occidente giuridico*. CNR, Istituto di Studi Giuridici Internazionali. Monografie 6. Napoli: Editoriale Scientifica, 2006, pp. 191-197.

- "Le società indigene nell'epoca delle identità protocollari", in *Identità delle Comunità Indigene del Centro America, Messico e Caraibi: aspetti culturali e antropologici*. Palmisano, A.L. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economica n. 38. Roma: IILA, 2010, pp. 207-222

- "Anthropology in the post-Euclidean State, or from textual to oral anthropology", in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, www.dadarivista.com, n. 1, dicembre 2011, pp. 25-44.

- *Antropologia post-globale*. Lecce: Pensa, 2017

Patent, Industrial Design, Undisclosed Information, Integrated Circuits and Plant Variety Law of 2004, CPA Order No. 81, 26 April 2004

Rhoades, Robert and Rhoades Vera

- "Agricultural Anthropology: A Call for the Establishment of a New Professional Specialty", in *Practicing Anthropology* (1980) 2 (4):10-12

Schütz, Alfred

- *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, [1932] 1981

- *Theorie der Lebensformen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981

- *Das Problem der Relevanz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982

Severino, Emanuele

- *La strada*. Milano: Rizzoli, 1983

- *L'intima mano. Europa, filosofia, cristianesimo e destino*. Milano: Adelphi, 2010

Sinodo dei Vescovi, II Assemblea Speciale per l'Africa

- "La Chiesa in Africa al Servizio della Riconciliazione, della Giustizia e della Pace", *Instrumentum Laboris*, par. 58, 2009

Osoyoos Nk'Mip Cellar in British Columbia. Pratica vinicola tra negoziazioni di autogoverno e comprensione multisensoriale e incorporata del consumo del vino

Linda Armano

Osoyoos Nk'Mip Cellar in British Columbia. Wine practice between negotiations of self-governance and the multisensory, embedded understandings of wine consumption

Abstract

This contribution focuses on Osoyoos Nk'Mip Cellar, an indigenous winery in British Columbia. Specifically, this study has highlighted the possibility of overcoming the classic dichotomy, often present in anthropological studies focused on agricultural practices, between a subsistence system and an industrial agricultural production. In particular, the productive and cultural context of Osoyoos Nk'Mip Cellar allowed joining, within the same investigation, issues related to the actions of indigenous self-determination against the Canadian government, which proved to be an important factor of attraction for visitors particularly sensitive to the issues of political recognition of native Canadian groups. To these considerations is also added the preference of consumers towards particular wines, such as Icewine, which also allowed the investigation of the consumption experiences of visitors in the winery.

Keywords: Osoyoos Nk'Mip Cellar, Okanagan valley, self-determination, indigenous viticulture, sustainable indigenous agriculture

Introduzione

Nel 2008 fu pubblicato il più ampio resoconto stilato da IAASTD (International Assessment of Agricultural Knowledge, Science and Technology for Development) intitolato "agriculture at a crossroad" (Herren, Wakhungu, Watson 2018). Questo report contiene una valutazione dello stato attuale dell'agricoltura e indica i sistemi agro-ecologici indigeni su piccola scala come una possibilità futura da percorrere per garantire un approvvigionamento sostenibile. Tuttavia, nel documento viene fatto presente il divario tra la conoscenza di metodi da utilizzare per un'attività agro-ecologica e la loro reale applicazione in agricoltura (Beck 2018). Nonostante i sistemi di agricoltura indigena siano pratiche di uso del suolo collaudate nel tempo (Kurashima et al. 2019), nel report viene ribadita anche la lacuna nelle ricerche sugli aspetti socioculturali che possono favorire lo sviluppo e la diffusione di tali pratiche agricole. Per questo motivo è stata affermata l'importanza di incrementare l'indagine

sulla percezione emica degli agricoltori provenienti da diversi contesti socioculturali, economico-politici e geografici al fine di acquisire e comprendere nuovi processi decisionali in merito a pratiche agro-ecologiche. Alcune prime riflessioni evidenziano che le maggiori problematiche attuali soprattutto nelle aree agricole rurali consistono nell'applicare la consueta dinamica dicotomica di egemonia-subalternità tra importatori esterni di pratiche di coltivazione e indigeni. Ciononostante, la ricerca ha indagato ancora poco l'interrelazione tra pratiche agricole e cosmologie native, anche se è stato generalmente riconosciuto che in molte parti del mondo i sistemi agricoli indigeni hanno modellato i paesaggi fornendo molteplici benefici tangibili ed intangibili per la qualità di vita delle persone (Guo et al. 2021).

L'agricoltura è comunemente descritta come una scienza applicata che si occupa di tutti gli aspetti legati alla produzione vegetale, alla coltivazione delle piante, all'allevamento degli animali, alla pesca e alla silvicoltura attraverso l'uso di apposite tecnologie (Sarker 2017). In questo senso l'agricoltura è concepita come una forma di business che mira a massimizzare un rendimento netto attraverso una specifica gestione della terra, del lavoro e del capitale attraverso l'uso massiccio della macchinazione. Dall'altro lato però l'agricoltura è spesso associata anche ad uno stile di vita tipico di contesti non urbani. Pertanto, molti studi fanno riferimento a metodi agricoli praticati in aree rurali (Cleveland 1988). Nello specifico però in tali ricerche non esiste una definizione esatta ed univoca di che cosa sia un'area rurale. Ciononostante, la Economic Cooperation and Development ha definito le aree rurali come zone con una bassa densità di popolazione, inferiore a 150 abitanti per chilometro quadrato. Secondo la Economic Cooperation and Development si possono distinguere tre tipologie di aree rurali: le aree rurali in zone urbane funzionali; le aree rurali al di fuori ma in prossimità di zone urbane funzionali; ed infine le aree rurali che sono lontane da zone urbane funzionali (Woodward 2004). Lo studio delle aree agricole rurali ha implicato la considerazione di come le rapide trasformazioni socioeconomiche e climatiche degli ultimi decenni hanno determinato ripercussioni più o meno pesanti pure sullo stile di vita delle persone (Solomon et al. 2016). Questi mutamenti hanno a loro volta indotto gli studiosi a focalizzarsi su temi che coinvolgono la globalizzazione, il declino ecologico e la scarsità delle risorse (Bourgeois 2015). Uno dei principali dibattiti emersi dalla considerazione di questi argomenti riguarda gli impatti (spesso legati alla deforestazione) determinati dall'introduzione di nuove piantagioni, soprattutto per scopi commerciali, in contesti rurali (Sarker 2017). Alle problematiche ecologiche che emergono, alcuni studiosi hanno giustapposto considerazioni anche di carattere più meramente economico, considerando come l'introduzione di nuove pratiche agricole abbia pure risolto esigenze lavorative per le popolazioni locali (Nelson et al. 2008).

Sin dall'inizio del XX secolo l'antropologia si è vivamente interessata all'interconnessione tra aree rurali, cibo e tecniche per produrlo, oltre che al ruolo dell'agricoltura intesa come un insieme di pratiche in grado di modellare

culturalmente e biologicamente i gruppi umani (Thu 2017). Le ricerche antropologiche sull'agricoltura si sono però soffermate in primo luogo sui cosiddetti popoli altri (orticoltori, contadini, coltivatori dei paesi economicamente sottosviluppati o in via di sviluppo) anche se, soprattutto a partire dagli anni Ottanta del Novecento, molti studi sono confluiti in progetti di antropologia applicata, contestualizzati in aree rurali, miranti a sviluppare specifiche pratiche economiche.

Le prime riflessioni che posero le basi per l'antropologia agricola come sottosectore degli studi antropologici sorsero all'interno dei seminari svolti a San Joaquin Valley in California tra il 1940 e il 1944 quando l'antropologo Walter Goldschmidt, comparando le situazioni agricole tra la piccola città di Dinuba e la produzione su larga scala della città di Arvin, osservò che nella prima realtà produttiva vi era un più stabile benessere sociale. La comunità di Dinuba, caratterizzata da piccole fattorie private condotte dai residenti, condivideva anche interessi ed obiettivi comuni che miravano non tanto ad aumentare la produttività agricola, quanto piuttosto a mantenere un'alta qualità di vita ed avere risorse finanziarie sufficienti da investire su progetti all'interno della comunità (Haley 2010). Goldschmidt fece anche notare che a Dinuba esistevano più mercati locali e, in generale, più attività socioeconomiche condivise tra i residenti della cittadina.

La tesi di Goldschmidt ebbe una forte influenza nelle successive ricerche di antropologia agricola tanto da essere stata istituzionalizzata dagli studiosi attraverso categorie quali "Goldschmidt hypothesis" o "Goldschmidt tradition". Infatti, come affermarono vari ricercatori tra cui Lobao, Schulman e Swanson: «Goldschmidt's Arvin-Dinuba study has taken upon mythic proportions and some studies treat the relationships as if set in stone» (1993: 285). Certamente Goldschmidt aprì, con le sue indagini, un importante filone di studi verso cui molti giovani studiosi si affacciarono nel corso degli anni.

L'evoluzione delle ricerche all'interno di questo ambito di studio ha prodotto però anche alcune critiche costruttive relative alle tesi di Goldschmidt. In primo luogo, molti studiosi sollevarono la questione della mancanza di prove, nelle ipotesi dello studioso, sul fatto che l'agricoltura industrializzata comporti per forza ricadute sociali peggiori rispetto ad un'agricoltura di piccola scala (Thu 1999). Brian Haley, chiedendosi: «Does it really demonstrate that small farm communities uniformly produce better social conditions for all parties, as scholars and activists have tended to see it?» (Haley 2010: 98), affermò che, nonostante la tesi di Goldschmidt sia per molti aspetti valida, la comparazione tra la situazione di Dinuba e di Arvin non è supportata da una spiegazione esauriente capace di illustrare anche gli aspetti sociali di una città basata su un'agricoltura di larga scala. Haley sostiene inoltre che Goldschmidt non abbia indagato accuratamente nemmeno la situazione sociale dei residenti di Dinuba, in quanto ha trascurato nella sua analisi le differenze economiche interne tra gli abitanti della cittadina oltre che la possibile esistenza di forme di discriminazioni sociali per l'accesso ai finanziamenti.

Se quanto finora affermato costituisce una panoramica generale, solo recentemente alcuni autori hanno focalizzato la loro attenzione sulle aree rurali del Canada. Data la vastità territoriale di questo paese, quasi tutti gli studiosi concordano sulla necessità dell'utilizzo di approcci interdisciplinari attraverso i quali studiare aree rurali caratterizzate da tratti anche molto diversi tra di loro (alcuni dei quali conviventi e reciprocamente influenzati all'interno di una stessa zona) presenti entro i confini nazionali (Sarker 2017).

L'attenzione degli studiosi sulle aree rurali canadesi è giunta piuttosto tardi rispetto ad altri contesti come quelli africani (Cheteni et al. 2019), sudamericani (Stampini et al. 2016) ed asiatici (Anriquez, Stloukal 2008). Alcuni autori hanno affermato che questi ritardi corrispondono alla tendenza degli antropologi a svolgere le loro indagini in contesti economicamente poveri o in via di sviluppo (Sarker 2017; Thu 2017). Pertanto, in linea con questa tradizione, gli studi di antropologia agricola in contesto canadese si sono soffermati soprattutto sulla partecipazione marginale dei gruppi indigeni (classificati come categorie socioeconomiche svantaggiate) in pratiche di agricoltura industrializzata e sulla disparità, rispetto ad altre categorie sociali, nell'accedere ai servizi (primo fra tutti quello legato alla salute) (Patel et al. 2019).

Il presente contributo ispirandosi alle critiche costruttive di Haley (2010) di cui si è parlato sopra, intende focalizzarsi su una realtà che si pone a metà strada tra una produzione agricola rurale ed una produzione su larga scala dimostrando in questo modo la possibilità di un continuum, e non di un contrasto, tra i due modi produttivi. Nel fare questo, presenterò di seguito parte di una ricerca che si pone all'interno di un progetto interdisciplinare finanziato dalla University of British Columbia, il quale coinvolge vari studiosi della Faculty of Management. Specificatamente l'indagine complessiva, iniziata a marzo 2021 e tutt'ora in corso, ha lo scopo di indagare le scelte di consumo in riferimento all'acquisto di vino da parte dei residenti della regione canadese di Okanagan in British Columbia comparate con le scelte di consumo dei turisti provenienti da altre regioni del Canada che frequentano l'area di Okanagan nel periodo estivo. All'interno del team che porta avanti questo progetto sono presenti due antropologhe, la professoressa Annamma Joy ed io. Nello specifico, il nostro lavoro è quello di studiare le percezioni culturali che motivano l'acquisto di determinate tipologie di vini prodotte da varie cantine situate nella valle di Okanagan. In particolare, la nostra indagine etnografica verte su determinati argomenti: ricostruire la storia produttiva di alcune cantine della valle, indagare le esperienze di consumo dei clienti che frequentano le cantine, comprendere (e di conseguenza suggerire input), se la coltivazione delle viti nella regione canadese può diventare un motore anche per proporre nuove offerte turistiche.

Assieme alla professoressa Joy decidemmo, per motivi di praticità di ricerca, di spartirci le cantine in cui effettuare le nostre ricerche sul campo. Tra quelle a me

assegnate ci fu la Osoyoos Nk'Mip Cellar (<https://www.nkmipcellars.com/About-Us>), situata nella cittadina di Osoyoos al confine tra la British Columbia e gli Stati Uniti, e fondata dalla banda nativa locale degli Osoyoos, appartenente alla più grande comunità dei Syilx'tsn. Gli Osoyoos iniziarono l'attività vinicola piantando un piccolo vigneto negli anni Sessanta. Negli anni Ottanta la banda sancì una joint venture con la Vincor International Inc. che consentì la costruzione di una prima cantina. Grazie al progressivo successo economico ottenuto dalla vendita dei vini prodotti, nel 2002 gli Osoyoos e la Vincor International Inc. aprirono l'attuale Osoyoos Nk'Mip Cellar che per il 51% è di proprietà della banda Osoyoos e per il 49% è di proprietà della Vincor International Inc.¹ La cantina attuale fu ulteriormente ampliata nel 2007 e i suoi vitigni si estendono all'interno di un'area semi desertica (che costituisce uno dei luoghi più a rischio del Canada a causa dei frequenti incendi) di circa 1600 acri.

Tra i vini prodotti da Osoyoos Nk'Mip Cellar maggiormente apprezzati dai consumatori vi è il particolare Icewine il quale, pur essendo attualmente più richiesto rispetto che in passato, rappresenta ancora un prodotto di nicchia nell'industria vinicola canadese. La particolarità aromatica di questo vino estremamente dolce, ha permesso però, all'interno di questa ricerca, di investigare la complessa percezione multisensoriale dei consumatori che, durante le degustazioni presso la Osoyoos Nk'Mip Cellar, univano un'esperienza fisica che implicava i sensi della vista, del gusto e dell'olfatto con emozioni suscitate dalla possibilità di degustare un vino prodotto da una comunità indigena e percepito quindi, da molti turisti canadesi che visitavano la cantina, come una bevanda "più esotica" rispetto ad altri tipi di Icewine prodotti nella valle di Okanagan.

Nello specifico, tale indagine si basa su sessanta interviste effettuate al CEO della cantina e chief della banda indigena Clarence Louie, a 8 dipendenti indigeni e a 3 dipendenti non indigeni e a 48 visitatori canadesi provenienti dallo stato dell'Alberta, dalla British Columbia settentrionale e dal Saskatchewan. Oltre alle interviste è stata utilizzata anche l'osservazione partecipante durante i tour di degustazione.

Il contesto produttivo e culturale di Osoyoos Nk'Mip Cellar ha quindi potuto unire, all'interno di una stessa indagine, varie considerazioni che comunemente sono disgiunte nelle ricerche. Da un lato la cantina indigena ha permesso di discutere sulla possibilità di superare la dicotomia teorica, presente in molti studi di antropologia dell'agricoltura, tra sistemi agricoli di piccola scala, situati solitamente in comunità

¹ A partire dagli Ottanta molte aziende non indigene canadesi iniziarono a stringere partnership con aziende indigene emergenti. Alcuni autori hanno mostrato come la partnership con aziende indigene è motivata da vari fattori tra cui il fatto che queste ultime sono un mercato emergente e hanno un consistente bacino di forza lavoro. In queste forme di partnership, molte aziende non aborigene hanno iniziato a sostenere, più o meno attivamente, anche le istanze politiche delle First Nations (Anderson 1997).

rurali, e sistemi agricoli industrializzati di larga scala. Dall'altro lato, in questo studio è stato notato come le azioni politiche di autodeterminazione indigena nei confronti del governo canadese possono essere anche un importante fattore di attrazione dei visitatori che, scegliendo questa cantina, vogliono contribuire a sostenere gli indigeni nelle loro storiche negoziazioni con lo Stato per il riconoscimento del titolo aborigeno sul loro territorio. A queste considerazioni si aggiunge pure la preferenza dei consumatori verso particolari vini come l'Icewine. All'interno di questa specifica parte della ricerca, l'indagine si è spinta a comprendere anche le esperienze di consumo dei visitatori nella cantina, cercando di capire come il loro livello di conoscenza dei vini, ed in particolare dell'Icewine, può influenzare le loro percezioni sensoriali e le loro emozioni durante le degustazioni.

Osoyoos Nk'Mip Cellar nella valle di Okanagan

La valle di Okanagan, in cui è presente l'omonimo lago, costituisce la principale regione vinicola della British Columbia. Il suo clima, le caratteristiche geologiche e geografiche determinano un paesaggio unico sotto vari aspetti. Nella valle, infatti, estendendosi per oltre 250 chilometri, si sviluppano cinque sotto-regioni, ognuna delle quali è caratterizzata da condizioni pedoclimatiche diverse adatte alla coltivazione di una vasta gamma di prodotti vinicoli, come anche di frutteti in cui spiccano le coltivazioni di ciliegie (importate nel dopoguerra dalla famiglia Rampone originaria di Frinco d'Asti in Piemonte), di mele e di pere. Le sotto-regioni comprendono: un ecosistema ripariale (caratteristico di un'unità paesaggistica aperta ai flussi da e verso i sistemi fluviali, in cui sono anche presenti terrazzi formati da processi naturali ed umani); zone umide e praterie (che costituiscono dei veri e propri sistemi di depurazione naturale delle acque che vi circolano e coincidono con aree che contornano le steppe); steppe arbustive (caratterizzate da vegetazione erbacea relativamente bassa e da aree in cui le precipitazioni non sono abbondanti); foreste secche a bassa quota (tipiche della costa nordamericana del Pacifico, la cui peculiarità è l'instabilità climatica dovuta all'alternarsi di siccità in estate e di abbondanti precipitazioni in inverno); e da terreni accidentati (formati dall'erosione del suolo e delle rocce da parte dell'acqua). Il fondovalle rappresenta il corridoio tra i deserti a sud, al confine con gli Stati Uniti, e le praterie più a nord della British Columbia. In estate la valle può raggiungere i 40°C, ma le notti fresche consentono all'uva di mantenere la sua naturale acidità, la quale costituisce una caratteristica distintiva del vino della valle di Okanagan (Scudder 2005).

Nonostante la recente crescita della produzione vinicola, in questa regione della British Columbia alcune produzioni di vino sono attestate anche nel 1816 e sono connesse all'arrivo dei missionari oblati francesi (Senese et al. 2011). Una produzione più massiccia introdotta dai missionari risale però alla seconda metà del XIX secolo.

Nel 1859 essi piantarono vigneti nella valle per scopi sacramentali. Le piantagioni si espansero fino al 1917, anno in cui venne introdotta la legge sul Proibizionismo. Cinque anni dopo la fine del Proibizionismo, la prima produzione di uva per scopi commerciali avviò nella valle un'industria del vino (Wilson 2009). Negli anni Ottanta l'introduzione di vitigni ibridi pose le basi per l'apertura di numerose cantine-boutique grazie alle quali la valle ha notevolmente aumentato i flussi turistici (Belliveau et al. 2006). Nel corso degli anni Novanta furono introdotte nuove specie di viti provenienti dall'Europa (Crawford, 2012) che incrementarono ulteriormente l'estensione dei vigneti lungo le sponde del lago di Okanagan. Questo sviluppo comportò massicci investimenti da parte di produttori, molti dei quali stranieri (statunitensi ma anche europei) i quali, rendendosi conto che la particolarità del suolo di fondovalle non consentiva il massimo sviluppo produttivo, cominciarono ad estendere le loro piantagioni anche verso le aree collinari più a nord determinando però squilibri nell'ecosistema a causa della distruzione di numerose specie vegetali utilizzate da secoli dalla comunità indigena dei Syilx per scopi curativi.

Grazie all'industria del vino, la regione di Okanagan sta attualmente attraversando un periodo di guadagno inaspettato. Tuttavia, alcuni produttori hanno preso consapevolezza che una cattiva gestione del territorio e una politica di sviluppo insostenibile possono minare tale prosperità e causare un crollo economico non solo legato alla produzione e alla vendita di vino in loco, ma anche al richiamo di turisti che, recandosi nella mite valle canadese, acquistano i prodotti locali primi fra tutti alcune tipologie di vini. L'esaurimento dell'ambiente naturale di Okanagan è stato attentamente osservato dai popoli indigeni Syilx la cui esperienza, sviluppata nei secoli vivendo nel territorio, ha consentito di mettere in luce profondi cambiamenti all'interno dei sistemi ecologici avvenuti soprattutto nell'ultimo decennio quando si è intensificata la produzione vinicola.

Attualmente, i residenti della valle sono divisi tra l'orgoglio di una produzione di prodotti locali, la cui filosofia tende però a considerare il territorio come una risorsa da sfruttare, e la preoccupazione invece di "consumare" quel paesaggio che, da anni, il governo canadese promuove, dal punto di vista turistico, come "panorama incantevole" (Schwann 2018).

Dalla regione di Okanagan proviene un particolare vino chiamato Icewine. Quest'ultimo è un prodotto di nicchia nell'industria vinicola canadese che ha attirato poca attenzione da parte dei ricercatori di marketing e di branding. L'Icewine è prodotto estraendo e facendo fermentare il succo di uve naturalmente congelate mentre sono ancora in vigna e raccolte nelle prime settimane di dicembre. Questo tipo di vino è originario della Germania (*eiswein*) e le prime produzioni nel centro Europa sono attestate dal XVII secolo (Paschen et al. 2021) quando una gelata congelò l'uva che era ancora appesa alla vite. In quell'occasione i viticoltori tentarono di salvare il raccolto schiacciando l'uva ed ottenendo, in questo modo, un vino concentrato estremamente dolce (Bowen 2010). La produzione europea di questo vino è rimasta

però bassa a causa delle inadeguate temperature per produrlo (Diggs 2011). Le condizioni climatiche canadesi sono invece più consone alla produzione di tale tipologia di vino, tanto che esso è diventato, anche se solo recentemente, un prodotto iconico per molti viticoltori canadesi (Paschen et al. 2021). Nonostante sia un prodotto di nicchia e soprattutto di produzione limitata, l'Icewine viene anche esportato in vari paesi del mondo soprattutto asiatici (Diggs 2011).

La Osoyoos Nk'Mip Cellar si inserisce, all'interno della valle meridionale di Okanagan, nella zona di steppe arbustive della Osoyoos Indian Reserve, riconosciuta nell'Indian Act nel 1877, che si estende per oltre 32.000 acri all'interno del deserto di Sonora. La riserva, circondata da montagne arrotondate, si espande da Vernon a Tonasket e da Rock Creek a Princeton e comprende insediamenti sparsi anche nelle cittadine di Keremeos, di Penticton e di Kelowna situate lungo le sponde del lago Okanagan. L'attuale cantina Nk'Mip fu progettata dall'architetto Robert MacKenzie, il quale realizzò anche altre cantine-boutique (come la Burrowing Owl Estate Winery e la Ancient Hill Estate Winery) nella regione di Okanagan.

La Osoyoos Nk'Mip Cellar, fondata sotto la guida del chief Clarence Louie, sviluppa il suo vigneto all'interno di 1200 acri e rappresenta l'unico esempio di azienda indigena nel nord America nata come attività comunitaria e poi sviluppatasi in una vera e propria azienda che esporta vini anche all'estero, soprattutto negli Stati Uniti e in alcuni paesi asiatici, tra cui la Cina, Hong Kong e la Thailandia. La particolarità della creazione di questa cantina è anche legata alla lunga e difficoltosa negoziazione tra gli Osoyoos e lo Stato per l'autogoverno e l'autodeterminazione aborigena sul territorio. Sebbene lo Stato canadese riconosca, tramite sezione 35 del Constitution Act del 1982, l'autogoverno delle comunità native sul loro territorio ed il mantenimento delle ritualità e delle attività di sussistenza tradizionali, nella pratica forme di autogoverno indigene sono state per la maggior parte ostacolate. Nello specifico, i diritti di autogoverno e di autodeterminazione sono inseriti nei cosiddetti Self-Government Agreements che sono accordi firmati, a seguito dell'arrivo dei coloni, dal governo federale, dai governi regionali e dalle singole comunità indigene al fine di regolamentare i diritti dei nativi sull'uso e sulla gestione delle risorse naturali presenti all'interno di un territorio. I diritti all'autogoverno e all'autodeterminazione aborigena implicano la considerazione del titolo "aborigeno", il quale è una sottocategoria dei cosiddetti Aboriginal Rights e può essere applicato quando una comunità nativa canadese, o First Nation, dimostra di aver occupato una specifica area di territorio al momento dell'affermazione della sovranità della Corona Britannica. Oltre alla prova di occupazione di pre-sovranià deve sussistere anche l'elemento di continuità nell'occupazione del territorio da parte della comunità indigena che rivendica il titolo aborigeno.

Le azioni messe in atto dai gruppi nativi, soprattutto a partire dagli anni Settanta, per ribadire davanti ai governi federale e regionali i diritti sul loro territorio e sul mantenimento delle attività tradizionali, appoggiano anche qualsiasi forma di

sviluppo economico indigeno (Cornell, Kalt 2010). In linea con tale principio Osoyoos Nk'Mip Cellar costituisce quindi l'unico esempio di successo in Canada relativo ad un'attività economico-agricola indigena in area rurale fiorente sotto varie prospettive. In primo luogo, la sua progettazione è saldamente legata alla cosmologia indigena. Questo significa che Osoyoos Nk'Mip Cellar non è concepita dagli indigeni semplicemente come un'attività produttiva e commerciale, ma è pensata anche come una forma economico-sociale che consente di mantenere una fondamentale relazione con la terra. In generale, il sentimento che relaziona le persone indigene al loro territorio consente di creare, all'interno della loro cosmologia, un peculiare senso di sicurezza determinato dalla capacità di mantenere un'integrità della persona sulla base dei valori culturali nativi. In questo modo i luoghi non costituiscono un semplice setting fisico per l'interazione sociale oppure per svolgere attività economiche. Essi esercitano piuttosto una sorta di potere sulle persone che lo abitano. La consuetudine dei nativi è infatti quella di trascorrere del tempo a stretto contatto con la terra e all'interno di particolari luoghi considerati sacri in cui possono esperire il legame ancestrale con il territorio. Questo aspetto, dichiarano gli indigeni, ha effetti benefici sull'autostima della persona, la quale è in grado di ritrovare un senso di sicurezza derivante dall'appartenenza alla sua comunità. Traducendo questo sentimento in un concetto, gli indigeni parlano di "vivere una bella vita". Questo concetto esprime uno stato di armonia, di benessere generale basato su forti relazioni comunitarie e sull'identità culturale ottenuta grazie al legame con il territorio. Questo sentimento è quindi più comprensivo rispetto al concetto biomedico di salute inteso come assenza di malattia. Alcuni autori parlano a tal proposito di "paesaggi terapeutici" (Wilson 2003) per spiegare il ruolo dei paesaggi nel plasmare uno stato di benessere. Da quando Wilbert Gesler introdusse, nel 1992, tale concetto in "Therapeutic landscapes: Medical issues in light of the new cultural geography", molti studiosi lo hanno applicato per comprendere le interconnessioni tra luogo, identità e salute. Il risultato teorico più importante determinato dall'utilizzo di questo concetto fu l'esplorazione dei benefici curativi associati agli aspetti simbolici e materiali dei luoghi (Wilson 2003). Tuttavia, bisogna riconoscere che il concetto di paesaggio terapeutico è un costrutto teorico occidentale che, nonostante aiuti a comprendere le dimensioni culturalmente specifiche dei legami tra salute e luogo, non riesce però a cogliere appieno l'influenza sacrale del sito sulla salute della persona (Gesler 1992).

Secondo gli Osoyoos, come in generale per tutte le comunità indigene canadesi, gli elementi della vita, che loro individuano come fisico, emotivo, mentale e spirituale, sono relazionati in modo estremamente intricato ed interagiscono tra loro al fine di costruire una persona forte e sana. L'equilibrio di questi quattro elementi si estende oltre il contesto individuale inglobando pure la vita dell'intera comunità che mantiene vive le relazioni anche con gli antenati e con determinati esseri soprannaturali che permeano, secondo gli indigeni, specifici luoghi. Un membro della comunità Osoyoos e dipendente indigeno presso Osoyoos Nk'Mip Cellar mi spiegò

molto bene la relazione che lega i nativi alla terra. Quest'ultima è l'elemento indispensabile per stabilire un equilibrio della persona indigena. La terra consente di sviluppare positivamente sé stessi e di vivere la vita in equilibrio attraverso un'interconnessione tra un processo fisico, emozionale, mentale e spirituale. In questo senso, la crescita di una persona è un processo che comporta continuamente un contemporaneo sviluppo di corpo, mente, cuore e spirito. Questa crescita è permessa grazie alla profonda relazione con la terra, la quale consente una via di accesso privilegiata per esplorare ed incorporare concetti di integrità, equilibrio e armonia, i quali comportano anche la guarigione dell'individuo. Quest'ultima non si riferisce soltanto alla risoluzione un problema fisico. La guarigione è concepita come un viaggio, ossia come un processo di costante costruzione della persona. Inoltre, per gli indigeni la guarigione non riguarda solo il singolo individuo, ma coinvolge anche la sua famiglia, oltre che l'intera comunità.

Questa concezione della terra è quindi ben lontana dall'idea occidentale che la intende come area da sfruttare oppure, in maniera estremamente semplificata, come luogo da cui si ricava un benessere derivante dallo stare immersi nella natura. Secondo gli indigeni invece la terra fornisce tutte le risorse (cibo e medicine) necessarie per la sopravvivenza della popolazione. La profonda connessione spirituale con la terra non è inoltre un comportamento automatico che si innesca stando a contatto con la natura. La permanenza in un luogo deve essere intrisa di una profonda componente spirituale. Pertanto, anche i prodotti coltivati sono considerati dei mezzi per connettersi alla terra e al creatore. La convinzione che la terra sia piena di spiriti implica inoltre il fatto che lo stare all'interno di determinati siti conserva la salute mentale e fisica proprio grazie alla presenza di tali entità. Per questo motivo, molte persone native hanno l'abitudine di comunicare con gli spiriti delle rocce, degli alberi e delle piante.

Partecipare inoltre alle attività tradizionali, che riguardano per esempio la raccolta di frutti, fa sentire bene le persone in quanto ripristina o mantiene la salute. Questa affermazione racchiude l'idea che sia le attività di sussistenza tradizionali, sia anche forme economiche come quella praticata in Osoyoos Nk'Mip Cellar forniscano un collegamento diretto tra le persone e la terra che a sua volta sostiene la salute e la guarigione degli individui.

L'esperienza del rapporto tra la terra e la salute è decisamente più complessa di come la si possa descrivere. Infatti, in questo rapporto rientra l'intera cosmologia nativa nella quale il legame con i luoghi è pure relazionato alla storia della comunità. I toponimi sono infatti indispensabili per gli indigeni per ricordare la continuità relazionale tra la comunità, un luogo e la storia simbolica di un sito unita, per esempio, alle gesta di un antenato spesso raccontate, in lingua nativa, attraverso le leggende. Queste ultime costituiscono una forma di etno-pedagogia su cui si basa, a sua volta, l'educazione della persona indigena, la quale si abitua, sin da piccola, a costruire il suo profondo dialogo con la terra. Per tale motivo, accanto alla cantina

vera e propria, è stato aperto anche un centro culturale indigeno, chiamato Nk'Mip Desert Cultural Center, che ospita esposizioni che celebrano la cultura, la storia e l'arte nativa ed è concepito dagli Osoyoos come un luogo che custodisce simbolicamente il legame tra la banda ed il territorio in cui essa è vissuta per secoli. Nk'Mip Desert Cultural Center, oltre ad essere un centro culturale di riferimento per gli indigeni, è anche un'attrazione per i turisti e soprattutto per quella nicchia di visitatori interessati a ripercorrere i secoli di storia culturale della banda Osoyoos nel deserto della Osoyoos Indian Reserve che costituisce la terra ancestrale di questo popolo.

Osoyoos Nk'Mip Cellar può quindi essere considerato un tentativo ben riuscito di creare un equilibrio tra il mantenimento delle origini indigene attraverso un profondo legame con la terra e le richieste turistiche enogastronomiche. La cantina è quindi stata realizzata utilizzando una comprensione olistica che unisce una produzione vinicola, simbologie indigene ed attrazione turistica. Questi aspetti si legano a loro volta alla negoziazione politica del riconoscimento di autogoverno e di autodeterminazione indigena tra Osoyoos e Stato attraverso una strategia che, grazie all'attività vinicola e all'attrazione di visitatori, aiuta gli indigeni ad avere anche sostenitori esterni che appoggiano la loro causa.

Clarence Louie, chief degli Osoyoos e CEO della cantina, dichiarò infatti come egli considerasse lo sviluppo economico come un mezzo utile a migliorare il tenore di vita del suo popolo e per dimostrare come le First Nations siano in grado di incorporare la lingua e, in generale, l'intera cultura nativa, anche all'interno di iniziative socioeconomiche utili a preservare e a tutelare il patrimonio indigeno. Chief Louie, mi spiegò come, negli ultimi anni, la sua banda sia diventata una sorta di società poliedrica che possiede e gestisce undici aziende e cinque joint ventures, impiegando circa mille persone. Oggi il territorio Osoyoos ospita migliaia di acri di vigneti, due campi da golf, resort multipli e un esclusivo circuito per auto da corsa ispirato al Grand Prix e adibito ai soli membri della comunità.

Chief Louie aggiunse inoltre come la disoccupazione nella riserva sia pari al 3% e il lavoro delle persone appartenenti alla banda genera quasi 30 milioni di dollari all'anno. L'obiettivo del chief è quello di creare occupazione per la sua gente in modo da guadagnare denaro che vada a sostenere la sua riserva, al fine di contribuire a migliorare la qualità di vita della sua comunità. Più di una volta durante la nostra conversazione egli ribadì come nessuna persona del suo gruppo debba essere costretta ad elemosinare un lavoro e di non dipendere dalle misure politiche stabilite dal governo per le comunità indigene. La sua priorità era quella di creare un'indipendenza economica e sociale delle persone del suo gruppo. Egli, infatti, ribadiva come il governo non avesse mai fornito finanziamenti adeguati per i vari progetti all'interno della riserva. Come leader, Clarence Louie affermò quindi di incoraggiare sempre la sua comunità a non dipendere da nessuno e a prendersi cura delle loro coltivazioni, investendo sia in denaro che in spiritualità.

Politiche di autodeterminazione indigena come fattore di attrazione dei visitatori: tra ruralità, attività vinicola ed esperienze sostenibili

Il governo canadese prevede lo stanziamento di fondi per il sostegno delle comunità indigene del Canada, le quali sono classificate come categorie socioeconomiche deboli che vivono spesso in zone rurali (Gordon, White 2014). Alcuni studiosi inseriscono le comunità native canadesi all'interno della cosiddetta ruralità, intesa concettualmente come contesto geografico, economico e sociale abitato da una popolazione caratterizzata da una bassa redditività, dall'inaccessibilità o dall'inadeguatezza di servizi pubblici (Smailes 2002; Steiner, Teasdale 2019). Tutti questi tratti vanno inevitabilmente ad influenzare le attività delle imprese ed il processo di imprenditorialità presenti in tali contesti (Korsgaard et al. 2015). In Canada i problemi tipici della ruralità creano ulteriori ostacoli per le aziende nel connettersi con i clienti ampiamente dispersi nel vasto territorio entro i confini nazionali e nell'assunzione di dipendenti qualificati che possano aiutare a far crescere l'impresa (Steiner, Cleary 2014). Ciò toglie alle attività di business energia per attuare economie di scala² e si ripercuote contemporaneamente anche sulla sostenibilità economica. Questo è palese soprattutto per le attività agro-ecologiche portate avanti da comunità indigene. Le ristrette opportunità di sviluppo economico che si presentano, scoraggiano pertanto le popolazioni native dall'investire le proprie risorse finanziarie in aree rurali, lasciando vuoti di mercato o limitate opportunità di lavoro per i membri delle comunità indigene (Galloway 2007).

A causa degli elevati costi pro capite, spesso le aree agricole rurali in Canada possono subire ulteriori tagli alla spesa pubblica che, oltre a disincentivare le attività economiche, determinano il trasferimento nelle aree urbane di altri servizi legati alla sanità, alle scuole, ai servizi postali e così via (Steiner, Atterton 2015).

In Canada esiste però l'Indigenous Community Business Fund che costituisce un piano di finanziamento governativo che sostiene le imprese e le microimprese indigene in aree rurali. Per avere accesso a questi fondi previdenziali una persona deve appartenere ad una First Nation, la quale è definita nel Constitution Act, 1982, Sezione 35 (2) come un gruppo di nativi che ha firmato, con la Corona Britannica, un trattato che costituisce un accordo atto a regolamentare l'uso e la gestione delle risorse naturali presenti in un'area in cui vive la comunità indigena. Il governo canadese afferma l'importanza del supporto economico dei gruppi nativi che vivono in aree rurali soprattutto perché questi siti sono spesso ricchi di risorse naturali da sfruttare. Glen Sean Coulthard (2014), studioso indigeno appartenente alla comunità

² Con economie di scala si intende lo sviluppo di attività in cui l'imprenditore diversifica il proprio business integrando la propria impresa a monte attraverso la connessione con più settori commerciali.

Dene stanziata nei Northwest Territories, afferma però che l'accettazione di questi fondi da parte delle bande native contribuirebbe a mantenere l'assoggettamento degli indigeni allo Stato, impedendo in tal modo la realizzazione dell'autogoverno delle First Nations. Le considerazioni di Coulthard forniscono una teorizzazione di come il potere operi all'interno delle politiche coloniali mascherandosi attraverso forme di finanziamenti apparentemente etiche. La situazione gestionale di Osoyoos Nk'Mip Cellar, riuscendo ad affrancarsi dai finanziamenti statali attraverso l'avvio di un'attività economica autosufficiente, sembra aver quindi incorporato intuitivamente l'avvertimento di Coulthard.

È bene chiedersi a questo punto se sia possibile unire esperienze rurali e agricole, negoziazioni politiche di autogoverno, percezioni culturali di pratiche agricole sostenibili ed esperienze di consumo all'interno di uno stesso sistema che possiamo definire integrato. Il caso di Osoyoos Nk'Mip Cellar sembra poter fornire un buon esempio in cui esplorare tale possibilità.

In vista di una differente concettualizzazione del rapporto società/ambiente (sottesa al superamento dell'ormai vetusta dicotomia natura/cultura), è interessante qui richiamare brevemente l'attenzione sull'idea di *reciprocità*, o di *rapporto dialogico*, espressa efficacemente da Marshall Sahlins:

«(C'è) un'idea di *reciprocità*, di un dialogo tra le culture e i loro ambienti [...]. C'è uno scambio tra cultura e ambiente, forse un continuo scambio dialettico, se nell'adattarsi la cultura trasforma il suo paesaggio e quindi deve di nuovo rispondere ai mutamenti che essa stessa ha messo in moto» (Sahlins 1976: 123).

Ebbene, osservando l'esperienza di Osoyoos Nk'Mip Cellar in cui la relazione tra comunità indigena, costruzione culturale dell'ambiente connessa ad una forma di imprenditoria agricola, a sua volta associata alla storica negoziazione relativa al diritto aborigeno e l'apertura conoscitiva di tale processo ai visitatori della cantina, costituisce una forma di profondo rapporto dialogico tra tutti questi tratti esperiti in vario modo attraverso l'attività vinicola. Con questa impostazione è possibile quindi riflettere non solo su implicazioni teoriche ed etnografiche relative a strategie interpretative del nesso uomo-ambiente (Ingold 1994), ma anche su come tale pratica di business agricolo possa essere considerata un veicolo per tradurre, in un linguaggio culturale comprensibile ai turisti e al governo, le istanze politiche indigene.

Analizzando Osoyoos Nk'Mip Cellar da un punto di vista prettamente culturale, ne consegue che le reti di relazioni che si attuano all'interno della cantina sono il risultato dell'incontro tra tutto ciò che ruota attorno a tale attività che schematicamente ingloba la visione del mondo indigena e la controparte occidentale. Questa peculiarità è comunque insita nella cultura nativa che concepisce il territorio anche come contesto storico e sociale in costante divenire e quindi capace di incorporare nuove relazioni provenienti dall'esterno che a sua volta vanno a

modificare l'intero sistema integrato. Håke Hultkrantz (1994), tentando di cogliere il significato simbolico del territorio per i nativi, ha parlato proficuamente di ottica ecosistemica integrata. Applicando tale concetto al caso di Osoyoos Nk'Mip Cellar è possibile affermare che l'uso che le comunità native fanno dell'ambiente esprime, piuttosto che causa, le loro attività e i loro orientamenti culturali. L'ambiente fornisce degli strumenti per la creatività culturale, non la determina in senso stretto. In altre parole, la dislocazione della comunità Osoyoos nel territorio e la progettazione di Osoyoos Nk'Mip Cellar vengono connotati con un ulteriore significato rispetto a quello immediato e concreto di essere una forma di business agricolo. Attraverso tale piano di sovrasignificazione, gli indigeni hanno integrato le dimensioni puramente visibili (il vigneto) con quelle, per così dire, invisibili del paesaggio (ossia l'elemento spirituale abita sia il territorio ma anche le viti stesse). Questo particolare processo conoscitivo-esperienziale viene acquisito gradualmente dalla persona indigena che impara, da suo padre, da suo nonno, dagli elders, a distinguere fra le mille caratteristiche del suolo gli elementi utili sia per l'attività vinicola, sia per integrare la persona con gli antenati ospitati in quel luogo.

Possiamo a questo punto ricavare alcune importanti considerazioni teoriche: l'attività di Osoyoos Nk'Mip Cellar non si basa soltanto su dati fisici e naturali, né sulle sole percezioni sensoriali (oppure dalla combinazione fra dato e percezione), ma risulta costruita anche attraverso una profonda attività proiettiva ed immaginativa. Per un indigeno questo significa sottoporre uno spazio neutro ad una densa, quotidiana opera di interpretazione simbolica complessiva (Ligi, 2002). Si tratta, in altre parole, di un processo di umanizzazione dello spazio e delle attività su di esso svolte e non semplicemente di uno sfruttamento della terra con l'uso di apposite tecnologie per la produzione. La plasmazione simbolica dell'ambiente di siti caratteristici, che gli indigeni hanno compiuto per secoli addomesticando la smisurata vastità di queste terre, rende possibile conferire ai luoghi uno spessore storico-emozionale che trasforma quotidianamente l'ambiente, percepito dagli stranieri semplicemente come desertico, in un luogo consueto e rassicurante di chi si sente a casa propria. Nonostante sia indubbia la difficoltà di mantenere, nella complessità simbolica, mediatica, politica ed economico-finanziaria di questo periodo la cosmogonia nativa, condurre efficacemente questa attività agro-ecologica significa mediare tra l'aver esperienza dei luoghi intrisi di valori e di eventi e le concezioni di proprietà privata che sono invece tipiche di una logica aziendale. La disseminazione, per tutta l'ampiezza del territorio in cui si trova la vigna conserva, a prescindere dal rappresentare segni di una cosmologia nativa, il fondamentale effetto di conferire al vigneto una *struttura di sentimento* (Massey, Jess 2001) che è a sua volta interpretato dai visitatori come una forma autentica di attività sostenibile.

Per aiutare la comprensione di ciò che i turisti intendono per sostenibilità correlata alla loro esperienza vissuta all'interno di Osoyoos Nk'Mip Cellar, è interessante introdurre l'importante concetto di "authentic space" coniato da Sarah

Banet-Weiser (2012). Generalmente, negli studi esistenti, è stato riconosciuto come la conoscenza indigena di varie popolazioni che praticano l'agricoltura contribuisca al mantenimento di pratiche di coltivazione sostenibili. Ciononostante, tali saperi vengono solitamente esclusi da attività agricole di tipo industriale. Ci sono molti fattori inibitori che possono contribuire alla mancanza di inclusione della conoscenza indigena nei progetti agricoli su larga scala tra cui i principali sono il valore che gli imprenditori attribuiscono a tali modalità agricole, difficoltà di accesso alla conoscenza indigena e la traduzione culturale della conoscenza nativa all'interno della logica produttiva industriale.

Le preoccupazioni relative al rapporto tra il fattore della sostenibilità e le coltivazioni vinicole sono aumentate tra i consumatori e i coltivatori in molte parti del mondo. L'aumento dei dibattiti nei media relativi a pratiche etiche e sostenibili ha incrementato la consapevolezza delle persone su tali questioni, dirottandole a scegliere quelle aziende che si dimostrano maggiormente disposte ad appoggiare tale visione (Armano, Joy 2021). Dagli anni Novanta, infatti, un nuovo stile di vita incentrato sulla salute e sull'idea di "stare immersi nella natura" ha iniziato a diffondersi a livello globale. Da quel momento storico in poi molti consumatori cominciarono a preferire la qualità alla quantità ed iniziarono ad essere disposti a pagare un prezzo più elevato per i beni prodotti da aziende che dichiaravano di applicare protocolli che rispettassero l'ambiente (diminuendo per esempio gli agenti inquinanti), i lavoratori assunti dalle compagnie e in generale i diritti umani. Questo aspetto ha influenzato significativamente anche il settore agroalimentare, tanto che un numero considerevole di consumatori ha cominciato ad essere sempre più interessato a scegliere vini, come anche altri prodotti agricoli, provenienti da una produzione sostenibile conferendo a questo aggettivo una connotazione prevalentemente ambientale (Fabbrizzi et al. 2021).

Sinestesia gustativa: comprensione multisensoriale e incorporata nella degustazione del Icewine in Osoyoos Nk'Mip Cellar

All'interno del settore dei vini, quelli etichettati come sostenibili costituiscono ancora dei prodotti di nicchia, nonostante negli ultimi anni le loro vendite abbiano assistito ad una rapida ascesa (González et al. 2018). È bene ribadire però che il concetto di sostenibilità possiede svariate definizioni a seconda di come viene applicato (Warner 2007). La sostenibilità può riferirsi infatti a principi economici che coinvolgono processi di massimizzazione del benessere generale della persona migliorando contemporaneamente l'efficienza produttiva (de Bruyn, van Drunen 2004); a principi ecologici, implicando il rispetto delle capacità di carico e di conservazione delle risorse naturali; oppure a principi di equità che coinvolgono le correlazioni

intergenerazionali con tentativi di riequilibrio anche in riferimento alla disparità di ricchezza tra varie regioni a livello mondiale (Fabbrizzi et al. 2021).

Come per il concetto di sostenibilità, non esiste nemmeno una definizione specifica del termine “vino naturale” (Galati et al. 2019), anche se in generale esso può essere inteso come un prodotto che prevede il minimo intervento umano nella coltivazione del vigneto e nel processo di vinificazione, consentendo alla bevanda di essere espressione diretta del territorio (Fabbrizzi et al. 2021). La filosofia del produttore di questo tipo di vini consente quindi ai processi naturali la possibilità di esaltare il prodotto finale. In accordo con questo principio, un vino naturale tende quindi ad accrescere la fase agronomica riducendo invece quella relativa al processo di lavorazione produttiva. L'abilità del capitale umano viene apprezzata nella sua capacità di gestire il processo produttivo adattandosi alle fluttuazioni stagionali, ottenendo una bevanda di qualità senza l'utilizzo di tecniche di vinificazione invasive in grado di correggere e compensare ciò che si ottiene invece con un processo naturale. Questa caratteristica è sottolineata da alcuni autori giustapponendo il termine di vini naturali con il concetto di autenticità che, a sua volta, si collega all'idea dell'esistenza di produttori che sono custodi del loro territorio (Goode, Harrop, 2011). A loro volta i viticoltori affermano che la loro produzione vinicola naturale sia il risultato dell'affettività che provano nei confronti del loro territorio tanto da eleggere questo sentimento come parte preponderante del loro stile di vita. Alcuni studiosi nominano questo movimento di consumo con il termine “terroirists” attraverso cui descrivono quei consumatori e produttori che percepiscono tipologie di vini come prodotti nati dall'interconnessione di valori culturali uniti ad una profonda percezione del territorio arricchita a sua volta dalla storia locale e da una concezione del paesaggio intesa come patrimonio da tutelare (González et al. 2018; Fabbrizzi et al. 2021). Pertanto, la vinificazione naturale sembra essere un idilliaco ritorno all'uso di metodi produttivi artigianali considerati capaci di saldare il vino all'identità di un luogo. Quest'ultimo passaggio è fondamentale anche per introdurre un'altra considerazione secondo cui i vini naturali, grazie alle loro caratteristiche, avrebbero la capacità di allontanarsi dall'appiattimento della produzione industrializzata. La qualità artigianale si rifletterebbe inoltre nella dimensione delle stesse cantine, tanto che una cantina artigianale viene comunemente considerata tale solo qualora essa non superasse i 15 ettari di estensione (Goode, Harrop, 2011). Osoyoos Nk'Mip Cellar mostra però l'incongruenza di queste categorizzazioni in quanto, pur rispecchiando le caratteristiche proprie di una forma di produzione agricola artigianale e sostenibile essa si configura, per dimensioni, come una vera e propria azienda produttiva rivolta al commercio.

In base alle testimonianze dei turisti raccolte tramite le interviste, si può però notare come nella cantina indigena essi mettano in atto dei dispositivi simbolici capaci di creare un'esperienza ibrida costituita da una pluralità di emozioni, di percezioni sensoriali e di giudizi estetici uniti ad interpretazioni culturali sul

paesaggio e sulla banda Osoyoos. In altre parole, in questo “authentic space” (Banet-Weiser 2012) i turisti sembrano costruire categorie socioculturali che classificano e determinano i ruoli di tutti i soggetti che si relazionano nella cantina. In questa sorta di contesto spazio-temporale mitico emergono inoltre interrogazioni e prese di coscienza sui diritti generali delle First Nations all’interno del loro territorio. All’interno di questo spazio autentico si esplicherebbero una serie di riflessioni di carattere filosofico e politico che si rivolgono anche e soprattutto all’Occidente. Una sorta, insomma, di avventura nella conoscenza indigena compiuta dai visitatori, un viaggio mentale che sembra ricalcare l’esperienza raccontata da Claude Lévi-Strauss in “Tristi Tropici” (1955). Il ritratto complessivo che emerge dalle testimonianze dei turisti è quello di rappresentazioni di società e di culture native che lottano per non scomparire del tutto a causa del dramma diffuso dal colonialismo. Più in generale, nelle riflessioni dei visitatori della cantina intervistati c’è una sorta mitizzazione delle culture indigene canadesi viste come custodi di vere pratiche sostenibili da imitare, affiancata da una missione che i turisti, in quanto occidentali ed appartenenti quindi alla categoria socioculturale e politica dei colonizzatori, dovrebbero compiere nei confronti delle comunità indigene per discolarsi per i crimini commessi.

Sarah Banet-Weiser parla a tal proposito di “political consumerism” attraverso la formula “doing good by buying good” (Banet-Weiser 2012: 127). In questo modo la scelta di visitare la cantina indigena ed acquistare qui, e non altrove, i vini prende forma all’interno di specifiche ideologie sociopolitiche, come per esempio l’ambientalismo o l’eticità nei confronti di categorie socioeconomiche più deboli a cui i consumatori si relazionano politicamente attraverso il consumo (Ledin, Machin 2020). Se boicottare un prodotto implica la decisione di non acquistare beni prodotti in condizioni che non rispondono agli ideali delle persone (Bedi 2019), molti autori parlano, per contro, di buycotting per definire i comportamenti dei consumatori volti ad acquistare prodotti o servizi da un’azienda che invece rispecchia i loro valori sociali e politici (Kam, Deichert 2020; Baek 2010). La maggior parte degli studiosi definisce il “political consumerism” come l’insieme di impegni in relazione alle scelte d’acquisto, che emergono dalle preoccupazioni associate a certi tipi di produzione (Baek 2010; Micheletti 2010; Boström et al. 2019). All’interno di questo contesto, i consumatori hanno quindi la possibilità di punire (per esempio boicottando) o ricompensare (buycotting) le aziende attraverso scelte selettive di prodotti o brand basate su considerazioni sociali, politiche, sostenibili o etiche (Baek 2010). Applicando il concetto di “political consumerism” ai vini prodotti in Osoyoos Nk’Mip Cellar, è possibile considerare la scelta dei turisti di visitare questa cantina come un sostegno significativo per comprendere e gestire problemi complessi che si estendono al di là del mero acquisto del vino inglobando pure più ampie considerazioni di carattere sociale e politico. Contemporaneamente però è da considerare il fatto che lo sguardo sull’altro sarebbe troppo lontano se gli Osoyoos non fossero andati incontro ai turisti offrendo la conoscenza del loro territorio

attraverso l'attività vinicola che costituisce un'attrattiva conosciuta per i visitatori. Rinunciando infatti alle sovvenzioni del governo rivolte a pratiche economiche indigene in aree rurali, Osoyoos Nk'Mip Cellar sembra quindi costruire un legame diretto con i visitatori senza nessuna intermediazione da parte di terzi (come lo Stato). In questo modo l'esperienza di autenticità che vivono i turisti quando visitano la cantina indigena coincide con la ricerca di un'idea di sacro apportata da una loro interpretazione di cultura indigena la quale, ai loro occhi, si estenderebbe al vino scongiurandone una possibile alterazione chimica a cui la bevanda è generalmente sottoposta nel processo di vinificazione.

Durante la fase etnografica ho trovato particolarmente utile indagare le relazioni esistenti tra Icewine, il concetto di "esotico" e la percezione multisensoriale dei visitatori di Osoyoos Nk'Mip Cellar. Già dalle prime interviste ho potuto osservare come i turisti, quando narravano la loro esperienza di visita nella cantina, utilizzavano descrizioni relative a paesaggi rurali e allo stesso tempo lussureggianti, sole caldo, botti di rovere dall'odore terroso e vini squisiti uniti a forme di enoturismo degustativo. A tutto questo si sommava l'idea di indigenità della cantina. All'interno di questa narrazione politematica, il prodotto che riesce meglio a sintetizzare in di sé tutti questi aspetti è l'Icewine percepito dai turisti sia come un prodotto di nicchia sia come un vino tipico della valle di Okanagan. Contemporaneamente molti di loro dichiararono che, acquistando l'Icewine prodotto presso Osoyoos Nk'Mip Cellar e non in altre cantine, mettevano in atto una presa di posizione politica implicita contro i comportamenti governativi relativi a soprusi verso le comunità indigene. Inoltre, dato il sapore fruttato dell'Icewine, questo vino si presta molto bene ad esplorare anche le sensazioni gustative dei turisti.

Alcuni autori sostengono che, nella valutazione di un vino, i gusti siano legati a determinati livelli di conoscenza. In tal modo chi è più esperto di vini darà un giudizio diverso rispetto al non intenditore (Smith 2007). Nel caso in questione, ho potuto osservare che, nonostante risposte più semplificate, anche i novizi riuscivano a fornire interessanti spiegazioni relative alla loro percezione gustativa. Pertanto, usando la cosiddetta analisi di blending (Fauconnier, Turner 2002) il gusto è stato unito anche alla valutazione dell'accumulo di conoscenze in campo vinicolo che consentivano a ciascun visitatore di fornire valutazioni, più o meno dettagliate e tecniche, dell'Icewine. In generale quindi, attraverso questa analisi è stato possibile abbozzare una comprensione incorporata dell'esperienza di consumo del vino che attualmente è carente nella letteratura (Joy et al. 2020).

In generale, nella letteratura, i novizi sono definiti come coloro che consumano vino meno di due volte al mese, sono maggiorenni, hanno poca conoscenza di tali bevande e dei principali processi produttivi vinicoli e non sono in genere in grado di distinguere nel dettaglio tre diversi tipi di vini e tre differenti tipologie di uva da cui sono stati prodotti (Arnould, Thompson 2005). Gli esperti sono invece coloro che hanno una cultura del vino ottenuta grazie alla frequentazione

di corsi e hanno ricevuto, in molti casi, pure un formale riconoscimento (es. specifiche credenziali) per la loro esperienza. Spesso questi ultimi sono produttori di vino, educatori o assaggiatori ufficiali (Joy et al. 2020). In questa parte della ricerca, anche se l'attenzione è stata focalizzata solo sui visitatori e non, per esempio, su educatori o assaggiatori, è stato comunque possibile osservare alcune differenze tra turisti più o meno esperti in materia di vini. Pertanto, tenendo in mente tale distinzione, durante le interviste ho notato come i novizi, nel descrivere le loro percezioni gustative, cercavano costantemente una rassicurazione sulla correttezza di ciò che dicevano, mentre i più esperti esponevano, senza esitare, tutte le loro conoscenze acquisite, come essi dichiararono, soprattutto attraverso la frequentazione di corsi. Questo aspetto è stato utile anche per capire come, durante i colloqui, i principianti non riuscivano ad identificare i principali componenti relativi al sapore del vino. Alcuni addirittura, sapevano solamente distinguere i vini bianchi dai vini rosati e rossi. Altri invece, anche se la loro esperienza percettiva consentiva loro di riconoscere alcuni dettagli in più del vino, avevano lacune nel linguaggio usato per esporre tali sensazioni. I più esperti invece erano accumulati dalla percezione del vino descritto, quasi unanimemente, come una sorta di sinfonia in cui ogni strumentista, corrispondente ai componenti gustativi, poteva essere chiaramente identificato. Un'altra fondamentale differenza tra le due categorie di visitatori era legata all'atto stesso di bere il vino. Se per i primi costituiva soprattutto un piacevole esercizio celebrativo incentrato esclusivamente sul piacere dei sensi, per i secondi l'atto del degustare era un'attività costituita da una serie controllata di passaggi (es. miscelare vorticosamente il vino nel bicchiere, inalare l'aroma ecc.) fondamentali per analizzare il piacere ottenuto dal sapore. Gli esperti, a differenza dei novizi, distinguevano inoltre l'atto dell'assaggiare sorvegliando lentamente dall'atto del bere. Questi ultimi inoltre riferivano di non provare piacere nell'ubriacarsi ed affermavano che la loro esperienza li aveva addestrati a riconoscere i segnali di eccesso prima che tali episodi si verificassero.

Ciò che accumulava però entrambe le categorie di visitatori era una comprensione sinestetica di ciò che bevevano, particolarmente marcata dopo l'assaggio dell'Icewine. Questa considerazione olistica, emersa soprattutto grazie a tale tipologia di vino, sembrava produrre però, anche tra gli esperti, un senso di piacere al palato tanto da consentire loro di mettere in secondo piano marcati tecnicismi.

Di seguito, in relazione al grado di esperienza del turista nel mondo dei vini, sono stati messi in luce sorte di moduli esperienziali comuni identificati attraverso l'uso di circoli ermeneutici (Thompson et al., 1989). Il metodo del circolo ermeneutico consente di focalizzare all'interno delle interviste determinati passaggi i quali, comparando i vari colloqui, consentono di creare categorizzazioni argomentative. Nello specifico, tale processo di analisi mi ha consentito di identificare dei pattern comuni a tutte le interviste che possono essere categorizzati

come segue: colore; gusto, sensazione in bocca e olfatto; territorio e categorie di tempo; immagini e processo di degustazione; metafore; fusioni concettuali.

Di seguito sintetizzo le caratteristiche principali relative alle descrizioni dell'Icewine proprie di ciascun pattern.

Colore

Sia per i novizi che per i consumatori più esperti, la percezione del colore è stata fondamentale nell'esperienza di degustazione dell'Icewine. Un'interlocutrice inesperta affermò di apprezzare particolarmente il colore dorato del vino. Inoltre, la donna affermò come da tale colore si aspettasse anche un determinato sapore dolce in bocca e un profumo fresco e delicato. L'informatrice continuò anche configurando la sua degustazione del vino all'interno di un ristorante con luci soffuse. La testimonianza di questa interlocutrice esprime chiaramente un collegamento tra la percezione del colore e un atto di immaginazione attraverso il quale possono essere generate sensazioni corporee alternative (Steeves 2001).

L'esperienza di degustare l'Icewine crea, sia nel novizio che nell'esperto, considerazioni secondo cui, come nel caso riportato, ciò che vediamo non è semplicemente il colore di un oggetto, ma è sempre un colore visto e vissuto in un determinato contesto che può a sua volta relazionarsi a ricordi e ad emozioni. Un turista esperto di vini affermò invece come il colore di un giallo intenso anticipasse chiaramente ciò che avrebbe percepito in seguito, ossia l'odore ed il sapore. Egli affermò anche che quanto più a lungo la percezione perduri alla vista, più l'intera esperienza sensoriale può venire stimolata. Riprendendo a tal proposito il pensiero di Merleau-Ponty (1945), il corpo umano può essere concepito, in questo caso, come un contenitore: prima che il vino entri nel corpo, i colori della bevanda entrano attraverso gli occhi e poi si diffondono rendendo la persona desiderosa di allargare la percezione anche all'olfatto e al gusto. Il piacere della degustazione si lega quindi alla conoscenza del vino e all'anticipazione del suo pieno potenziale. Analizzando più profondamente tale implicazione, si può dire che ci sia una sorta di effetto zoom (Joy, Sherry 2003). Tutti i partecipanti si concentravano infatti prima su un senso (per esempio sulla vista del colore del vino) mentre, momentaneamente, gli altri sensi si posizionavano sullo sfondo nonostante fossero sempre presenti e pronti per essere richiamati all'attenzione.

Sensazione in bocca e olfatto

La fusione del gusto e dell'olfatto si verificò fondamentale in termini di valutazione degli aromi. Ciononostante, continuavano ad emergere differenze valutative tra novizi ed intenditori.

I partecipanti inesperti valutavano gli aromi dell'Icewine sulla base delle loro esperienze di vita che inevitabilmente limitavano le loro risposte. Gli esperti invece associavano gli stessi aromi a precedenti esperienze conoscitive facendo parallelismi anche con altri vini. Un'interlocutrice, per esempio, notò che poteva sentire l'odore di aromi erbacei sia in un bicchiere di Icewine che di un Sauvignon Blanc grazie ad un parallelismo, consolidato nella sua esperienza, relativo ad una regolare sensazione nel suo naso e sul suo palato. Un altro partecipante esperto riferì di sentire in bocca sapori ricchi di frutta nera, come amarene, prugne, ma anche di tabacco e di cioccolato. Egli definì inoltre il vino attraverso aggettivi come complesso, equilibrato, con una trama liscia e con un lungo finale delizioso. Questa testimonianza fa capire come, a seguito di una lunga pratica, la valutazione passa anche attraverso la sperimentazione del piacere il quale, a sua volta, mira anche alla scoperta di una sorta di ricerca estetica per la comprensione stessa del piacere. Per gli esperti, la sensazione in bocca è un presupposto trainante nella loro risposta sensoriale al vino. Un'altra interlocutrice spiegò a tal proposito come la sensazione tra tannicità e acidità costituivano i tratti principali che caratterizzavano l'Icewine. La donna spiegava come la struttura del vino si poteva ottenere solo quando tutte le sue parti fossero in equilibrio tra di loro, specificando come tale equilibrio poteva essere raggiunto solo qualora l'acidità fosse stata bilanciata perfettamente alla tannicità o al sapore fruttato. In questo modo, il corpo del vino può legarsi alla struttura in quanto esso dipende dal suo livello di alcol, nonché dalla sua acidità e tannicità. In tal senso, il vino può essere considerato "pieno", "medio" o "leggero".

Per questa interlocutrice, come per altri intenditori di vino che visitavano la cantina, era fondamentale scomporre le componenti dell'Icewine anche e soprattutto per una valutazione complessiva della bevanda, la quale derivava, a sua volta, dalla ricomposizione di questi componenti.

Territorio e categorie di tempo

Il concetto di territorio nella valutazione dell'Icewine era particolarmente fondamentale, da un punto di vista tecnico della valutazione del vino, per i visitatori esperti intervistati, mentre era meno importante per i novizi, i quali valutavano invece l'importanza del territorio soprattutto in relazione alle questioni politiche di autogoverno indigeno.

Un esperto, durante la degustazione, cercò di riprodurre le caratteristiche dell'Icewine legandolo alla regione di Okanagan. L'interlocutore continuò raccontando la differenza tra l'Icewine, uno Chardonnay della Borgogna e uno Chardonnay dalla California mettendo in luce la sua conoscenza del territorio in cui questi vini sono prodotti e le specifiche tecniche di vinificazione. Alcuni studiosi sostengono che un concetto di luogo possa essere anche incorporato in un prodotto (Joy, Sherry 2003). Nel caso in questione una particolare considerazione del luogo di

produzione dei vini può essere incorporata degustando la bevanda la quale crea una sintonia incorporata tra il vino e il territorio. Il concetto di luogo di produzione viene anche unito ad una particolare concezione di tempo (passato-presente-futuro) che assieme al territorio svolgono un ruolo chiave nell'esperienza delle degustazioni. Questo aspetto è emerso però soprattutto tra i consumatori più esperti.

I turisti intenditori utilizzavano le categorie del tempo soprattutto per parlare dell'invecchiamento. La percezione dell'Icewine, che produce una meravigliosa sensazione in bocca grazie al legame che si crea tra sensazioni gustative fruttate ed una particolare mineralità, innesca pensieri su come questo vino invecchia. Per un principiante invece tali sapori erano, per lo più, impercettibili. Al massimo l'Icewine poteva avere un sapore dolce, ma qualsiasi loro pensiero non si connetteva ad un'idea di invecchiamento del vino.

Pertanto, se gli interlocutori esperti sollevarono spesso un'idea di tempo connessa al gusto, per i consumatori alle prime armi il sapore sembrava emergere in maniera quasi assoluta senza alcun riferimento alle categorie di tempo. Gli esperti dimostravano apprezzare la loro capacità di formulare giudizi di qualità prevedendo anche la progressione di invecchiamento del vino in base alle condizioni territoriali del vigneto e alle condizioni climatiche. Alcuni esperti affermarono addirittura la loro soddisfazione di essere una sorta di detective dei vini grazie alla loro capacità di riconoscere tutte le componenti, materiali ed immateriali, incorporate nella bevanda.

Ciononostante, alcune similitudini relative a concezioni sul tempo proprie di entrambe le categorie di visitatori sembravano risiedere nel fattore della memoria attraverso cui tutti gli interlocutori ricordavano esperienze passate in cui avevano bevuto l'Icewine.

Immagini e processo di degustazione

La maggior parte degli esperti, come anche alcuni novizi, utilizzavano metodi specifici per valutare l'Icewine. Per esempio, un'interlocutrice inesperta, inalando un aroma fruttato, immaginò il colore dorato del vino derivante dal senso dell'olfatto e non della vista. Altri partecipanti alle prime armi non riuscirono invece a trovare nessuna strategia per identificare le varie sensazioni che stavano vivendo.

Gli esperti dimostrarono invece di seguire una routine nella valutazione dei vini: «There are arrays and images that come up in my [*mind's*] eye». In primo luogo, questi interlocutori chiudevano gli occhi e sorseggiavano, poi osservavano le sfumature cromatiche del vino individuando le varie cromature di giallo e marroni. Queste persone valutavano l'Icewine in maniera metodica, i loro occhi sembravano scrutare queste sfumature una ad una al fine di connetterle con aspetti legati ad immagini del territorio, per poi ricomporle in una tonalità cromatica omogenea. In seguito, utilizzavano l'olfatto. Apparivano quindi immagini di frutta a cui venivano connesse ricerche più generali atte ad individuare la provenienza (in termini di

territorio e di tempo) degli aromi. Per queste persone più esperte, la valutazione del vino richiedeva una lunga meditazione al fine di identificare sistematicamente le diverse caratteristiche del vino.

Molti esperti descrivevano inoltre loro stessi come degli assaggiatori intuitivi piuttosto che cinici e ricercatori di piacere piuttosto che di sapori. Queste persone, inoltre, spiegavano il loro processo di valutazione affermando che il loro pensare potesse pure manipolare la bevanda e viceversa. Questa affermazione consente interessanti considerazioni di analisi secondo cui le idee possono essere pensate anche come oggetti manipolabili. Nello specifico le caratteristiche del vino consentivano loro di passare attraverso varie idee secondo un processo descritto nei termini in cui conoscere è odorare. La sorsata rumorosa e il gorgoglio in bocca permettono al vino di essere areato al fine di liberare gli aromi, il quali giocano un ruolo essenziale nella fase di valutazione. Inoltre, questa sorsata, affermarono gli esperti, era essenziale per aumentare il livello di piacere che provava la persona. Tale processo e queste sensazioni si acquisiscono dopo anni di esperienza nelle degustazioni. Oltre alla sorsata rumorosa, l'iter seguito dagli esperti consisteva nel tenere il vino in bocca per qualche secondo al fine di saturare le papille gustative. Questi atti di pausa e messa a fuoco consentiva loro di distinguere la degustazione del vino dal semplice bere. Nei principianti la sorsata rumorosa non era invece ben sviluppata. Piuttosto, nell'assaggio, entravano in scena schemi rudimentali che erano il risultato di una bassa conoscenza relativa a tutti gli aspetti legati alla valutazione dei vini.

L'immaginazione svolgeva, in generale, un ruolo importante durante le degustazioni tanto che le connessioni con il mondo reale rimanevano sullo sfondo. In generale, ogni partecipante (esperto e novizio) evocava uno spazio immaginario all'interno del quale viveva esperienze di vita intensificate. Merleau-Ponty (1945) sostiene a tal proposito l'esistenza di uno spazio primordiale del corpo, il quale entra in un mondo fantasioso in cui il mondo percettivo rimane ai margini. Il corpo in questo caso connette quindi questi due mondi consentendo alla persona di muoversi tra la realtà e l'immaginazione (Steeves, 2004).

Metafore

La teoria di Lakoff e Johnson (1999) identifica una fonte e una destinazione in modo tale che ciò che è sconosciuto è connesso a ciò che è noto. Quando per esempio i visitatori esperti della cantina affermano che l'Icewine è come un "essere vivente" si crea una relazione tra un'idea di persona ed il vino che sorge proprio dalla nostra conoscenza di che cos'è un essere umano. Riporto, nella seguente tabella, alcune espressioni metaforiche raccolte durante la ricerca sul campo utilizzate dai partecipanti.

Tabella 1

Type of participant	Looks like ...	Smells like ...	Tastes like ...	Feels like ...	Sounds like...
1. Novice	Am Icewine looks like New Year's Eve...with all the razzle-dazzle	Smells like New Year's Eve...a celebration of festive food and drinks	A first kiss ... (surprise element)	Feels like weightlessness flowing out of the glass ...	A sports car
<i>Subjective judgment</i>	Over-awed by presentation style	Smelling is knowing and Smell as a powerful physical force	Tasting is knowing and Attraction and compulsion	Not contained (Container schema – it flows out of the glass)	Listening is knowing
<i>Sensory–motor domain</i>	Bodily agitation and motion	Olfactory sensations	Gustatory sensations and Bodily orientation	In-out schema	Auditory sensations
2. Expert	Grand waterfall ... It is clear, light with lots of bubbles gushing out	Fresh cut flowers ... with notes of green apple, caramel and yeastiness	Homemade velvety chocolate cake ...	A vacation to a tropical island with white sandy beaches ...	A Ferrari
<i>Subjective judgment</i>	It is not contained, because it pours out of the bottle like a waterfall. Scale of objects 'grand' (more or less aspect of experience)	Smelling is knowing	Tasting is knowing ... Scale of intensity- 'Higher' amount of acidity	Passage of time	Listening is knowing and Causes are forces and Forces have impact
<i>1.Sensory–motor domain</i>	Container schema and 'More' or 'less' aspect of experience	Olfactory sensations	Gustatory sensations and 'More' or 'less' aspect of experience	Motion schema	Auditory sensations and Exertion of force
<i>2.Sensory–motor domain</i>	Visual sensations	Olfactory sensations and Force schema		Bodily motion and Balance schema	

Cfr. A. Joy, S. Charters, J. Jianfeng Wang, B. Grohmann (2020), *A multi-sensory and embodied understanding of wine consumption*, *Journal of Wine Research*, p. 257.

Un esempio istruttivo venne fornito da un interlocutore inesperto quando gli fu chiesto di descrivere l'aspetto, la sensazione, il sapore e l'odore dell'Icewine. Egli, durante la nostra conversazione, faceva continui riferimenti ad occasioni festive, specificando che il vino che assaporava gli ricordava il Capodanno. L'intervista continuò con la sua spiegazione secondo cui il giorno dell'ultimo dell'anno evocava in lui celebrazioni associate ad allegria. La dimensione sensoriale veniva accentuata dal cibo e dal vino. Il giudizio soggettivo implicava il vedere e l'annusare come forme di comprensione. La percezione dell'intensità veniva portata in primo piano e veniva descritta attraverso le bollicine che consentono di contrapporre l'Icewine con vini bianchi e fermi. La sensazione del gusto venne anche da lui paragonata al primo bacio il che a sua volta denotava un sentimento di persistente dolcezza. Affiorava inoltre una comprensione uditiva attraverso la narrazione di un'auto sportiva con il rumore inconfondibile del suo motore. In generale, riassumendo il giudizio soggettivo, il suo percepire corrispondeva al suo capire. È chiaro però da questa descrizione che le aspettative sull'Icewine di questo interlocutore inesperto fossero assolutamente superficiali, ossia non supportate da un expertise ma associate a sensazioni immediate. La differenza nella descrizione dell'Icewine tra novizi ed esperti era sempre molto evidente. Queste ultime erano infatti sempre capaci di elaborazioni olistiche che consentivano loro di costruire anche il quadro generale del prodotto, mentre i novizi non riuscivano tendenzialmente a compiere questa operazione. Osservare, annusare, percepire, assaggiare significava per gli esperti comprendere. Tale aspetto mette in luce come metafore e metonimie possono essere quindi utilizzate attraverso i sensi. Questo significa che ciò che è apprezzato dalla bocca è apprezzato pure dal naso, dall'occhio e dal tatto, nonostante vengano attivate modalità e lenti diverse a seconda del livello competenza.

Fusioni concettuali

Vari concetti possono unirsi tra loro all'interno di frame. Un interlocutore esperto, usando una sorta di schema di percorso, concepiva la degustazione di vini come un processo. Il suo giudizio valutava se il vino era dolce o secco, tannico o meno, se possedeva essenze particolari come aromi chimici oppure una dose di amarezza. Egli ribadiva più volte, nel corso della nostra conversazione, la necessità di porsi domande fondamentali durante la degustazione che riguardavano per esempio la sensazione che dava il vino in bocca, oppure il potenziale di invecchiamento di particolari vini.

In generale, gli argomenti emersi durante i colloqui con intenditori di vino, sembravano rievocare Lakoff and Johnson (1999) nel definire uno schema fonte-percorso-obiettivo costituito da ciò che essi chiamano "culture-specific blends – generic spaces" (p. 137) in cui un dominio specifico si può unire con una moltitudine di spazi generici all'interno dei quali però si agganciano ad entità appropriate che determinano poi le successive decisioni. Lo spazio generico è inteso dagli autori

come uno spazio metaforico che però consente di dare luogo ad uno “spazio misto” da cui si avviano poi scelte e comportamenti. Per il visitatore esperto, citato sopra, preparare la sua valutazione del vino risultava fondamentale per creare nella sua mente la rappresentazione di un vino specifico legato al *terroir*.³

In sintesi, questi primi risultati della ricerca etnografica indicano, in generale, risposte più emozionali per i novizi e più analitiche per gli esperti, nonostante entrambe le categorie abbiano reagito alla degustazione dell'Icewine come se essa fosse pure un'esperienza estetica. Ciò che videro, inalarono, sperimentarono plasmo quindi le loro percezioni.

Conclusioni

Nonostante la presente ricerca sia ancora in corso, il mio intento in questo articolo è stato quello di mostrare le innumerevoli possibilità teoriche e concettuali, inserite all'interno di un quadro interdisciplinare, costruite partendo dall'analisi di una produzione agricola. L'agricoltura supporta ancora la maggior parte dell'umanità la quale coltiva la terra per la sussistenza, per fini produttivi o per entrambi i motivi. Una consapevolezza generale che possono sollevare ricerche antropologiche sull'agricoltura intesa come attività economico-culturale, è anche il fatto che la produzione alimentare di base rimane l'attività umana primaria e, con la crescente pressione della popolazione che utilizza risorse naturali limitate, le persone continueranno a cercare modi e mezzi tecnici per migliorare e intensificare tale produzione.

Ciononostante, non è possibile applicare categorie nette opponendo tipologie di coltivazione per la sussistenza o per fini produttivi su larga scala. Il contesto di Osoyoos Nk'Mip Cellar ha l'efficacia di avvertire gli studiosi ad andare oltre a queste classiche opposizioni sfidando, in generale, anche le consuete categorizzazioni di cui da anni si sta nutrendo l'antropologia.

Inoltre, il contributo che ho tentato di dare con questa indagine etnografica è stato quello di fornire alcuni dati utili per future ricerche in agroecologia, la quale rappresenta, secondo molti studiosi, un nuovo interessante paradigma sostenuto pure da un numero crescente di organizzazioni indigene allineate con il movimento per la sovranità alimentare globale. Ad esempio, alcuni rappresentanti delle comunità indigene e contadine di varie parti del mondo hanno descritto nei seguenti termini la loro visione trasformativa dell'agroecologia al Forum internazionale sull'agroecologia in Mali nel 2015:

³ In enologia, il *terroir* è il rapporto che lega un vitigno al microclima e alle caratteristiche minerali del suolo in cui è coltivato; in questo modo si determina il carattere e l'unicità del vino che viene prodotto.

«Agroecology is the answer to how to transform and repair our material reality in a food system and rural world that has been devastated by industrial food production and its so-called Green and Blue Revolutions. We see Agroecology as a key form of resistance to an economic system that puts profit before life. Our diverse forms of smallholder food production based on Agroecology generate local knowledge, promote social justice, nurture identity and culture, and strengthen the economic viability of rural areas. As smallholders, we defend our dignity when we choose to produce in an agroecological way» (Declaration of the International Forum for Agroecology Nyéléni 2015).

In questo senso, l'agroecologia si baserebbe sull'affermazione del diritto al cibo così come del rispetto per i diritti dei popoli indigeni (UNDRIP 2007) e dei contadini (UNDROP 2019). Un movimento per la sovranità alimentare basato sull'agroecologia afferma anche il diritto delle persone di decidere le proprie politiche alimentari e agricole (Anderson, Ostrom 2015;). Basata su una politica di emancipazione, l'agroecologia preannuncia una trasformazione verso un sistema alimentare più etico e sostenibile (De Schutter, Vanloqueren 2011) radicato in politiche collettive per l'autodeterminazione. L'agroecologia è sempre più vista anche come una scienza, una pratica e un movimento (Wezel et al. 2009) o una commistione di tutti questi tre elementi (Rivera-Ferre 2018).

Nonostante tale paradigma sia ancora controverso, l'agroecologia è ora sempre più riconosciuta come un approccio praticabile per affrontare le molteplici crisi ecologiche e sociali del sistema alimentare globale (Rosset, Altieri 2017). Tuttavia, l'agroecologia continua ad essere ancora interpretata utilizzando visioni normative del futuro che sono polarizzate: da un lato si cerca infatti di conformarla al regime alimentare e agricolo industriale dominante e dall'altro di trasformare radicalmente quest'ultimo tramite essa (Levidow et al. 2014). Date le priorità di finanziamento per la ricerca e lo sviluppo in agricoltura a partire dall'inizio del XXI secolo, la maggior parte degli scienziati si concentra principalmente sulla messa a punto del sistema industriale inventando "nuovi" approcci per risolvere problemi sociali tramite la cosiddetta climate-smart agriculture and sustainable agricultural intensification. Questo metodo incorpora essenzialmente pratiche agro-ecologiche selezionate per migliorare l'efficienza nell'uso delle risorse in agricoltura, promuovendo anche metodi ibridi che consentono colture tolleranti agli erbicidi e agli insetticidi tossici, oltre che la creazione di bestiame geneticamente modificato (Pimbert 2015a). Quando i sistemi di climate-smart agriculture and sustainable agricultural intensification vengono adattati a monoculture geneticamente uniformi in paesaggi agricoli omogenei, le tecniche agro-ecologiche finiscono solitamente per conformarsi al regime agroalimentare dominante e alla logica dello sviluppo capitalista (Levidow et al. 2014).

Nel caso di Osoyoos Nk'Mip Cellar ritengo si sia trovata la giusta soluzione per inserire la cosmologia nativa all'interno di una pratica produttiva su larga scala senza andare a snaturare la relazione che gli indigeni instaurano con il loro territorio. Per di più, grazie ad una pratica vinicola fruibile anche al turista, la banda Osoyoos è riuscita non solo ad aprirsi culturalmente ai visitatori, ma anche a farsi sostenere politicamente in relazione alle loro storiche negoziazioni sul diritto indigeno nel territorio. L'esperienza dei visitatori è quindi, in questo caso, molto più completa rispetto a ciò che essi potrebbero vivere in altre cantine non-indigene. Tale aspetto si nota soprattutto con la degustazione dell'Icewine, il tipico vino della valle di Okanagan prodotto anche in altre cantine. Ciononostante, dai dati etnografici finora analizzati ho potuto notare come questo vino degustato presso Osoyoos Nk'Mip Cellar incorpora varie interpretazioni culturali e simbologie del territorio. In qualche modo l'Icewine consente ai turisti di vivere sensazioni olistiche che producono, nella persona, un effetto simile a ciò che gli indigeni vivono percorrendo il loro territorio e svolgendo attività di sussistenza o economiche all'interno di esso.

Bibliografia

Anderson, R. B. (1997), *First Nations Economic Development: The Role of Corporate/Aboriginal Partnerships*, *World Development*, 25(9), pp. 1483-1503

Anderson, L. Ostrom, A.L. (2015), *Transformative Service Research: Advancing Our Knowledge About Service and Well-Being*, *Journal of Service Research*, 18(3), pp. 243-249

Anriquez, G. Stloukal, L. (2008), *Rural population change in developing countries: lessons for policymaking*, *European View*, 7(2), pp. 309-317

Armano, L. Joy, A. (2021), *Encoding Values and Practices in Ethical Jewellery Purchasing: A Case History of Italian Ethical Luxury Consumption in Sustainable Luxury and Jewellery*, Gardetti, M.A. Coste-Manière, I. (eds.), Singapore: Springer, 1-20

Arnould, E. J. Thompson, C. J. (2005), *Consumer culture theory (CCT): Twenty years of research*, *Journal of Consumer Research*, 31(4), 868-882

- Baek, Y. M. (2010), *To Buy or Not to Buy: Who are Political Consumers? What do they Think and How Do they Participate?*, *Political Studies* 58, pp. 1065-1086
- Banet-Weiser, Sarah (2012), *Authentic™: the Politics of Ambivalence in a Brand Culture*, New York, University Press
- Beck, L.M. (2018), *Investigating discouraging and encouraging emic reasons to apply eco-efficient farming methods: A participatory study with indigenous small-scale farmers in Ratanakiri, Cambodia*, Master's Thesis in Agricultural Science/Agroecology, Faculty of Landscape Architecture, Horticulture and Crop Production Science, SLU, Swedish University of Agricultural Sciences
- Bedi, S. (2019), *Boycotting as Ethical Consumerism*, Kelley School of Business Research Paper (19-43) pp. 1-38
- Belliveau, S. Smit, B. Bradshaw, B. (2006), *Multiple exposures and dynamic vulnerability: Evidence from the grape industry in the Okanagan Valley, Canada*, *Global Environmental Change*, 16 (4), pp. 364-378
- Boström, M. Micheletti, M. Oosterveer, P. (2019), *Studying Political Consumerism*, *The Oxford Handbook of Political Consumerism*
- Bourgeois, (2015), *What future for Rural Areas? Seven plausible rural transformations*, *Development*, 58(2-3), pp. 177-186
- Bowen, A. J. (2010), *Managing the quality of icewines*. In A. Reynolds (Ed.), *Managing wine quality: Oenology and wine quality*, Elsevier, pp. 523-552
- Cheteni, P. Khamfula, Y. Mah, G. Casadevall, S.R. (2019) *Gender and poverty in South African rural areas*, *Cogent Social Sciences*, 5(1), pp. 1-19
- Cleveland, D. A. (1998). *Balancing on a Planet: Toward an Agricultural Anthropology for the Twenty-First Century*, *Human Ecology*, 26(2), pp. 2
- Cornell, S. Kalt, J.P. (2010), *American Indian Self-Determination: The Political Economy of a Policy that Works*. HKS Faculty Research Working Paper Series RWP10-043, John F. Kennedy School of Government, Harvard University
- Crawford, E. MacNair, E. Beveridge, R. Connell, D.J. (2012), *Wine grape & tree fruit production Okanagan region: Snapshot report (BC agriculture climate change*

adaptation risk + opportunity assessment series), Govt. of British Columbia, Agriculture & Food Climate Action Initiative, Victoria, B.C.

de Bruyn, S., & van Drunen, M. (2004). *Sustainability and indicators in Amazonia: conceptual framework for use in Amazonia*, (IVM-rapport; No. W-99/37). Instituut voor Milieuvraagstukken

De Schutter, O. Vanloqueren, G. (2011), *The new green revolution: how twenty-first-century science can feed the world*, *Solutions* 2(4), pp. 33-44

Diggs, B. D. (2011), *Risky business: Making Eiswein in Germany*, German Life

Drieu, L. Rageot, M. Wales, N. Stern, B. Lundy, J. Zerrer, M. Gaffney, I. Bondetti, M. Spiteri, C. Thomas-Oates, J. Craig, O. E. (2020), *Is it possible to identify ancient wine production using biomolecular approaches?*, *Science & Technology of Archaeological Research*, 6(1), pp. 16-29

Fabbrizzi, S. Alampi Sottini, V. Cipollaro, M. Menghini, S. (2021), *Sustainability and Natural Wines: An Exploratory Analysis on Consumers*, *Sustainability*, 13, 1-13

Fauconnier, G. Turner, M. (2002), *The way we think*, Basic Books

Galati, A. Schifani, G. Crescimanno, M. Migliore, G. (2019), *“Natural wine” consumers and interest in label information: An analysis of willingness to pay in a new Italian wine market segment*, *Journal of Cleaner Production*, 227, pp. 405-413

Galloway, L. (2007), *Can broadband access rescue the rural economy?*, *Journal of Small Business and Enterprise Development*, 14 (4), pp. 641-653

González, A.P.; Dans, P.E. (2018), *The ‘terroirist’ social movement: The reawakening of wine culture in Spain*, *Journal of Rural Studies*, 61, pp. 184-196

Goode, J. Harrop, S. (2011), *Authentic Wine Toward Natural and Sustainable Winemaking*, 1st ed., Berkeley, CA, USA, University of California Press

Gordon, C. White, J.P. (2014), *Indigenous Educational Attainment in Canada*, *The International Indigenous Policy Journal*, 5(3)

Guo, T. García-Martín, M. Plieninger, T. (2021), *Recognizing indigenous farming practices for sustainability: a narrative analysis of key elements and drivers in a Chinese dryland terrace system*, *Ecosystems and People*, 17(1), pp. 279-291

- Ingold, T. (1994), *Introduction to culture*. In T. Ingold (Ed.), *Companion encyclopedia of anthropology: Humanity, culture, and social life*, London, Routledge, pp. 329-349
- Joy, A. Sherry Jr, J.F. (2003), *Speaking of art as embodied imagination: A multisensory approach to understanding aesthetic experience*, *Journal of Consumer Research*, 30(2), pp. 259-282
- Joy, A. Charters, S. Wang J.J. Grohmann, B. (2020), *A multi-sensory and embodied understanding of wine consumption*, *Journal of Wine Research*, 31:4, 247-264
- Haley, B. D. (2010), *Better for Whom? The Laborers Omitted in Goldschmidt's Industrial Agriculture Thesis*, *Human Organization*, 69(1), pp. 97-106
- Herren, H.H. Wakhungu, J. Watson, R.T. (2018), *IAASTD (International Assessment of Agricultural Knowledge, Science and Technology for Development)*, Global Report
- Kam, C.D. Deichert, M. (2020), *Boycotting, Buycotting, and the Psychology of Political Consumerism*, *The Journal of Politics* 82 (1), pp. 72-88
- Korsgaard, S. Müller, S. Wittorff Tanvig, H. (2015), *Rural entrepreneurship or entrepreneurship in the rural – between place and space*, *Rural entrepreneurship*, 21(1), pp. 5-26
- Kurashima, N. Fortini, L. Ticktin, T. (2019), *The potential of indigenous agricultural food production under climate change in Hawaii*, *Nature Sustainability*. 2, pp. 191-199
- Ledin, P. Machin, D. (2020), *Replacing actual political activism with ethical shopping: The case of Oatly Discourse*, *Context & Media* 34, pp. 1-10
- Levidow, L. Pimbert, M. Vanloqueren, G. (2014), *Agroecological Research: Conforming — or Transforming the Dominant Agro-Food Regime?*, *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 38(10), pp. 1127-1155
- Lévi-Strauss, C. (1955; trad. it. 1960), *Tristi Tropici*, Milano, Il Saggiatore
- Li, H. Hua, W., Li, H. Goodman, S. van der Lee, P. Xu, Z. Fortunato, A. Yang, P. (2018), *The worlds of wine: Old, new and ancient*, *Wine Economics and Policy*, 7(2), pp. 178-182.

Ligi, G. (2002), *Le fonti che non parlano. Note per un'etnografia del paesaggio in Lapponia*, in *Matera V. (a cura di), Antropologia delle sensazioni*, in LA RICERCA FOLKLORICA, 45, pp. 79-96

Lobao, L. Schulman, M.D. Swanson, L.E. (1993), *Still Going: Recent Debates on the Goldschmidt Hypothesis*. *Rural Sociology*, 58(2), pp. 277-288

Merleau-Ponty, M. (1945), *The phenomenology of perception* (C. Smith, Trans.) Kegan Paul, 1962

Micheletti, M. (2010), *Political virtue and shopping: Individuals, consumerism, and collective action*, New York, Palgrave Macmillan

Nelson, N. Geltzer, A. Stephen, H. (2008), *Introduction: The Anticipatory State: Making policy relevant knowledge about the future*, *Science and Public Policy*, 35(8), pp. 546-550

Paschen, U. Kerruish, D. White, J. (2021), *Il grande vino del grande nord bianco? Posizionamento del prodotto del produttore e marketing mix per Icewine canadese*, *Journal of Wine Research*, 32(1), pp. 55-66

Patel, A. Dean, J. Edge, S. Wilson, K. Ghassemi, E. (2019), *Double Burden of Rural Migration in Canada? Considering the Social Determinants of Health Related to Immigrant Settlement Outside the Cosmopolis*, *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 16(5), pp. 1-20

Pimbert, M. (2015), *Agroecology as an alternative vision to conventional development and climate-smart agriculture*, *Development* 58, pp. 286-298

Rivera-Ferre, M.G. (2018), *The resignification process of Agroecology: Competing narratives from governments, civil society and intergovernmental organizations*, *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 42(6), pp. 666-685

Rosset, P.M. Altieri, M.A. (2017), *Agroecology: Science and Politics*, Warwickshire, Practical Action

Sarker, M.N.I. (2017), *An Introduction to Agricultural Anthropology: Pathway to Sustainable Agriculture*. *Journal of Sociology and Anthropology*, 1(1), pp. 47-52

- Schwann, A. (2018), *Ecological wisdom: Reclaiming the cultural landscape of the Okanagan Valley*, *Journal of Urban Management* 7, pp. 172-180
- Schwartz, S. A. (2019), *Water, Wine and the Sacred, an Anthropological View of Substances Altered by Intentioned Awareness, Including Objective and Aesthetic Effects*, *EXPLORE*, 15(1), pp. 13-18
- Scudder, G.G.E. (2005), *Rareness and richness hotspots in British Columbia*. In T.D. Hooper, editor. *Proceedings of the species at risk 2004 pathways to recovery conference*. March 2–6, 2004, Victoria, British Columbia. Species at Risk 2004 Pathways to Recovery Conference Organizing Committee, Victoria, British Columbia
- Senese, D. Wilson, W. Momer, B. (2011), *The Okanagan Wine Region of British Columbia, Canada*, *The Geography of Wine*, pp. 81-91
- Smith, B.C. (2007), *The objectivity of tastes and tasting*, in B. C. Smith (Ed.), *Questions of taste: The philosophy of wine*, Oxford University Press, pp. 41-78
- Solomon, D. Lehmann, J. Fraser, J.A. Leach, M. Amanor, K. Frausin, V. Kristiansen, S. M. Millimouno, D. Fairhead, J. (2016), *Indigenous African soil enrichment as a climate-smart sustainable agriculture alternative*, *Frontiers in Ecology and the Environment*, 14(2), pp. 71-76
- Smailes, P.J. (2002), *From Rural Dilution to Multifunctional Countryside: Some pointers to the future from South Australia*, *Australian Geographer*, 33(1), pp. 79-95
- Stampini, M. Robles, M. Sáenz, M. Ibararán, P. Medellín, N. (2016), *Poverty, vulnerability, and the middle class in Latin America*, *Latin American Economic Review*, 25(4), pp. 1-44
- Steeves, J. B. (2001), *The virtual body: Merleau-Ponty's early philosophy of imagination*, *Philosophy Today*, 45(4), pp. 370-380
- Steeves, J. B. (2004), *Imagining bodies*, Duquesne University Press
- Steiner, A. Teasdale, S. (2019), *Unlocking the potential of rural social enterprise*, *Journal of Rural Studies*, 70, pp. 144-154
- Steiner, A. Atterton, J. (2015), *Exploring the contribution of rural enterprises to local resilience*, *Journal of Rural Studies*, 40, pp. 30-45

Steiner, A. Cleary, J. (2014), *What are the features of resilient businesses? Exploring the perception of rural entrepreneurs*, *Journal of Rural and Community Development*, 9(3), pp. 1-20

Thu, K.M. (1999), *Point of View: Anthropologists Should Return to the Roots of their Discipline*, *The Chronicle of Higher Education*, 45(34): A56

Thu, K.M. (2017), *The Intersection of Anthropology and Agricultural Health*, *Journal of Agromedicine*, 22(1), pp. 9-13

Thompson, C. J. Locander, W. B. Pollio, H. R. (1989), *Putting consumer experience back into consumer research: The philosophy and method of existential phenomenology*, *Journal of Consumer Research*, 16(2), pp. 133-146

UNDRIP. 2007. *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. Geneva, Switzerland: United Nations

UNDROP. 2019. *The United Nations Declaration on the Rights of Peasants and Other People Working in Rural Areas*. Geneva, Switzerland: United Nations

Warner, K.D. (2007), *The quality of sustainability: Agroecological partnerships and the geographic branding of California winegrapes*, *Journal of Rural Studies*, 23(2), pp. 142-155

Wezel, A. Bellon, S. Doré, T. Francis, C. Vallod, D. David, C. (2011), *Agroecology as a Science, a Movement and a Practice*, *Sustainable Agriculture*, 2, pp. 27-43

Wilson, K. (2003), *Therapeutic landscapes and First Nations peoples: an exploration of culture, health and place*. *Health & Place*, 9 (2), pp. 83-93

Wilson W. (Ed.), (2009), *History of the K.L.O. benches: Their Tragedies and Comedies by T.L. Gillespie*, Kelowna Museums Society, Kelowna, BC

Woodward, R. (2004), *The organisation for economic cooperation and development*, *New Political Economy*, 9(1), pp. 113-127

“Andremo via di qui vincitori o morti”: il movimento contadino indiano e l’occupazione a Delhi

Laura Bellucci

“We will leave here winners or dead”: the indian peasant movement and the occupation of Delhi **Abstract**

This article focuses on farmers’ protest which started in November 2020 in Delhi against three laws, introduced by the Indian government, that aim to liberalise the agricultural market. Given the historical divisions related to caste, religion and class that characterise the Indian society and the peasant movements of the past, the current transversal alliance that has distinguished the protest is something new and unusual. In order to understand how this happened, we analysed the collective actions and forms of mobilisation implemented by two peasant communities at the forefront of the protest: the *Sikhs* and the *Jats*. The use of traditional *Panchayat* meetings, *Sikhism* practices such as *seva* and a shared idiom such as *bhaichara* were the cultural elements utilized during the protest and they have characterised the form of their militancy: a ‘Sacred activism’ that can find place in the ‘realm’ of social movements bringing inspiring results, as witnessed by the success of the Indian peasant protest.

Keywords: India, farmers’ protest, sacred activism, Three farm laws, Hindutva

Introduzione

La periferia di Delhi, capitale dell’India, si è guadagnata il prestigio di ospitare la più grande protesta contadina mai vista nella storia (Jodhka 2021; Ram 2020) sia per numero di manifestanti presenti – circa un milione – che per durata – dodici mesi¹.

La causa scatenante della mobilitazione è stata la promulgazione di tre ordinanze agricole di impronta neoliberale, emanate dal governo a giugno 2020 e di cui i contadini chiedono l’immediato ritiro. Nata da prima nel Punjab orientale, la protesta si è poi allargata ad altri stati adiacenti quando si è deciso, a novembre 2020, di spostarsi verso la capitale per una marcia chiamata *Chalo Dilli, Dera Dalo*, letteralmente (Vieni a Delhi, siediti là). Da allora, centinaia di migliaia di contadini si sono seduti in *dharna*², tradizionale forma di protesta indiana, bloccando e occupando

¹ “Andremo via di qui vincitori o morti” è lo slogan citato più volte dai contadini in protesta vedi articolo: <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-59574938>

² Il *dharna* è una forma di protesta non violenta della tradizionale cultura indiana usata per ottenere il rispetto, giustizia o il pagamento di un debito. Una pratica molto utilizzata durante il movimento

tre delle maggiori arterie di accesso alla città: *Tikri, Gazipur e Singhu border*. La protesta è divenuta nel corso del 2021 un vero e proprio movimento, il *Kisan Andolan* “movimento contadino”, opponendosi, non solo alle leggi ma portando avanti una più ampia campagna di dissenso contro la politica autoritaria (Baviskar and Levien 2021) e divisiva del governo in carica *Bharatiya Janata Party* (BJP).

Più di 700 contadini sono morti dall'inizio delle proteste, per cause di vario genere, dalle difficili condizioni di vita in mezzo a inverni freddi ed estati caldissime, allagamenti, incidenti e violenze della polizia (Jodhka 2021). Sebbene Delhi sia stata scelta come luogo simbolo delle proteste, nei mesi le mobilitazioni si sono allargate a molti stati del nord dell'India, intensificando le azioni collettive e il raggio di coinvolgimento di più ampie comunità e strati della popolazione, soprattutto *Sikh*³, *Jat*⁴, *Adivasi*⁵ e musulmani (Jodhka 2021).

Durante un intero anno di occupazione, centinaia di migliaia di contadini e contadine hanno vissuto negli accampamenti contribuendo alla causa attraverso il proprio impegno pragmatico – costruendo alloggi, cucine collettive, palchi, gruppi di studio, librerie dove informarsi e apprendere la situazione agraria e il più ampio contesto in cui è inserita – oltre a l'uso di istituzioni di governo tradizionali e la messa a disposizione dei propri riferimenti culturali e simbolici: un vero laboratorio di azione diretta e militanza contadina. Ne sono un esempio tutte quelle azioni fatte a sostegno e incitamento della protesta: le tradizionali assemblee dei clan *Jats*, i *panchayat*, pratiche religiose e registri narrativi di provenienza *Sikh* oppure l'uso di riferimenti a storiche lotte punjabi, di eroi e martiri nonché servizi solidaristici come il *seva*: elementi utili a edificare una più ampia alleanza e una “nuova identità *kisan* (contadina)” (Kumar 2021) così da essere più incisivi nell'opporsi alle leggi e al governo.

Vista le storiche divisioni di casta, etnia, religione e classe che animano il panorama indiano e visto il passato storico dei movimenti contadini, anch'essi strutturati e coalizzati secondo un'affiliazione invariabilmente identitaria, l'alleanza che ha caratterizzato l'attuale protesta è sicuramente qualcosa di nuovo e insolito per la sua capacità di unire il mondo contadino trasversalmente.

d'Indipendenza indiana negli anni '40 e parte della disobbedienza civile promulgata dal Mahatma Gandhi con il *Satyagrah*. Si tenta, con questa, di ottenere l'obbiettivo sedendosi in digiuno, davanti alla porta della casa di colui che stiamo contestando.

³ Persone che aderiscono al Sikhismo, una religione monoteista e che si concentrano soprattutto nella regione del Punjab del subcontinente indiano

⁴ Casta di agricoltori e proprietari terrieri del nord dell'India presenti soprattutto negli Stati dell'Uttar Pradesh, Haryana e Panjab.

⁵ Termine hindi generico col quale è indicato l'eterogeneo insieme dei popoli aborigeni dell'India, riconosciuti dal governo come *Scheduled tribes*, “tribù inventariate”. Sono ritenuti “fuoricasta” cioè fuori dal sistema di classificazione castale indiano perché svolgono mestieri ritenuti impuri e per questo vivono ai margini della società.

Chi sono i contadini che hanno guidato il movimento e come è riuscita a crearsi una tale coalizione e alleanza visto il carattere differenziato delle popolazioni rurali e le loro storiche divisioni?

Crisi agraria e le tre leggi “nere”

Le leggi agricole che vengono contestate sono il culmine di una tendenza a deregolarizzare il mercato agricolo indiano, iniziata a partire dagli anni '90 con l'apertura del subcontinente a un mercato di impronta neoliberale. Con la Rivoluzione verde negli anni '60 il governo indiano, per incentivare i contadini ad abbracciare le innovazioni che questo modello avrebbe introdotto, decise di predisporre un sistema che regolava i mercati e aiutava i contadini con incentivi. Negli anni '70-80 il mercato agricolo indiano e gli *Agricultural Produce Market Committee* (APCM⁶) funzionavano ed erano in crescita in molti stati. Ma gli ingenti incentivi che il governo concedeva cominciarono a gravare sul bilancio pubblico. Fu così che, negli anni '90, gli investimenti statali iniziarono a ridursi e nel 1991 con un disegno di legge si tolsero i crediti a basso costo per gli agricoltori e gli appalti pubblici. Inizia da queste premesse l'apertura dei mercati indiani alle aziende estere, contesto che richiamò molte multinazionali attratte da prodotti e manodopera a basso costo. Con la conseguente assenza del supporto dello Stato, infatti i contadini furono costretti ad affidarsi ad aziende private per chiedere credito necessario per gli investimenti agricoli, situazione che li portò ad accumulare ingenti debiti e che pose le basi per quel “periodo di stagnazione”, ad oggi persistente. Il settore agricolo cominciò così a diminuire il suo impatto sull'economia interna e il suo potere sia nell'immaginario nazionale sia nella politica statale (Jodhka 2021). È da questo momento che prende corpo quella narrazione della “Crisi agraria” che ancora oggi affligge il subcontinente e che vede gli agricoltori indiani mettere in atto una vera e propria lotta per la sopravvivenza.

Per comprendere l'*ethos* delle proteste e le motivazioni del dissenso contro le tre leggi è necessario accennare a cosa esse facciano riferimento e come andrebbero ad impattare su differenti segmenti della popolazione indiana.

La prima ordinanza la *Farmers' Produce Trade and Commerce (Promotion and Facilitation) Act*, 2020, prevede la possibilità per gli agricoltori di vendere i loro prodotti ad acquirenti diversi da quelli sotto la sorveglianza del governo, e cioè al di fuori degli attuali mercati gestiti dagli APCM, i *mandis*⁷, con lo scopo, secondo il

⁶ È una commissione istituita dai governi statali in India per garantire che gli agricoltori siano salvaguardati dallo sfruttamento da parte della grande distribuzione, oltre a garantire che il divario tra i prezzi agricoli e quelli al dettaglio non raggiunga livelli eccessivamente alti.

⁷ I *mandi* sono mercati agricoli che collegano e modellano le relazioni tra città e campagna, e tra i mercati locali di prodotti di base e i circuiti più grandi, nazionali e globali di capitale e commercio.

governo, di vendere a prezzi competitivi e non fissati dello Stato. I *mandis* garantiscono ai contadini lo stoccaggio e la vendita dei loro prodotti con la garanzia di prezzo fissato, attraverso il *Minimum support price* (MSP). Il governo, poi, comprerà quei prodotti assicurando ai contadini un'equa remunerazione e li reimmetterà nel circuito nel *Public Distribution System* (PDS)⁸. Il timore dei contadini è che, con tale legge, i *mandis* e il MSP verranno smantellati lasciando la contrattazione del prodotto a privati e multinazionali che, per le leggi che regolano il mercato, tenderanno al ribasso.

La seconda legge, la *Farmers (Empowerment and Protection) Agreement on Price Assurance and Farm Services Act, 2020*, riguarda il *contract farming* e permetterebbe alle imprese agroalimentari di stipulare contratti direttamente con i contadini ad un prezzo fissato prima della semina. I contadini hanno il timore, come successo in alcuni stati in cui questo è già in vigore da anni – in Bihar⁹ – che, una volta che il raccolto sarà pronto per la vendita le aziende, che nel frattempo hanno trovato prezzi più vantaggiosi, si rifiuteranno di comprare i loro prodotti, lasciando i contadini senza tutele e copertura dei costi.

La terza ordinanza, la *Essential Commodities (Amendment) Act, 2020*, cerca di rimuovere alcuni prodotti dalla lista delle materie prime essenziali e tenta di abolire l'imposizione di limiti alle scorte su tali articoli. Questa annulla la precedente legge del 1955, la *Essential Commodities maintenance act* (ECMA) con cui il governo regola il prezzo e la quantità di merce che può essere immagazzinata. Ciò significa che in tempo di crisi, quando il costo dei prodotti sale il governo ha la capacità, grazie all'ECMA di regolarne il costo, attraverso la immissione sul mercato dei prodotti precedentemente stoccati che, così facendo, farà scendere i prezzi. La paura dei contadini è che quando il governo eliminerà il MSP e i *mandis*, gli acquirenti aziendali stipuleranno contratti con gli agricoltori, acquisteranno i prodotti, li immagazzineranno in celle frigorifere e manipoleranno i prezzi a svantaggio degli agricoltori.

Se per i proprietari terrieri le tre leggi costituiscono una minaccia al MSP, per molti l'unica fonte di sostentamento, per i braccianti agricoli, di cui la maggioranza sono di provenienza *dalit* e caste minori, queste metteranno a rischio il loro lavoro nei campi e intaccheranno il loro diritto al PDS, portando la popolazione più povera dell'India a non avere accesso alle scorte di cibo.

Quando le tre ordinanze furono emanate, gli agricoltori e i sindacati le studiarono e compresero da subito come esse fossero destinate unicamente a spianare

Funzionano come tramite tra i contadini, il governo e la distribuzione dei prodotti alla popolazione indiana sotto il controllo statale.

⁸ Organismo di fondamentale importanza perché collegato al sistema di sicurezza alimentare indiano, Il National food security act (NFSA), che garantisce alimenti ad un prezzo equo a 900 milioni di cittadini indiani, che altrimenti non potrebbero accedere a scorte sufficienti di cibo.

la strada all'ingresso dell'*agribusiness* nell'agricoltura indiana (Jodhka 2021). Il libero accesso all'agricoltura dato ai grandi investitori attraverso i mercati e il *contract farming* porterebbe gli agricoltori a perdere le loro terre in quel processo di meccanizzazione dell'agricoltura che gradualmente li vedrà scomparire come gruppo sociale, decontadinizzandoli¹⁰ e distruggendo le loro identità. Questa la base dell'ampia partecipazione alla protesta, contro la minaccia comune a cedere il controllo alle corporazioni e perdere le loro terre.

Il seguente contributo, pur declinato in una prospettiva antropologica, non ha potuto far conto di dati validati sul campo in quanto la protesta ha avuto luogo in un arco temporale in cui l'India aveva chiuso le frontiere a causa dell'epidemia da Covid-19, da marzo 2020 a metà novembre 2021, mese in cui la mobilitazione si è poi conclusa. Per validare tesi e argomentazioni sostenute in questo articolo, si è fatto uso, oltre che di contributi accademici sulla questione, di una vasta rete di documentazione parallela: articoli di giornali, locali e nazionali, *webinar* accademici, documentari e interviste online fatte ai manifestanti da associazioni o attivisti indiani presenti in loco.

Grazie a tale mole di dati e la loro triangolazione, nel presente articolo, si analizzeranno chi sono i contadini coinvolti nella protesta e quali azioni e forme di mobilitazione abbiano utilizzato per organizzare la mobilitazione. In particolare, si rifletterà sul linguaggio, la religione, i simboli e le tradizioni culturali che hanno caratterizzato la loro militanza e il ruolo che queste hanno avuto nell'edificare l'alleanza tra contadini coinvolti nella lotta, utile agli obiettivi della lotta.

Il movimento contadino e l'occupazione di Delhi

Le proteste sono iniziate il 5 giugno 2020 quando, in modo silente e controverso e durante il *Lockdown* dovuto all'emergenza pandemica, conosciuto come il più duro e paralizzante al mondo¹¹, il governo ha approvato le tre ordinanze agricole. Il fatto che la tempistica del passaggio delle leggi abbia coinciso con un periodo in cui il resto dell'India era praticamente sotto un blocco totale a causa della prima ondata Covid-19, ha reso le azioni del governo centrale ancora più sospette agli occhi degli agricoltori (Jodhka 2021). Quando i contadini del Punjab assieme ai sindacati agricoli, apprendono della promulgazione delle leggi, si accorgono dell'entità e

¹⁰ <https://www.newslandry.com/2020/12/04/why-landless-and-marginal-farmers-are-the-backbone-of-farmer-protests>

¹¹ Per approfondimenti sul lockdown indiano e gli effetti drammatici per la sopravvivenza dei contadini vedi: Leonardelli I, Bossenbroek L, Ftouhi H, Kadiri Z, Bhat S, Kulkarni S, Hamamouche MF, Saidani MA, Zwartveen M and Kemerink-Seyoum JS (2021) *COVID-19 in Rural India, Algeria, and Morocco: A Feminist Analysis of Small-Scale Farmers' and Agricultural Laborers' Experiences and Inventive Practices*. *Front. Hum. Dyn.* 3:653979. doi: 10.3389/fhumd.2021.653979

decidono di rispondere rapidamente (Jodhka 2021) mobilitandosi prima a livello locale, poi regionale, poi statale attraverso azioni congiunte per creare risonanza attorno alla questione. Da giugno a settembre 2020 non è passato un solo giorno senza che i contadini punjabi mettessero in atto una qualche tipo di mobilitazione.

Il 27 settembre e le ordinanze diventano leggi. Sindacati, contadini e associazioni di vari stati tra i quali la *Bharatiya Kisan Union* (BKU), *Kisan Ekta Morcha* (KEM), *Kirti Kisan Union* (KKU) cominciano a coordinarsi per alimentare l'agitazione e far sentire la propria opposizione. Per assicurare una buona organizzazione, molte associazioni e sindacati decidono di formare un coordinamento che raggruppi tutte le parti in lotta chiamandolo *Samyukt Kisan Morcha* (da adesso SKM o *Kisan Morcha*), fronte unito degli agricoltori e ombrello di 40 organizzazioni contadine. Sin dall'inizio della promulgazione delle leggi, sono stati fatti molti sforzi per trovare una soluzione alla situazione creatasi, tra cui vari incontri tra i 32 sindacati contadini e il ministro dell'Agricoltura Narinder Singh, tutti inconcludenti (Ram 2021).

Visto il totale silenzio governativo, il 26 novembre, data che si ricorderà storicamente come l'inizio della protesta, gli agricoltori del Punjab, coordinati con vari sindacati contadini, si danno appuntamento a Delhi per marciare sulla città: *Chalo dilli* sarà il loro slogan. In quell'occasione, contadini dagli stati adiacenti¹², accompagnati da migliaia di trattori e con il sostegno del SKM iniziano a confluire ai bordi della città, determinati a manifestare pacificamente. Ad aspettarli, la polizia e paramilitari con barricate di filo spinato, intenti a disperderli con *lathis* (bastoni di bambù) cannoni ad acqua e lacrimogeni, ordinati dal governo centrale, per impedire loro l'entrata nella città¹³.

I contadini, decisi a farsi sentire e a farlo in modo pacifico, si sono seduti in *dharna*, determinati a rimanere fin quando il governo non avesse ritirato le leggi. E così è stato. Da allora i contadini hanno occupato tre arterie che collegano gli stati del nord con la capitale, rispettivamente *Tikri*, *Singhu* e *Ghazipur Border*, circondando letteralmente la città. Agli iniziali accampamenti di "fortuna", con ricovero per la notte all'interno dei carrelli dei trattori o sulla strada, sapendo che il governo non avrebbe ceduto in poco tempo alla loro richiesta, hanno costruito accampamenti con tende, capanne di mattoni o fango dove per i successivi 12 mesi hanno vissuto e lottato, sfidando freddo e attacchi di vario genere. Nei mesi, sono stati costruiti anche luoghi comunitari come cucine collettive chiamate *langar*, scuole, cliniche mediche,

¹² Si conta fossero più di un milione di contadini e 250 milioni di persone coinvolte nello sciopero. <https://www.business-humanrights.org/en/latest-news/india-over-250-million-workers-joined-protesting-farmers-in-one-of-the-biggest-nationwide-strikes-ever/>
<https://www.newsclick.in/worlds-biggest-strike-begins-in-India>
<https://www.aljazeera.com/news/2020/11/27/indian-farmers-clash-with-police-in-protest-over-market-reform>

¹³ https://www.youtube.com/watch?v=Mc9CzE8A1IA&ab_channel=ANINews

librerie, biblioteche, riserve di cibo gratuito e servizi essenziali come lavatrici, coperte, letti per tutti¹⁴: una città nella città, o “la città dei contadini”, come molti le hanno rinominate (Jodhka 2021; Sethi 2021). Così facendo hanno trasformato questi “non luoghi” (Augé 2009), di transito, in spazi pubblici, con una forte componente identitaria, relazionale e storica costruendo il “forte” per la performance di resistenza contadina del movimento. Per rendere conto dell’entità del fenomeno, l’occupazione e gli accampamenti a *Tikri*, a ovest di Delhi, si estende per 25-30 Km lungo l’autostrada Rohtak-Delhi (NH-9)¹ mentre a *Singhu* per 15 km sulla autostrada verso nord, nota come *Grand Trunk road*.

C’è un’altra data che scandisce un momento importante della protesta e che dunque necessita di essere menzionata, il 26 gennaio 2021, giorno in cui in India si celebra la Festa della Repubblica con la tradizionale parata organizzata dal governo. A distanza di due mesi dall’inizio dell’occupazione, i contadini decidono di organizzare a loro volta una “parata contadina di trattori”, la *Kisan Tractor Parade*. Dopo che a cavallo del mese di dicembre 2020, gli 11 round di colloqui con il governo, non stavano dando nessun esito, la mobilitazione doveva intensificarsi. La marcia voleva essere una occasione per dimostrare pacificamente l’entità della protesta e del dissenso contro le leggi. Si conta che quel giorno oltre 50.000 trattori sfilassero, accompagnati da quasi un milione di contadini/e a cavallo o in marcia a piedi¹⁵. La reazione del governo diventò violenta, quando una sezione di manifestanti devì il corteo, rompendo le barricate, dirigendosi verso il *Red fort*¹⁶ – palazzo storico della città – e issando il *Kesri Nishan Sahib*, la bandiera religiosa *Sikh* e le bandiere dell’unione dei contadini sul bastione centrale¹⁷. Le conseguenze furono centinaia di feriti e arresti, un contadino morto e il blocco del traffico internet con l’intento, da parte del governo, di isolare il movimento dal resto del mondo oltre alla dura condanna dei fatti e il dissociarsi dall’azione violenta del gruppo da parte di sindacati e associazioni. Infiltrati separatiste o terroristi Khalistani¹⁸, maoisti o naxaliti¹⁹, anti-nazionalisti sono invece le accuse che il governo da allora ha iniziato a rivolgere

¹⁴ Vedi il documentario sulla vita all’interno dell’occupazione di Singhu border: Rajat Sain and Roohani. “Farmers Protest Documentary”, edito da Lallantop, youtube. https://www.youtube.com/watch?v=P2tN68Gkg5w&ab_channel=TheLallantop

¹⁵ https://www.youtube.com/watch?v=W8IKqL2IUJQ&ab_channel=AajTak

¹⁶ <https://edition.cnn.com/2021/01/26/asia/india-republic-day-farmers-protests-intl-hnk/index.html>, <https://thewire.in/rights/farmers-protest-delhi-police-violence>.

¹⁷ <https://www.indiatoday.in/india/story/farmers-tractor-rally-republic-day-delhi-violence-police-red-fort-1763002-2021-01-26>

¹⁸ I Khalistani sono attivisti del movimento separatista *Sikh* che cerca di creare una loro patria stabilendo uno stato sovrano, chiamato appunto *Khālistān* (Terra del *Khalsa*, letteralmente “pura”), nella regione del Punjab.

¹⁹ Naxaliti è il nome con cui vengono chiamati i gruppi di ribelli maoisti indiani. Il termine deriva dal villaggio di Naxalbari, nello Stato del Bengala Occidentale, dove nel 1967 scoppiò una rivolta armata di contadini contro i latifondisti locali ad oggi ancora accesa.

contro i contadini quando, in realtà, il movimento ha sempre mantenuto il percorso dell'*Ahimsa* gandhiano, della non violenza, un aspetto importante anche della tradizione *Sikh* e punjabi (Malhotra 2021).

Per comprendere l'entità delle accuse e le motivazioni di tali "condanne" da parte del governo, dobbiamo accennare brevemente a quale sia la retorica della politica *hindutva* portata avanti dal primo ministro Modi e la cornice socio-politica indiana che fa da sfondo alla protesta. C'è infatti un crescente consenso sul fatto che l'India stia vivendo da anni una recrudescenza di populismo e una graduale involuzione autoritaria (Chacko 2018). Un tentativo, forse, di rispondere alla crisi dello Stato sfruttando il malcontento in modo da creare un antagonismo tra la superiorità del "popolo hindu" e i nemici interni al paese, principalmente musulmani ("gli invasori") e la sinistra e le *élite* (liberali laici di lingua inglese). Attraverso l'istigazione all'odio verso queste categorie, Modi sta essenzialmente promettendo al suo popolo di recuperare un passato mitico e la "dignità" perduta, richiamo che serve a disegnare i contorni di una cultura politica che esclude, includendo²⁰ in cui attua una violenza reale e simbolica. Per farlo, ha bisogno di costruire potenti contenuti emotivi per generare un'identità *hindutva*²¹ e un senso di orgoglio in coloro che ne fanno parte: un popolo di fede induista, con un leader, Modi, che personifica tale costruzione anche nella sua immagine pubblica, in cui cerca di rappresentare implicitamente tali ideali (la barba lunga, gli abiti tradizionali color zafferano, l'uso esclusivo della lingua hindi). Un utilizzo a fini politici e autoritari di tradizioni culturali che Nitasha Kaul definisce il "Mito di Modi" in cui si proietta come un governante ascetico, paterno e decisivo: immagine costantemente rafforzata da media, discorsi e performance (Kaul 2017). Così facendo, Modi è riuscito a creare un attaccamento tale per cui le sue gesta diventano "la volontà del popolo", i suoi discorsi "la voce del popolo" e le azioni contro di esso sono "azioni contro il popolo". In tale cornice, ogni volta in cui le decisioni da lui prese (come le leggi) vengono contestate, gli oppositori divengono "nemici", anti-nazionali o *naxaliti*, come avvenuto con i contadini.

Dopo le violenze nel giorno della repubblica e le forti critiche, vari sindacati hanno ritirato il sostegno e i contadini stavano tornando a casa con i loro trattori. È grazie al discorso fatto alla tv nazionale di Tikait Rakesh, leader del BKU dell'Uttar Pradesh (UP), presente all'occupazione di *Ghazipur*, che la situazione è cambiata dando un punto di svolta alla protesta. Ha detto: "Questo governo distruggerà gli agricoltori"²² aggiungendo, in lacrime, che gli "scagnozzi"²³ del BJP erano stati

²⁰ Una "agenda" divisiva che ricorda vagamente quel *Land alienation act* del 1901 che intendeva segregare i contadini su base religiosa per sedare le proteste di quegli anni.

²¹ Un'ideologia politica nazionalista diffusa dalla destra indiana (differente da induismo che è una religione) che cerca di definire la nazione e la cultura indiana in termini revivalisti di valori indù.

²² https://www.youtube.com/watch?v=ZS1-aU98kGU&ab_channel=NDTVIndia

²³ Riferendosi probabilmente all'ala militante del BJP il *Rashtriya Swayamsevak Sangh*

inviati al corteo per vandalizzare il movimento, e “*Se hanno un piano, sarò il primo a ricevere i proiettili*”²⁴. Poche ore dopo le sue parole, gruppi di agricoltori dell’Haryana e dell’UP occidentale hanno iniziato a mobilitarsi e ad arrivare in grandi numeri alle occupazioni. La lotta contro le tre leggi è presto divenuta una battaglia anche e soprattutto contro il governo che li stava pubblicamente sfidando e denigrando. L’ultimo sforzo di Tikait per salvare quella che pensava fosse una battaglia persa ha funzionato come catalizzatore per rinvigorirla. Si sono iniziati a organizzare *panchayat* (assemblee) che, dichiarati a sostegno di Tikait, hanno iniziato a inviare contadini verso gli accampamenti a Delhi. Tikait, ha un forte legame con i *Khaps* (rappresentanti di villaggio dei tradizionali *panchayat*) e i suoi principi. La famiglia è a capo di *Baliyan Khap* di ottantaquattro villaggi, che gli conferiscono una notevole influenza all’interno della comunità *Jat* dell’UP occidentale. Il suo gesto è stato quindi un “richiamo al sostegno” da parte della comunità *Jat* degli stati vicini²⁵.

La composizione della protesta

I Jats: Panchayats e Kisan Bhaichara

La forza dell’attuale protesta è la coalizione formatosi in maniera trasversale tra i gruppi che si sono schierati per richiedere al governo il ritiro delle leggi. Anche se in parte costituitosi quasi “forzatamente” per la necessità di creare un fronte più ampio che fosse, proprio per numeri e differenti segmenti della società, coinvolgente e impattante nel far sentire il dissenso, nel tempo l’alleanza e il sentimento di unione si sono intensificati. Diversi sono i fattori circostanziali che hanno preparato il campo per questa alleanza, la già accennata crisi agraria in generale, le tre leggi ma anche “crisi” più localizzate come la disillusione delle giovani generazioni dei *Jats* verso l’ascesa sociale ed economica promessa dalle retoriche politiche del BJP (Kumar 2021), o la crisi ambientale e occupazionale che da anni affligge il Punjab e la comunità *Sikh* e non per ultimo il rancore dei musulmani per gli anni di repressione subita dal governo²⁶. Quando a novembre 2020 *Jats* e *Sikhs* si sono seduti in *dharna*

²⁴ Cfr. <https://feminisminindia.com/2021/02/09/rakesh-tikait-crying-farmers-protests-masculinity/> e cfr. <https://www.thequint.com/news/politics/rakesh-tikait-crying-ghazipur-border-farmers-protest-bku-tractor-rally-red-fort>

²⁵ <https://indianexpress.com/videos/news-video/a-breakdown-and-the-rise-of-farmer-leader-rakesh-tikait/>

²⁶ Intolleranza verso i musulmani di cui paradigmatico è il *Citizenship Amendment Act del 2019*, emendamento alla legge indiana sulla cittadinanza che vieta ai musulmani dei paesi vicini di chiedere la cittadinanza per motivi di persecuzione religiosa. Per approfondimenti vedi Ratha, Keshab Chandra. 2021 “Interpreting Citizenship Amendment Act: Its Content and Context”, *Indian Journal of Public Administration* 67(4): 559-72.

ai bordi di Delhi, non hanno solo dato avvio alla più grande protesta contadina della storia moderna ma sono riusciti ad attrarre e a costruire un immaginario di lotta per intere generazioni. Gli slogan e i riferimenti tipici delle rispettive culture hanno generato un idioma condiviso con cui attrarre e mobilitare ampi segmenti della società indiana, riuscendo a riunire sotto un'unica bandiera i singoli interessi e problemi economici che li avevano spinti a mobilitarsi. Per capire le motivazioni alla base di un agire di una determinata comunità e l'uso che fanno di determinati registri narrativi, culturali e simbolici dobbiamo conoscere la loro storia e credenze e quindi ri-conoscere l'esistenza di una coerenza e logica pratica interna ad esse (Fabiatti 2001, 156) anche dietro a quelle spiegazioni che parrebbero prive di logica.

I contadini *Jats* sono un gruppo di agricoltori divenuti, nel Nord dell'India, la casta dominante dei proprietari terrieri dopo le riforme agrarie post-indipendenza. Sono molto potenti e influenti e negli anni hanno ricoperto ruoli di primo piano riuscendo a riportare gli interessi degli agricoltori nel dibattito politico (Byres 1988). Sono un esempio paradigmatico di una comunità e identità formatasi nell'India moderna. *Jat* è infatti un connotato molto vasto applicato ad una moltitudine di attori, dai semplici contadini ai ricchi proprietari terrieri (Asher, Catherine B. 2006). Non sono una etnia o clan omogeneo che vive in una particolare zona, con un credo religioso e parla una sola lingua. Piuttosto sono un popolo sparso tra diversi gruppi, pur mantenendo la propria identità, distinzione spesso basata su occupazione e patrimonio. Nel XX secolo dominarono la proprietà terriera dell'UP occidentale, soggiogando e dominando le caste inferiori *Dalit* (Kumar 2021). La rivoluzione verde, poi, rafforzò ulteriormente la loro posizione sociale traendo profitto dalle politiche e dagli incentivi che furono, ai tempi, introdotti nei distretti dove risiedevano (Hasan 1989). È, poi, grazie a Charan Sing, il più persistente e abile sostenitore degli interessi e della politica delle classi agrarie, nonché degli agricoltori ricchi, che i *Jat* hanno potuto, dagli anni '70, vedersi coinvolti nella partecipazione politica, avviando la tendenza nel concentrare nelle loro mani un ampio potere: fenomeno che si radicherà e che obbligherà sempre più i governi a non poter ignorare o opporsi apertamente alla loro causa (Hasan 1989).

Negli anni '90, la crisi rurale causata dalle riforme agrarie neoliberali, fece sentire i suoi echi anche nella vita sociale e culturale del paese, ponendo le basi per il ricostituirsi di storiche divisioni nonché l'ascesa di ideali *hindutva* che in quegli anni iniziavano a circolare e da cui i *Jats* furono attratti. In questa transizione si videro cambiare le tradizionali gerarchie che avevano fin a quel momento governato la vita sociale. Le caste *dalit*, solitamente braccianti agricoli, da sempre dominate e sfruttate dai *Jats*, iniziarono a cercare lavori in altri ambiti non più disposti ad essere sottopagati o perché in cerca di una scalata sociale (Kumar 2021). Parallelamente si verificò un'ascesa dei contadini musulmani anche nell'ambiente agrario dando luogo, a sua volta, ad una lotta per la dominazione sulla scena politica, economica e sociale. Si avviò, dunque, una disintegrazione delle relazioni verticali e la possibilità dei *Jats*

di usare il loro potere per risolvere i conflitti. Tutte queste nuove dinamiche inasprirono le relazioni tra le varie classi e caste rurali, sfociando nel 2013 nel *pogrom* di *Muzzafarnagar* in cui morirono 66 persone tra *Jats* e musulmani per cause religioso-etniche (Ramakumar 2017). Un tassello, quello appena descritto, importante nella storia dei *Jats*, che offre un interessante spunto nel ricostruire e comprendere l'importanza di rivedere, le differenti comunità rurali *Sikh*, *Jats*, *dalit* e musulmane, unite nella lotta alla liberalizzazione del mondo agricolo indiano.

Quando Tikait durante la recente protesta, fece il discorso alla nazione incitando i contadini a non arrendersi, i *khap Jats* dell'UP si riunirono in *panchayat* cambiando le sorti della protesta e spostando l'epicentro politico del movimento nei villaggi rurali dominati dai clan *Jat* (Kumar 2021). La consapevolezza di aver bisogno gli uni degli altri, per impattare realmente nelle scelte politiche, ha spinto i leaders degli agricoltori di differenti caste, religioni e classi ad organizzare *Kisan panchayat* congiunti a livello locale, dove parlare della situazione contadina e iniziare a mobilitare più persone possibile verso gli accampamenti di Delhi. È stata in questa circostanza che il processo di alleanza contadina ha avuto una accelerazione e la protesta è diventata il luogo potenziale dove guarire le “ferite” della comunità contadina fino ad allora “polarizzata”: divisione che ha impedito negli ultimi decenni un rafforzamento di quel sentimento identitario collettivo necessario per intraprendere un cammino di lotta comune (Kumar 2021).

Ma cosa sono i *panchayat* e che potere hanno negli ambienti agrari nel nord dell'India?

I *khap* sono gruppi di persone potenti con una grande influenza sociale e politica sia a livello locale che provinciale, nominati dai villaggi rurali per prendere decisioni all'interno di assemblee chiamate appunto *panchayat*, tradizionali istituzioni di governo, presenti soprattutto nel nord dell'India. Sono consigli rurali patriarcali, gerarchicamente ordinati e i cui membri sono gli anziani considerati “i custodi della cultura rurale e guardiani della moralità pubblica” (Yadav 2009). All'interno di essi si veicola il legame su cui i membri del *gotra* o *clan* fondano la propria appartenenza, il *bhaichara*, “la fratellanza”. Si incontrano per prendere decisioni comuni su proprietà terriere, risolvere controversie e annunciare punizioni e/o espulsioni dal villaggio e in alcuni casi omicidi (Ingole 2021; Yadav 2009). Anche se istituzioni di governo informali le decisioni prese dai *khap* sono vincolanti per tutti i membri²⁷, come affermato anche da P. Chautale capo ministro dell'Haryana (2004): “Qualunque cosa il *panchayat* decida è giusto”.

Il ruolo e il potere che questa istituzione riveste nell'ambiente agrario è riscontrabile già negli anni '80, quando anche allora, per mobilitare le proteste

²⁷ Per approfondimenti sui *panchayat* vedi anche S.K. Chandhoke, “The Multivillage Panchayat: A nesting service of the Jat villages of Haryana”, JANUARY/FEBRUARY 1983, Vol. 50, No. 298, pp. 29-34. Athens Center of Ekistics Stable. <https://www.jstor.org/stable/43620608>

contadine guidate dal nascente BKU, furono utilizzati i *panchayats*. Oggi come allora l'utilizzo di queste assemblee a carattere castale si è rivelato efficace, in virtù del legame profondo che questi attori hanno con la loro cultura e le loro tradizioni. Il sostegno sociale di cui godono sembra essere radicato in una costruzione quasi mitica del ruolo che hanno esercitato nell'azione collettiva delle comunità *Jats*, capaci, in passato di trasformarli da un gruppo di poveri contadini in una casta di ricchi proprietari terrieri (Ingole 2021; Hasan 1989). C'è una credenza generale che questa istituzione abbia una sacralità religiosa, considerata un dono di Dio all'umanità per risolvere gli affari mondani della società. Ad esempio, il *Chaudhary* nella tradizione e nell'immaginario dei membri *Jats* è il capo, la guida morale dei *khaps*, "colui che gode dei poteri supremi", una persona dotata di saggezza divina. I contadini non si fidano di un *neta* (leader politico), che vedono come "un mercante di potere per realizzare il suo interesse personale", mentre si ritiene che un *Chaudhary* agisca per il benessere della sua comunità o *khap* (Hasan 1989, 14). Questa dimensione, quasi mitica delle assemblee di villaggio così come il richiamo al *bhaichara*, il magnetismo e potere del *Chaudhary*, l'affiliazione verso l'istituzione *panchayat* ritenuta saggezza divina incontestabile, ha inciso enormemente nel richiamare e incitare i contadini a unirsi alla protesta e suscitare sostegno incondizionato verso la lotta.

Anche se l'obiettivo principale nell'organizzare ripetuti *Kisan panchayat* era quello di mostrare sostegno al movimento e aumentare la pressione sul governo, le assemblee sono anche diventate una "piattaforma per una rinascita dell'identità *kisan*" (Kumar 2021). Un'identità "fragile", forse temporanea, sostenuta "solo" da una causa comune contro cui combattere, ma significativa che adesso potrebbe minare l'agenda divisiva del BJP e i suoi sforzi per vincere alle elezioni del 2022 negli stati del nord.

Seva e solidarietà Sikh - Un attivismo sacro?

L'attuale movimento degli agricoltori indiano non può essere compreso senza far riferimento al pensiero, l'identità e la pratica *Sikh*. La protesta, iniziata nel Punjab molto prima della sua esplosione a Delhi ha visto, infatti i contadini *Sikh* dello Stato come l'avanguardia di quello che poi è diventato "uno dei più grandi movimenti di protesta della storia mondiale" (Sethi 2021). In questo paragrafo si esamina il ruolo di alcuni aspetti della religione *Sikh* come il *seva* (servizio disinteressato) e il *Chardikara* (ottimismo) e il loro impatto nel costruire, all'interno della protesta e negli accampamenti delle occupazioni, un senso di comunità *kisan* (contadina) e un supporto pragmatico che ha permesso al movimento di resistere e lottare congiuntamente per un intero anno.

Il Punjab ha una storia speciale nel mondo agrario dell'India contemporanea, evoluta in maniera differente dalla maggior parte del subcontinente: una terra fertile,

la piana gangetica, e in cui una parte dei coltivatori punjabi ha prosperato. Dopo l'indipendenza del 1947, fu infatti scelta come laboratorio per attuare le innovazioni della Rivoluzione verde in quanto provvista di efficaci canali di irrigazione voluti in passato dall'impero britannico (Jodhka 2021, p.7) e dove risolvere la crisi alimentare che l'India stava attraversando: progetto che incoronò i contadini punjabi, nell'immaginario nazionale, come gli *annadata*, i “fornitori di cibo” del popolo. Una situazione che portò dinamismo nelle campagne e mobilità delle classi rurali ma che allo stesso tempo acuì disuguaglianze e creò un disastro ecologico senza precedenti, a causa dell'aumento nell'uso di pesticidi (Sethi 2021). Una spirale che aggiunta ai cambi climatici e relativa perdita dei raccolti e quindi aumento dei debiti, ha innescato quel fenomeno del suicidio dei contadini che affligge la comunità da tre decenni (Bellucci 2020). Il malessere che da tempo attraversa questa regione è dunque un agglomerato di situazioni tra loro interconnesse e in cui l'approvazione delle tre leggi ha funzionato da detonatore per far esplodere il malcontento e la disperazione.

Ma il Punjab è anche la patria in cui si concentra e ha sede la grande comunità *Sikh*, una religione e una filosofia, il *Sikhismo* i cui principi si fondano su comunanza e fratellanza, ma anche lotta contro l'ingiustizia, fede che ha alimentato, orientato e permeato ogni sfera dell'azione messa in campo dai contadini a Delhi. Sebbene le proteste siano un ampio movimento che cerca di rivendicare diritti, è evidente la centralità della dimensione religiosa (Singh 2021). La religione è un aspetto importante dell'esperienza umana e ha un impatto sulla nostra vita in una varietà di modi. Per comprendere come la militanza dei contadini *Sikh* sia stata condizionata e relazionata alla loro profonda osservazione degli insegnamenti del *Sikhismo*, dobbiamo analizzare pratiche, simbologie e istituzione religiose utilizzate all'interno della protesta.

Il *Sikhismo* è la quinta religione per fedeli al mondo. Si basa sull'insegnamento di dieci guru che vissero in India tra il XV e il XVIII secolo. Il guru *Nanak*, primo dei dieci, insegnò che si doveva vivere senza paura e resistere all'ingiustizia a prescindere dalle conseguenze, incitando l'unità dell'umanità e divulgando che la vera giustizia è compassionevole, feroce e senza nemici (Singh 2021). Le immagini di manifestanti *Sikh* che dall'occupazione a Delhi si prendono cura degli stessi agenti che li hanno colpiti con cannoni ad acqua e gas lacrimogeni, sono una chiara esemplificazione di questo concetto. L'identità *Sikh* non è però radicata e manifestata solo nella sua religiosità ma anche nella sua politica collettiva, entrambe centrate sui principi di giustizia ma anche responsabilità verso sé stessi e la comunità (Kaur and Singh 2021).

Quando i contadini sono partiti dal Punjab per il *Chalo Dilli*, a novembre 2020, non avevano chiaro cosa li avrebbe attesi. Tuttavia, hanno deciso di portare con sé beni di prima necessità, cibo, coperte e le attrezzature per cucinare cibo per i grandi raduni nei *langar*, le tradizionali cucine comunitarie *sikh* (Jodhka 2021). Dopo

che i contadini sono stati respinti ai confini di Delhi e hanno deciso di accamparsi in *dharna*, la comunità *Sikh* si è fatta promotrice di una organizzazione capillare per la sopravvivenza e gli spazi pubblici occupati (le autostrade) sono stati rivendicati come una estensione della vita religiosa e domestica, in cui si è riprodotto tutto quel corollario di pratiche e insegnamenti centrali nel *Sikhismo*, primo fra tutti l'ideale del *seva*.

Il *seva*, che rappresenta il “servizio disinteressato attraverso l'azione comunitaria” (Pio e Syed 2014), è un credo fondamentale nella filosofia del *Sikhismo*: un'azione attuabile in qualsiasi cosa si pratici – al lavoro, a casa, mentre si interagisce con i vicini e così via – assumendo forme diverse a seconda del contesto. Il *kar seva*, che comporta la costruzione e riparazione di pozzi o ristrutturazione di progetti, intrapresi dalla comunità è considerato l'atto di *seva* più propizio.

Col trascorrere del tempo, le occupazioni sono diventate dei veri centri di accoglienza ed oltre ai *langar*, gratis e aperti a tutti, si è dato vita a biblioteche e spazi per l'apprendimento, sia scolastico – come scuole per bambini figli di occupanti e della strada – sia politico – biblioteche con la circolazione di una grossa mole di libri e articoli rivoluzionari. Con l'aiuto di alcune ONG *Sikh* si sono scavati pozzi per l'acqua potabile e costruito servizi igienici temporanei. In alcuni siti si sono aperti servizi medici gratuiti e ospedali temporanei per i contadini malati: tutti servizi che incorporano un'etica della cura, un *seva Sikh*, che pervade ogni sito.

Il *seva*, non trova un parallelo in nessun'altra comunità religiosa e oltre alla gratificazione spirituale e all'elevazione morale, contribuisce a creare legami sociali e buone relazioni comunitarie tra le persone che lo eseguono e che la ricevono. Nel suo studio, Lauren Nippoldt esplora il significato e l'impatto del *seva* sui *sevadar* (volontari) *Sikh*. Impegnandosi nel *seva*, anche per le comunità che li hanno danneggiati in passato, i *Sikh* possono essere in grado di liberarsi di esperienze di traumi e conflitti. In questa liberazione trasformativa attraverso la pratica, secondo l'autrice, nasce un soggetto “guarito”. I legami sociali e le nuove relazioni che sorgono attraverso questi “atti di cura” e servizio promuovono l'armonia intercomunitaria tra i *sevadar Sikh* e le comunità che servono, oltre a sovvertire tabù sociali come attraversare i “confini di casta, classe, etnia e religione” (Nippoldt 2018, p.2). Questo ci suggerisce che la sua natura intercomunitaria va oltre l'essere una pratica di sola cura per includerla come forma di attivismo e resistenza alla sottomissione dei gruppi subalterni (Luthra 2021). Un aspetto interessante al fine di comprendere come i valori del *Sikhismo* siano stati utili mezzi per il formarsi di un sentimento di alleanza tra le comunità contadine attraverso pratiche di mutuo soccorso, fondamentali per la costruzione di un fronte comune nella lotta.

I *langar* sono un'istituzione paradigmatica di questa pratica. Le cucine allestite all'interno degli accampamenti si sono dimostrate il cuore del movimento che, oltre a rappresentare il simbolo dello slogan della protesta – “*no farmers, no food*” – hanno permesso che l'occupazione durasse per così tanti mesi, dando

karahparshad (cibo benedetto) a 50.000 persone al giorno, dalle 6 del mattino alle 23 della sera. “Qui tutto è *seva*” ha affermato un volontario²⁸ agli accampamenti²⁹.

È ovvio come la pratica religiosa favorisca un senso di appartenenza ad una comunità in cui ci sentiamo compresi e accettati. Ma la particolarità del *seva Sikh* risiede nell'essere una “pratica religiosa organizzata” (Ivi, p.17), piuttosto che una pratica privata di religiosità come la preghiera, dando ai suoi membri l'opportunità di interagire l'uno con l'altro, sviluppare e nutrire reti sociali.

Tale dialettica tra fede e pratica etica organizzata, oltre a mezzo fondamentale per auto-sostenersi come comunità contadina è diventata, all'interno della protesta, la base fondante anche per lo sviluppo di una militanza e partecipazione attiva da parte dei contadini *Sikh*. La loro intenzione e desiderio di integrare la fede e il culto con l'azione diretta, ha reso questa religione qualcosa di più di una pratica di un culto. Ad esempio, l'ethos *Sikh* di *Chardikala* (ottimismo crescente) unito al *seva*, interpretato sia nel suo uso concettuale (aiuto e servizio disinteressato, uguaglianza, umanità) sia nella traduzione pratica (*langar*, costruzione, aiuti economici, scuole, cliniche mediche) ci aiuta a ridefinire i contorni della militanza all'interno della protesta. L'attivismo contadino, praticato durante l'occupazione attraverso i principi del *seva*, proprio perché agito all'interno di una protesta, delinea una situazione in cui l'azione politica non trascende il religioso ma anzi lo incorpora, ne utilizza pratiche e credo definendo quello che Pio e Syed (2014) chiamano *Sacred activism*. Anche se il termine è dagli studiosi utilizzato in un differente contesto e con differenti obiettivi analitici, si inserisce molto bene nel presente discorso. Un attivismo che non può chiamarsi religioso perché non si pone l'obiettivo di rivendicare un credo, piuttosto una militanza politica, in questo caso contadina, che utilizza le pratiche e i principi etici della propria fede come strumenti utili a perseguire la lotta. Essi si chiedono, infatti: “E se il nostro attivismo fosse intriso di sacro?” (2014, p.1). Per attivismo sacro si riferiscono, ad un approccio in cui il servizio disinteressato (*seva*) si intreccia con una spinta pratica e pragmatica per trasformare il presente, il reale. Il termine riconosce la storia e la religione che domina in questa regione, il Punjab, e chiarisce la possibilità di un approccio militante differente da come tradizionalmente lo si intende. Non solo. Ciò può aiutarci a riconoscere la religiosità come elemento costitutivo delle rivolte rurali (anche del passato) (Guha 2002, 88) e come modalità fondamentale della coscienza contadina e non quale strumento per determinare il delirio, fanatismo o la loro presunta arretratezza, come implicitamente affermato nei resoconti storici di matrice colonialista (Ivi, pp. 88-96). La diversità di fede sotto forma di induismo, Islam, Buddismo, *Sikhismo* e altre religioni è parte integrante delle società indiane e hanno un ruolo importante nella vita quotidiana, nella cultura e

²⁸ <https://www.indiatimes.com/news/india/punjab-farmers-set-up-informal-school-for-slum-children-around-delhi-borders-529871.html>

²⁹ <https://www.indiatimes.com/news/india/punjab-farmers-set-up-informal-school-for-slum-children-around-delhi-borders-529871.html>

nella visione del mondo della maggior parte delle persone. Pertanto, ciò che è strettamente trattato o/e percepito come secolare in un contesto occidentale può non essere isolato dal sacro nel contesto indiano.

Le esperienze terrificanti del passato e i brutali attacchi da parte dello stato indiano alla comunità *Sikh* hanno fatto sì che l'attivismo divenisse per loro un requisito esistenziale (Luthra 2021).

Un attivismo, dunque, culturalmente determinato in cui religione, militanza e giustizia sociale e storia confluiscono in azioni, volte a sostenere le comunità contadine in lotta. Questo utilizzo di riferimenti culturali e religiosi all'interno della protesta e caratterizzanti la forma del loro attivismo è ciò che ha reso peculiare l'esperienza di lotta dei contadini a Delhi.

Un attivismo che incorpora pratiche e attinge a principi spirituali e di fede può dunque trovare spazio nel "regno" dei movimenti sociali con esiti illuminanti, come espresso dalla mobilitazione indiana.

Conclusioni

Il 19 novembre 2021, il primo ministro indiano Narendra Modi con un messaggio in diretta alla nazione ha annunciato il ritiro delle tre leggi agricole. Un comunicato accolto con grandi festeggiamenti in tutto il paese che ha posto fine alle occupazioni ma che ha lasciato molte incognite per varie motivazioni. Il timore è che dietro alla decisione di Modi ci siano logiche di propaganda elettorale, viste le imminenti elezioni in alcuni Stati del nord, zone da cui molti manifestanti provengono.

Nell'articolo, oltre a delineare le ragioni della nascita di un così ampio movimento sociale contadino – inasprimento del clima repressivo portato avanti dalla politica *hindutva* del BJP, tre leggi e profonda crisi agraria – si è tentato di illustrare come le forme di mobilitazione e le azioni collettive (Boni, Koenler, and Rossi 2020) culturalmente orientate, siano state il cuore del costituirsi di una identità militante contadina trasversale rispetto a distinzioni di classe, casta e genere.

I *panchayat* sono i luoghi dove si sono discussi i termini della protesta, coordinati i passi delle future azioni, dove si è garantito l'invio di mezzi di sussistenza e un ricambio di contadini nei luoghi dell'occupazione a Delhi, dove il loro potere "ancestrale", radicato nei villaggi del nord, ha permesso l'instaurarsi di un sentimento di "corporativismo" allargato a tutta la comunità contadina. Sono inoltre l'espressione del più ampio potere politico che questi *clan*, i *Jat*, hanno negli Stati dell'UP e Haryana e nei rapporti di forza con il governo e che hanno probabilmente determinato il ritiro delle leggi.

Si sono poi analizzate tutte quelle pratiche e simbologie messe in atto dalla comunità *Sikh* fondate, appunto sul *Sikhismo*. Nel farlo, si è tentato di capire come queste abbiano reso possibile non solo la permanenza e la sopravvivenza dei

contadini all'interno delle occupazioni grazie ai *langar*, le scuole ecc. ma, come le più ampie forme del pensiero *Sikh* (*seva*, giustizia, coraggio, uguaglianza, determinazione), applicate ad un agire politicamente orientato possano essere lette e analizzate come una forma di "attivismo sacro", una definizione che stimola ad interrogarci sugli immaginari e le pratiche che animano i movimenti sociali contemporanei indiani.

Mentre per il governo il richiamo alla storia, alle tradizioni e alle identità religiose è stato utilizzato per delegittimare e screditare la *Kisan Morcha* (khalistani, anti-nazionali) i contadini hanno utilizzato le memorie di lotte per immaginare sé stessi in costante dialogo con idealizzazioni a movimenti del passato, una proiezione potente che getta le basi per quell' "immaginario del possibile" che stimola il bisogno di sentirsi coinvolti, alimentando così la propria determinazione, coraggio e gli ideali di rivoluzione e lotta: "Esistiamo e siamo molto determinati" è uno degli slogan apparsi. Memorie che pongono in essere anche la possibilità di ripristinare uno "stato di belligeranza" con il potere e che possono dispiegarsi come potenti dispositivi per sentirsi coinvolti in un progetto comune di lotta quasi "mitico", spiegando anche la consapevolezza che permea lo slogan del movimento "andremo via di qui vincitori o morti". Un presagire le sorti della protesta, il ritiro delle leggi, ma con un pesante carico di "martiri".

Queste particolari forme di agire caratterizzanti il movimento contadino provengono da quei mondi culturali che costituiscono la vita delle loro differenti comunità. Questo ci fa riflettere sull'importanza di un agire militante che si innesti su simboli, pratiche e riferimenti culturali del proprio vissuto. L'utilizzo di tali simboli, proprio perchè segni riconoscibili, aiutano gli attori a orientarsi nel mondo circostante e agire di conseguenza (Causi 2005, p.127) e perchè no, "rompere" con più forza con l'esistente.

Gli spazi di rivendicazione come l'occupazione a Delhi aprono la possibilità di immaginare una configurazione diversa della vita pubblica indiana, un *continuum* ai quotidiani atti di cura dei villaggi. Chiunque abbia avuto modo di visitare i campi, visionare foto, video dai siti occupati di *Tikri*, *Singhu* e *Ghazipur* è rimasto sicuramente sopraffatto dalla "vivibilità" di questi spazi, dalla pura vitalità e dalla sperimentazione di forme di compresenza e appartenenza personale, sociale e politica. Luoghi in cui attuare una contro narrazione a quell'atomismo che domina le società contemporanee e sempre più spesso i movimenti a colpi di "like". Occupare un luogo significa viverlo, attraversarlo a stretto contatto con, spesso, una moltitudine di personalità anche distinte. È uno spazio ideale per il formarsi di identità militanti in quanto fucine di laboratori di azione diretta, di consapevolezza politica, in cui poter essere immersi in maniera "olistica" in forme di mutuo soccorso, apprendimento informale su argomenti politico/economici e/o storie di resistenza dal basso. La consapevolezza politica nasce anche e soprattutto in questi luoghi, dove le occasioni di convivialità si sommano ai momenti di confronto durante gruppi di studio o

riunioni, dibattiti nel palco centrale. Relegati quotidianamente alla sopravvivenza nei loro villaggi, i contadini hanno trovato in questi luoghi una comunità con cui sentire di potersi unire per essere incisivi e direzionare il proprio futuro.

L'agire dei manifestanti ci mostra che la politica divisiva che il BJP sta portando avanti nel paese può essere messa a tacere. La maniera in cui gruppi storicamente divisi, perché dominati o dominatori, sono riusciti a fare in termini di alleanza è brillante. Si sono accorti che solo unendosi avrebbero potuto incidere e far sentire la loro voce, e lo hanno fatto perché sanno che è una "battaglia per la sopravvivenza". La protesta è stato come un "risveglio" di quella identità *kisan* (Kumar 2021) da anni assopita e frammentata. Tutto ciò è la vera forza della *Kisan Andolan*, e cioè "il sovvertimento della costruzione populista" (Chakravarty 2021) e lo hanno posto in essere propagando a gran voce una "rinnovata fratellanza contadina", una *Kisan bhaichara*.

La lotta contadina indiana è divenuta un modello da seguire e può insegnarci molto, come sostiene anche il linguista Noam Chomsky, in un discorso a sostegno dei contadini indiani:

«Because they're doing the right thing with the courage and integrity for the benefit of [...] the entire world who needs this model of struggle to carry out the same kinds of actions in their own circumstances [...] they should be proud of what they're doing and I think this movement is a beacon of light for the world in dark times»³⁰.

La protesta indiana ci suggerisce che nel perseguire e affermare i propri diritti si necessita la partecipazione di ampi settori della popolazione e questo significa trovare modelli di convivenza anche all'interno dei movimenti sociali. Ci insegna che lottare non solo è possibile ma necessario a patto di ricreare quel senso collettivo e comunitario che sempre più si sta infrangendo, colpa quell'atomismo che distrugge la possibilità di unirsi contro un sistema che cerca, oltre che di isolarci e impoverirci (economicamente e culturalmente), dividerci.

Come ampiamente descritto, la cultura ma anche la religione, intesi come segni tangibili del nostro peculiare modo di pensare, credere, agire e immaginare è ciò che ha contraddistinto il panorama movimentista indiano. Alla volontà di erodere la agro-culture e le identità contadine (saperi, competenze, sussistenza), il movimento non poteva far altro che rispondere con le stesse "armi": utilizzando quella stessa cultura per agire, "nutrirsi" e unirsi contro la minaccia alla de-contadinizzazione. I contadini indiani sanno bene che la terra non è un semplice elemento economico e che la competitività non è il solo motore che muove le società a scapito dalla solidarietà (Pérez-Vitoria 2012).

³⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=cB79IEuyfx4>

Bibliografia

Asher, Catherine B., and Cynthia Talbot. 2006. "India before Europe." *Cambridge, UK: Cambridge University Press*

Augé, Marc. 2009. Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità. *Elèuthera*

Baviskar, Amita, and Michael Levien. 2021. "Farmers' Protests in India: Introduction to the JPS Forum." *The Journal of Peasant Studies*. <https://doi.org/10.1080/03066150.2021.1998002>

Bellucci, Laura. 2020. "Aspirare Al Cambiamento. Il Suicidio Dei Contadini in India Tra Resistenze e Adattamenti. Una Etnografia Nei Villaggi Rurali Di Wardha." *CAHIERS Di Scienze Sociali* 13: 76-94

Boni, S., A. Koenler, and A. Rossi. 2020. *Etnografie Militanti. Prospettive e Dilemmi*. Maltemi

Byres, T. J. 1988. "Charan Singh, 1902–87: An Assessment,." *The Journal of Peasant Studies*, 15:2: 139-89

Causi, L. Li. 2005. *Uomo e Potere. Una Introduzione All'antropologia Politica*. Edited by Carrocci

Chacko, Priya. 2018. "The Right Turn in India: Authoritarianism, Populism and Neoliberalisation." *Journal of Contemporary Asia*. <https://doi.org/10.1080/00472336.2018.1446546>

Chakravarty, Udepta. 2021. "Political Meaning and Significance of the Farmer ' s Protests in India." *Public Seminar* 26 gennaio: 1-8

Guha, Ranajit. 2002. "La Prosa Della Contro-Insurrezione." In *Subaltern Studies. Modernità e (Post)Colonialismo*, 43-102. ombre corte

Hasan, Zoya. 1989. "Self-Serving Guardians: Formation and Strategy of the Bhartiya Kisan Union." *Economic and Political Weekly*

Ingole, Anagha. 2021. *Caste Panchayats and Caste Politics in India*. Edited by Palgrave Macmillan

Jodhka, Surinder S. 2021. "Why Are the Farmers of Punjab Protesting?" *Journal of Peasant Studies*. <https://doi.org/10.1080/03066150.2021.1990047>

- Kaul, Nitasha. 2017. "Rise of the Political Right in India: Hindutva-Development Mix, Modi Myth, and Dualities." *Journal of Labor and Society*. <https://doi.org/10.1111/wusa.12318>
- Kaur, Jasleen, and Harinder Singh. 2021. "Sikh Spiritual-Political Dynamics in the Farmers ' Movement." *Berkley Forum*, 1-5
- Kumar, Satendra. 2021. "Class, Caste and Agrarian Change: The Making of Farmers' Protests." *Journal of Peasant Studies*. <https://doi.org/10.1080/03066150.2021.1990046>
- Luthra, Sangeeta Kaur. 2021. "Remembering Guru Nanak: Articulations of Faith and Ethics by Sikh Activists in Post 9/11 America." *Religions*. <https://doi.org/10.3390/re112020113>
- Malhotra, Anshu. 2021. "Kisan Morcha : History, Identity, Politics." *Berkley Forum*, no. December 2020: 1-5
- Nippoldt, L. 2018. "Transformed through Seva: Personal and Community Experiences of Sikh Service." *In Sikholars Conference, Stanford, CA, USA* February.
- Pérez-Vitoria, Silvia. 2012. "I Contadini Come Novità." *Lo Straniero* 141
- Pio, Edwina, and Jawad Syed. 2014. "Sacred Activism through Seva and Khidmat: Contextualising Management and Organisations in South Asia." *Journal of Management and Organization*, pp. 572–586. <https://doi.org/10.1017/jmo.2014.58>
- Ram, Ronki. 2020. "Agrarian Resistance in Punjab : Contextualising Farmer Protests at the Gates of Delhi in a Historical Perspective." *Journal of Sikh & Punjab Studies, Special Issue on Farmers' Agitation* VOLUME 29: 11-68, Shinder S. Thandi Editor
- Ramakumar, R. 2017. "Jats, Khaps and Riots: Communal Politics and the Bharatiya Kisan Union in Northern India." *Journal of Agrarian Change*. <https://doi.org/10.1111/joac.12146>
- Sethi, Aarti. 2021. "One Year Later Reflections on the Farmers' Protest in India." *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. <https://doi.org/10.1086/716931>
- Singh, Simran Jeet. 2021. "Indian Farmer Protests Are Animated by Sikh Faith, Punjabi History of Fighting Injustice." *Berkley Forum* marzo: 1-4
- Yadav, Bhupendra. 2009. "Khap Panchayats: Stealing Freedom?" *Economic and Political Weekly*.

Farming money in Nakuru County: small farmers and the meaning of the market in the western part of Kenya

Michele Filippo Fontefrancesco - Dauro Mattia Zocchi

Abstract

What is the market for small farmers in Kenya? What does farming mean for them? These are the key questions that move the article that investigate the process of market integration of small farming, and the strategies, meaning, and aspirations that farmers associate to their activities. Based on the ethnographic fieldwork conducted in Nakuru County between 2018 and 2020, the article discusses how small farmers relate with their cultivated land and the market in their everyday life, appreciating the material conditions and the hierarchy of values that inform particular choices. In that way, it points out the small farmers household economy is enmeshed within the market and shows the centrality of money and cash flow as interpretative category used by the farmers to justify their farming practices and strategies.

Keywords: markets, farming, cash-crops, market integration, Kenya, Eastern Africa

Introduction

In front of us, a man in his late thirties is walking on the street down the hill. He is a *mkulima* [pl. *wakulima*], a small farmer, living in a hamlet about ten kilometres north of Gilgil, a small town located in the centre of the Nakuru County, Kenya. He is walking at a fast pace, despite the huge bag is carrying on his back. There should be about fifty kilos of potatoes he grew at home and he is taking to the city, to sell it along the road, as he uses to do every time, he has some crops ripe. He also carries a couple of buckets, tided to the bag. *“Do you want a bucket? Few shillings! They are good, sir”*. He greets us.

Moving across Nakuru County, on the side of the main roads, in towns or rural villages, it is common to meet people, young and old, selling fresh vegetables and fruits. They are mostly women, and can be alone, but often, cluster together, creating small, makeshift markets. They display the products on rudimental stalls of wood and scrap metals, or, even more commonly, on blankets laying on the ground. They are commonly *wakulima* who produce the food they sell, although some items are bought from neighbours or from the market to complete the display. Despite the number of peddlers, the array of products on sale is limited to few kinds: cabbage, tomatoes, onions, leafy vegetables (e.g. collard green, African nightshade, amaranth), fruit (e.g. mango, papaya, citruses), and starchy foods (e.g. maize, plantain, sweet potato), sometimes even poultries, eggs and freshwater fishes.



Photo 1: Maasai pedlar at Gilgil market (©Michele F: Fontefrancesco, 2019)

This form of small trade is a key aspect of the vibrant Kenyan food retail market; a sector that has yearly grown of over 10% in the past decade (Malinda 2019). Propelled by the rise in food demand by the domestic population and the expanding economic possibilities of the urban, middle class, the sector has developed according to urbanization. In the cities, it develops in a foodscape that juxtaposes supermarkets and malls with open-air food markets and small shops; in the rural areas, open-air markets, which animate the villages, are the main places of exchange. Pedlars are, however, a ubiquitous presence across the country; they can be found mostly around the marketplaces and along the main roads. To reach a good spot where to sell the products, people can walk or travels with *matatu* cabs or *boda*

boda motorcycle taxis for hours carrying with them their products and all they need to best display the goods: buckets, pots, or blankets to lay on the ground. They operate from early morning till evening, offering to passers-by the opportunity of a quick and cheap purchase without the confusion of long queues or the rush of open-air markets and supermarkets. Their products meet the immediate needs of the customers, i.e. the one for a quick bite such as corn on the cob and *samosa* (fried pastry stuffed with meat and/or vegetables) or to buy some fresh vegetables before coming home from work. To do so, the hawkers appear to have mastered the art of chasing and enticing *matatu* cab drivers, motorists, and their passengers, for selling their products. All these activities and demonstration of entrepreneurship is driven by one goal: raise money and “*push the week*” for their families. To put it as explained by one of the hawkers we met during the research, a woman in her forties: “*I sell what I grow in my garden. I come here every morning and sell my stuff. I need to raise some money for my family. Here the profit margins are little, but we have customers in droves*”.



Photo 2: Kinare market: an example of wholesale and retail *wakulima* market. (©Michele F. Fontefrancesco, 2019)

These markets on the side of the road are another face of small farming in Kenya, the subsector that occupies thousands of people working in agriculture (Borrelli and Ndakidemi 2020). In his account of the trading practices of *wakulima* traders in Dar es Salam, Wegerif (2018) provides insight into the complex reality of small farmers of Tanzania that can be extended also to other

countries of Eastern Africa, including Kenya. In his analysis, he points out how *wakulima* in their combination of rural farming and urban trading provides a solid interconnection between the urban centres and the nearby rural settlements. The contribution, however, raises also questions concerning the meanings and values and worldviews that underpin such economic activity and binds together small-scale farming with the market economy. Small farmers and rural peripheries have been often seen as a place of cultural alterity, a human space outside and in opposition to the logic of market economy (Gudeman 2008). Considering the constant advancement of the agricultural frontiers, the limit of this approach appears to be evident (Hakizimana, et al. 2017) and new questions concerning the process of grassroots semantification of the market in the rural communities arise.

In the face of these questions, we aimed to investigate how *wakulima* relates with their cultivated land and the market in their everyday life, appreciating the material conditions and the hierarchy of values that inform particular choices. In that way, we wanted to step away from the markets, tracing back the products and moving up to the places where they are cultivated, among the *wakulima* and in their rural plots. In so doing we conducted fieldwork in the Nakuru County between 2018 and 2020, as a part of the wider research project “Sustainable Agrifood Systems Strategies” financed by the Italian Ministry of University and Research.

The field of research

Nakuru County is a fast-growing region in the central portion of the Rift Valley that is experiencing strong urbanization and industrial development. Despite this trajectory, most of the population still live in the countryside and the economy lays largely on agriculture, in particular horticulture and floriculture, thanks to the presence of fertile soils of volcanic origin, stable rainfall, availability of labour force and the presence of local and national markets able to absorb agricultural commodities (Ogeto, et al. 2013).

The agricultural landscape of the county is characterized by the presence of producers operating on different scales (Foeken 2006). On the side of the Nakuru-Nairobi highway and other main roads of the County, one can see expanses of land covered by wild shrubs and trees where wild animals and small scale shepherds coexist with large plots of land cultivated on an industrial scale. Moving farther into the rural areas, or closer to the cities, smaller agricultural plots become more frequent. Generally just a few acres wide, these plots are worked by the *wakulima* (Borrelli and Ndakidemi 2020) They are mostly women; the very women one can meet selling their crops in the streets of the country.

Since the 1990s, with a rise of the monetary needs of the families, while men started migrating from the countryside to the cities to find more remunerative jobs,

sending remittances home, women have become entrepreneurial actors, recognized by the communities, in charge of the entire management of the family property, providing food, shelter, and education to the other members of the family unit (2002). They have been increasingly involved in activities historically carried out by men, such as cattle breeding and trade, and become social and economic brokers in a composite household's economy based on small-scale agriculture and livestock rearing.

Fieldwork involved market analysis and ethnographic observation to explore the organization and functioning of commercial practice as well as the motivations that led the economic actors to participate in the markets. The research expanded tracing the food supply chain up to reaching the original production farms located in the districts, around the cities of Molo, Nakuru, Gilgil and Naivasha. In particular, it involved 43 in-depth interviews with women farmers, whose age ranges from the mid-twenties to the late fifties, to highlight the motivations that lead the agricultural and market practices in which they are involved.

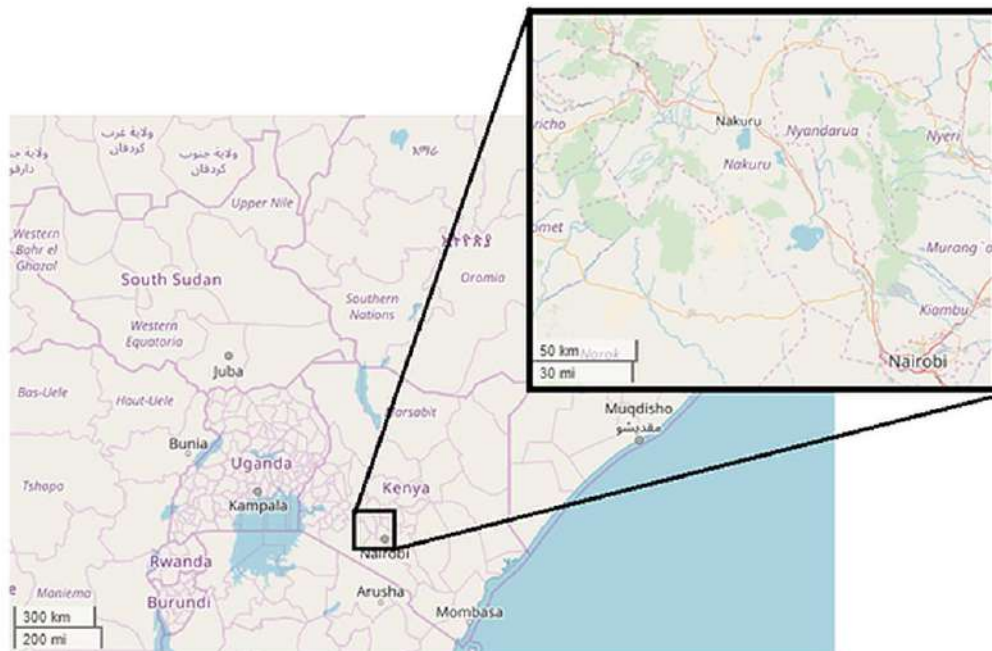


Fig 1. Localization of Nakuru County (@Michele F. Fontefrancesco, 2020 based on openstreetmap cartography)

Small farming in Nakuru County

Among the *wakulima*, livestock and crops are not primarily produced for feeding the families, but rather to be traded to raise money for covering the main family expenses (such as school fees, medical treatments, and fuel), and to expand the household. A language of money permeates the description of everyday life: money that comes with the remittances; money that goes with the school fees; money that is expected to get from selling the crops; money that has to be invested for the cultivation, rent, and acquisition of new land. Far from expressing an alternative set of values and practices, the *wakulima* household economy is based on the market and aimed at coping with the many monetary needs of the families. In this everyday struggle, the plots appeared the main economic asset to cope with the family's needs. The plots are worked accordingly to rain-fed mixed farming that combines agriculture and animal husbandry, using limited agricultural inputs such as chemicals and fertilizers. Local farmers cultivate a limited array of crops, mainly horticultural products, cereals, and fruits predominantly for the local and national markets. Despite during our interviews farmers showed a substantial knowledge concerning over forty crop species they could cultivate, they pointed out they used almost entirely their plots for the production of just eight crops: maize, beans, potatoes, collard greens, peas, black nightshade, cabbage, and spinach. Although Kamau et al. (2012) suggest labour in small scale farming is often allocated to those cultivations directly used also as food by the families, in the Nakuru County it seems that the selection and allocation of work are based on a precise strategy aimed to favour the cash crops. To imagine household farming as a distinct sphere of activity is a misleading temptation for the anthropologists (Hakizimana, et al. 2017). The *wakulima* household's economy does not exist outside the market sphere of exchange but it is enmeshed inside it. Within this specific regime of knowledge and practices, the very meaning of the cultivated plots is framed as part of a monetarized imaginary in which crops are selected and farmed based on the expectation of profit and the supposed demand from urban customers. Cabbages, potatoes, or spinach, thus, are not just food but means through which *wakulima*'s expectations are realized. Expectations are often embedded in the everyday and related to the concrete needs such as payment of school fees, purchase of agricultural inputs, rent of stalls and workstations in the urban markets, payment of rent and other domestic expenses, purchase of foodstuffs, and paying the *chama* (table-banking) fees. Farming, thus, becomes an act of extraction from the field. As we were told: "*In our field, we grow our money*".



Photo 3: Periurban settlement, outskirts of Molo. (©Michele F. Fontefrancesco, 2020)

Layers of market integration

Kenya is a diverse country, with over forty indigenous groups (Sobania 2003). The same is true for and Nakuru County, whose *ethnoscape* historically dominated by Kikuyu, Maasai communities, originating from the region, counts the conspicuous presence of other ethnic groups, such as Kalenjin, Luhya, Luo, Kamba. In such a diverse context, the markets have developed into places where all the people despite their background look for common, fresh ingredients, such as potatoes, onions, tomatoes, cabbage, and carrots. For more specific products, such as fermented vegetable, or camel milk, they rely on other networks, mostly informal: orders are made to relatives or trusted people who live in other provinces, and the items are transported to their home by bus or *matatu* or *boda-boda* taxi while the payment is arranged via the M-Pesa service (money transfer via mobile phone) (Fontefrancesco, et al. 2020).

Analysing small scale farming means to interrogate different layers of market integration since farming is mainly conducted for profit, not for direct subsistence. Seeking to expand the profit, agricultural production is intensified (2017) by restricting the portion of land destined to home-consumption as the largest part is left for cash crops for the market. Within this context, *wakulima* select their crops, intensifying the cultivation of those few ones they expect to have more probability to sell, as they are at the base of the diet of most the Kenyan ethnic groups, and the ones that have a longer shelf life.



Photo 4: Example of *wakulima* vegetable garden near Molo. (©Dauro M. Zocchi, 2020)

Sales are arranged through two concurrent strategies. Most of the *wakulima* sell to middlemen (generally men), locally called *walanguzi*, coming from the urban centres that collect from each family their crops. They guarantee the sale of the harvest, although at the cost of a price often lower than the expectations of the farmers. Fortunately enough, several middlemen can trade in the same village, and the competition among middlemen provides the opportunity to the farmers to get better prices. Alternatively to the middlemen, *wakulima* can decide to sell directly on the market, paddling their crops along the main roads of the country or in the cities.

This choice presents better profit, but it requires larger monetary investments to cover the transportation costs and the time away from the fields and the family. Due to these barriers, the more fragile families, in particular those living farther from the urban areas, cannot pursue this strategy (Omiti, et al. 2009) and find themselves virtually obliged to deal with the middlemen.



Photo 5: Periurban settlement, outskirts of Molo. (©Michele F. Fontefrancesco, 2020)

All the trading is made a few days from the harvest. The limited possibility of storing as well as processing the crops in more durable and value-added products make the crops very fragile commodities, leaving the *wakulima* short of options. Crop perishability is an element that further enmeshes the household economy into the market. While televisions, stereos, and cell-phones are equipment largely common in the *wakulima* houses, fridges are rarely found outside the shops and restaurants, and even there most of the time they are switched off and used as cupboards or rack, due to irregular provision and the high cost of electricity. Considering the local climate, ripe vegetables and fruits can last just a few days without refrigeration, especially during the dry season. Despite it, fruits and vegetables (with the only exception of pulses and cereals use also dried) are generally consumed fresh. Even in the countryside, people buy such foodstuff (e.g. cabbages, tomatoes, bananas, oranges, black nightshade, rice, spinach, amaranth leaves, collard greens, and spider plant leaves) in the market and from the kiosks. They purchase the food they do not grow as well as the very crops they cultivate in their garden, especially during the dry season when the fresh vegetables are very expensive due to the scarce availability.

This choice is motivated on the one hand, as we have seen by the need to sell the crops in bulk when harvested to maximize the family income, but also by the limited possibility of preserving the crops once collected for later consumption. While preservation techniques, such as smoking, fermenting, and drying are limited to particular ethnic groups (Barstow and Zocchi 2018), access to the market provides a viable solution to meet the needs. In fact, on the market one can find fresh vegetables and fruits, even out of season, produced across Kenya and Eastern Africa. In this respect, the market appears to be a fundamental place on which the households, as well as the foodways of the local people, lay.

Conclusion

We opened the paper with the vivid images of *wakulima*-hawkers stopping bystanders to sell their food products and moved back to the fields where the vegetables and fruits are produced. This ethnographic journey was motivated by the attempt to better understand how the connection between the market and small-scale agriculture was created and negotiated.

The lives of the *wakulima* point out clearly how porous the border that divides, not just the rural and the urban, as Wegerif (2018) suggested, but the household economy of the farmers and market is. The *wakulima* household economy is enmeshed within the market, while the farmers advance their life in an everyday dimension made of money, paid services, and market exchanges.

The market is the main mean and opportunity they have to satisfy their expectations and a resource to meet the needs of their household. Our research is an ethnography of economic integration that is expressed by the farming activities of the *wakulima* and their knowledge of the market, and its trends. Integration is expressed by the very standardization and reduction of diversity of crops in the fields, which respond to the need of intensifying production and maximizing profit given the limits imposed by the scarce possibility of storing and preserving the harvest as well as to the low value of the agricultural products. Integration culminates in the very decision of direct trading the crops, at least a part of it, describing an example of grassroots entrepreneurship that testifies the same logic that drives all the other farming activities.

Thus, from a theoretical perspective, this article offers insight into the phenomenon of economic integration that has shaped rural communities' livelihoods in Kenya. However, under a more applied perspective, it recommends looking at the possible price of the integration. While economic integration and the intensification of market participation by *wakulima* can provide opportunities and resources for improving the quality of life of their families, the urge for cash speaks about the rising needs of the families and the concrete difficulties to stay at pace with this rise.

Left alone, the only strategy *wakulima* can follow is the one of agricultural intensification and further market integration, but the signs of failure of this approach are already visible both in terms of overutilization of the land and food security (Borrelli and Ndakidemi 2020). In this respect, the research suggests the need for new individual and collective strategies not for detaching the *wakulima* from the market, but rather to reduce their needs of liquidity for accessing crucial services such as education and health and add value to products at the farm-gate level.

Bibliography

Barstow, Charles, and Dauro Mattia Zocchi, eds.
2018 Kenya. Food, knowledge and history of the gastronomic heritage. Bra: Slow Food Editore

Borrelli, Nunzia, and Patrick Ndakidemi, eds.
2020 Small farmers for a food system transition: Evidences from Kenya and Tanzania. Milan: Ledizioni

Foeken, Dick
2006 "To subsidise my income": Urban farming in an East-African town. Leiden: Brill

Fontefrancesco, Michele Filippo, Dauro Mattia Zocchi, and Paolo Corvo
2020 Quanto la multiculturalità appiattisce l'offerta. Dinamiche culturali e sviluppo merceologico alimentare nei mercati della contea di Nakuru, Kenya. *Dada Rivista di Antropologia post-globale*, 10(NS. 1):129-156

Francis, Elizabeth
2002 Gender, migration and multiple livelihoods: Cases from Eastern and Southern Africa. *Journal of Developing Studies*, 38 (5):167-190

Gudeman, Stephen F.
2008 Economy's tension : the dialectics of community and market. New York: Berghahn

Hakizimana, Cyriaque, et al.
2017 Land and agricultural commercialisation in Meru County, Kenya: evidence from three models. *The Journal of Peasant Studies*, 44 (3):555-573

Kamau, Mercy W. , et al.

2012 Determinants of labour mobility within smallholder farms in western Kenya and implications for labour use efficiency. *African Journal of Agricultural Research*, 7 (23):3375-3384

Malinda, Catherine

2019 Kenya - Agriculture. Export.Gov.

Musyimi, Scholastica Leah

2017 Agricultural market Integration in Kenya: Impact of transaction costs on regional maize markets. Weikersheim: Margraf Publishers

Ogeto, Robert M. , et al.

2013 Sorghum production for food security: A socioeconomic analysis of sorghum production in Nakuru County, Kenya. *African Journal of Agricultural Research*, 8 (47):6055-6067

Omiti, John, et al.

2009 Factors influencing the intensity of market participation by smallholder farmers: A case study of rural and peri-urban areas of Kenya. *Afjare*, 3(1):57-82

Sobania, Neal

2003 Culture and customs of Kenya. Westport, CT; London: Greenwood Press

Wegerif, Marc C.A

2018 An ethnographic exploration of food and the city. *Anthropology Today*, 34 (5):16-19

Neo-ruralismo agricolo, nutrizionismo, foraging e resistenze culturali nelle Alpi e negli Appennini: due *case study* etnografici a confronto

Lia Giancristofaro - Marta Villa

Neo-ruralism, nutritionism, foraging and cultural resistances in Alps and Apennines: two ethnographic case studies compared

Abstract

The article analyses the complex relationship between city and surrounding territory: suburban agricultural sector and spontaneous collection and cultivation of traditional essences have almost disappeared from the food context. The citizens search for a healthier lifestyle, but they don't accept to remember intangible heritages related to the research and consumption of specific food and agricultural varieties which in their perception belong to a past of poverty. In some rural areas of Trentino Alto Adige/Südtirol and in some urban areas of Abruzzo cultural resistances and new-rural interests coexist about the agricultural sector that influence food domestication of families. At the same time new agricultural and food trend are born: if these are practiced superficially and without knowledge of traditional community heritage, they still bring to serious problems. The two case study compared can add a piece to new research season related to these connection between territories and people.

Keywords: agricultural traditional heritage, foraging, connection territory-people, spontaneous collection, health

1. Oltre la nostalgia delle tradizioni contadine: per un'antropologia attenta agli spazi vitali d'oggi

Per antonomasia la “stagione operosa” della demo-etno-antropologia italiana coincide con il cambiamento culturale del boom economico del Secondo dopoguerra¹. I demologi, lasciatisi alle spalle l'emarginazione subita in epoca fascista, rinnovarono radicalmente il loro metodo d'indagine sul folklore grazie alla pubblicazione delle preziose teorie di Gramsci che, riflettendo sulle basi materiali della storia, cercavano di comprendere le dinamiche culturali nella chiave più ampia del conflitto politico. Grazie all'interpretazione marxiana, Gramsci aveva potuto superare la visione degli evolucionisti, ipotizzando che tra le due diverse concezioni del mondo, quella del ceto egemone e quella del ceto subalterno, si sviluppasse un antagonismo dinamico, con zone di osmosi e di frizione, nelle quali i modelli folklorici assumono significati

¹ Il saggio è stato progettato dalle due autrici. Tuttavia, la responsabilità delle diverse parti del lavoro è specificata come segue: Marta Villa paragrafi 2, 3, 4 e 5; Lia Giancristofaro, paragrafi 1, 6 e 7.

diversi rispetto a quelli che hanno nei contesti culturali che li hanno prodotti. Il folklore cessava di essere visto come un mero prodotto del mondo subalterno per diventare, dunque, un fenomeno politico², gravido di significati complessi e mutevoli nella dialettica sociale³.

Lo studio del folklore, a livello accademico, veniva ancora chiamato *Storia delle tradizioni popolari* (l'attuale dicitura della "demo-etno-antropologia" e il relativo acronimo DEA risalgono agli anni Novanta), ma sollecitava nuove ricerche empiriche. La vita collettiva diventava sempre più complessa ed eterodiretta, e la tecnologia spingeva a superare la necessità di «scendere a patti con la materia e con lo spazio»⁴ come avevano fatto le culture precedenti. La cultura di massa, peraltro, non esitava a sfruttare le nostalgie e gli scompensi espressi dal nuovo ceto medio, dirigendo verso questo tipo inedito di consumatore le nuove campagne commerciali dei *biscotti genuini della nonna*, del *minestrone dell'orto* e di tutti gli altri prodotti industriali falsamente veicolanti una domesticità rurale⁵.

La fertile stagione della documentazione demo-etno-antropologica in quegli anni indicava una strada idonea a dare un senso collettivo e profondo al patrimonio di saperi rurali che, attraverso l'osservazione e il censimento, veniva riconosciuto e valorizzato, ovvero la possibile realizzazione di piccole economie sostenibili e a misura di persona. Anche tra gli antropologi si sviluppano, così, forme di ruralismo: un'ideologia che vede le pratiche agricole tradizionali e sostenibili come base ideale dell'economia e dei rapporti tra le persone. Queste idee, in seguito, trovarono spazio in seno alle elaborazioni educative dell'UNESCO che, grazie al confronto interdisciplinare tra gli studiosi, costruirono il concetto di Patrimonio Culturale Intangibile. Il patrimonio intangibile non corrisponde ai beni demo-etno-antropologici, perché li oltrepassa in una visione ampia sostenibile delle culture locali, nel rispetto dei diritti umani e della sostenibilità ambientale. Il patrimonio intangibile è quel sapere orale che non coincide con ciò che è fedele al passato, bensì configura qualcosa che può essere riconosciuto solo adottando la nozione di educazione viva quale chiave di identificazione dei modi locali di produrre, consumare e socializzare.

Dopo la stagione d'oro degli anni Sessanta e Settanta, materializzatasi nella museografia demo-etno-antropologica e nella realizzazione di centinaia di piccoli musei delle tradizioni contadine, le grandi campagne etnografiche si sono bruscamente interrotte e sono state seguite solo dagli esperimenti di documentazione di antropologia visuale e dalle campagne archivistiche di quella nuova categoria patrimoniale che è il bene culturale demo-etno-antropologico. Le campagne archivistiche hanno realizzato atlanti demologici regionali o transfrontalieri che

² Gramsci 1966, pp. 215-221.

³ Cirese 1973, 1976; Dei 2011, pp. 501-518.

⁴ Leroi-Gourhan 1977, p. 298.

⁵ Lombardi Satriani 1973.

hanno impatti più o meno fruttuosi presso la popolazione locale. Le tradizioni documentate e inventariate necessitano di un'adeguata storicizzazione e una ridiscussione pubblica per sviluppare una consapevolezza intorno ai temi del cambiamento culturale. Del resto, la dimensione implicita ed intima della tradizione viene nascosta, ai suoi stessi portatori, dalla sua natura di cornice culturale⁶. Al contrario, uno sguardo esterno ed attento può cogliere e rappresentare efficacemente gli aspetti anonimi, spontanei e sostenibili che quotidianamente trasmettono e rinnovano la creatività locale.

Ogni volta che gli antropologi culturali fanno etnografia, inevitabilmente assumono il compito di ripensare i problemi di base, dunque, interrogano le loro principali categorie analitiche. Per restituire l'osservazione partecipante di cui diamo conto nel seguente saggio, ad esempio, possiamo separare il termine di "cultura alimentare" da quello di "tradizione rurale", e distinguere il concetto di "ruralismo" da quello di "sostenibilità", o anche da quello di "patrimonio culturale". L'uso che faremo del vocabolario demo-etno-antropologico delimiterà il nostro saggio e indicherà la strada a nuovi programmi di ricerca. Del resto, le ipotesi problematiche e le generalizzazioni si nascondono dentro le parole e dentro l'uso che facciamo di esse, ed è compito degli studiosi procedere attraverso un processo di verità provvisoria e negoziata.

Nel presente saggio, oltre a fornire i risultati etnografici dell'osservazione partecipante che abbiamo svolto tra Alpi e Appennino Centrale, riflettiamo indirettamente anche su alcuni termini caratterizzanti le scienze demo-etno-antropologiche italiane, e cerchiamo di riformularli per adattarli alle mutate circostanze e all'aumentata conoscenza che nel frattempo è sopravvenuta. Né il concetto di "ruralismo", né quello di "tradizione contadina" riescono a catturare gli importanti sviluppi del tempo presente: è dunque necessario trovare una nuova serie di "parole chiave" che possono trasformare le ipotesi in problemi e concetti. Per una serie di ragioni potrebbe dunque essere il momento di allontanarsi dalle categorie "tradizionali" delle scienze demo-etno-antropologiche italiane, e assumere una valutazione più radicale di come il mondo è sempre più interconnesso e rivolto verso il futuro. Ma ci sono limiti reali nella nostra possibilità di "scuotere" la nostra disciplina: infatti, la rivalutazione e il vaglio dei termini e dei concetti raramente mettono in discussione le strutture tassonomiche che sono alla base del nostro stesso vocabolario. Dunque, nel presente saggio possiamo mettere in discussione il contenuto di alcuni termini, ma non i modelli concettuali sottostanti che mettono in relazione questi termini tra loro. Per usare una semplice metafora, apriamo le scatole concettuali e guardiamo cosa c'è dentro in modo da decidere se la parola è adeguata a descrivere il fenomeno culturale, senza mai guardare le relazioni tra le scatole stesse, insomma tra i concetti. Come vedremo nelle conclusioni, ci sono ottime ragioni per

⁶ Bausinger 2005; Clemente 2013, p. 202.

pensare che i cambiamenti radicali che vediamo nel mondo contemporaneo siano cambiamenti delle stanze, cioè delle relazioni, non dei concetti. Ciò che stiamo osservando è un cambiamento del nostro universo analitico.

Oggi, come si desume dalle interviste riportate nelle pagine seguenti, le decisioni quotidiane delle famiglie rurali sono influenzate dalla TV satellitare e dalle politiche di welfare, dalle affiliazioni con i movimenti, con altre famiglie e altre comunità della cosiddetta “società civile”. Per seguire questi fenomeni culturali, abbiamo messo in campo strategie etnografiche fluide e multisituate, come pure l’uso della *netnography*, cioè la partecipazione osservante alla vita delle comunità virtuali, che comunicano attraverso i *social network* e attraverso essi orientano i valori di individui, gruppi e comunità⁷. I fatti di cui trattiamo sono connessi all’agricoltura e all’alimentazione, ma anche ai settori del tempo libero e della vita all’aria aperta, e infine alla produzione dell’identità, perché il cibo, oltre ad essere un elemento di sostentamento, è un mezzo attraverso il quale l’individuo esprime se stesso e allo stesso tempo si differenzia dagli altri, ovvero da coloro i quali non hanno le stesse abitudini alimentari⁸. Accanto alle strategie della distinzione, l’indagine evidenzia forme più o meno ostentate di “tradizionalismo”, riconducibili alle scelte di appartenenza ad una tradizione agricola e di una cucina specifica, espressione di un complesso di regole fondato sulla preparazione e sulla combinazione degli alimenti, e anche sul loro consumo⁹.

2. Le campagne nutrono ancora la città?

Dopo l’avvento della Rivoluzione Verde¹⁰ la maggioranza della popolazione si è progressivamente allontanata dalle zone rurali¹¹ andando a vivere in contesti urbani, il più delle volte periferici, spesso rivelatisi degradati e conseguentemente insalubri. Le città sono state soffocate da una presenza maggiore di esseri umani e il loro spazio, soprattutto quello peri-urbano, si è trasformato in una area sempre più cementificata: purtroppo le speculazioni edilizie non hanno realizzato degli ambienti a misura d’uomo, ma dei luoghi dove la dimensione dell’abitare è stata connotata da enormi condomini costruiti con criteri più rivolti al guadagno esponenziale che alla dignità di vita, caratterizzati dalla scarsità di aree verdi e di ricreazione e dalla mancanza di servizi per il tempo libero¹².

⁷ Kozinets 2015.

⁸ Bourdieu 1994.

⁹ Fischler 1990.

¹⁰ Cianferoni 2002.

¹¹ Vitali, 1990; Dematteis 1999.

¹² Si vedano ad esempio le indagini etnografiche di Fava 2008 sul quartiere Zen di Palermo.

La ricerca di profitto e di alto rendimento è stata perseguita anche dal primo settore, quello agricolo, che soprattutto in Italia ha visto un'accelerazione significativa e una perdita altrettanto veloce di tutto il sapere tradizionalmente legato a questo ambito di conoscenza e pratica¹³. Le innovazioni chimiche e tecnologiche nel mondo contadino e la scelta di intensificare le monoculture, soprattutto in aree pianeggianti e di fondovalle hanno prodotto notevole inquinamento e la lenta e progressiva perdita di biodiversità, caratteristica che ancora oggi è presente in gran parte delle aree coltivate della nostra nazione¹⁴.

A causa di questo cambiamento, all'inizio molto repentino e poi stabilizzatosi su tempi più moderati, sono sorti, particolarmente negli ultimi decenni, movimenti spontanei dal basso che hanno criticato questo modello di sviluppo e nel contempo hanno proposto soluzioni alternative, sia nel campo della gestione del suolo e della produzione agricola, sia dell'allevamento, ma anche e soprattutto nella ridefinizione dei consumi e nelle attenzioni ai danni procurati all'ambiente dalle nostre scelte quotidiane¹⁵. I movimenti italiani si sono spesso ispirati a linee guida internazionali e sono entrati in relazione con altri gruppi operativi in aree del mondo colpite dalle criticità ambientali e sociali create dall'agrobusiness. Cittadini, singolarmente o riuniti in comitati agenti localmente, hanno criticato e stanno criticando il modello agronomico capitalistico¹⁶ introducendo modelli virtuosi ed innovativi sia per la produzione sia per il consumo¹⁷.

Questa visione è stata ascoltata anche da alcune amministrazioni pubbliche italiane che hanno, ma solo negli ultimi anni, proposto introduzioni legislative a favore della agricoltura biologica, alla pianificazione sostenibile ed hanno attribuito funzioni sociali e produttive ai territori agricoli di prossimità, per i quali sono state tentate riconversioni, valorizzazione di abitudini alimentari sostenibili, incontri tra agricoltori e cittadini.

Il passato, infatti, ci racconta una storia diversa: se si ripercorrono le fonti medievali e moderne, come fossero informatori, è possibile scoprire un mondo diverso. Non era ideologicamente concepibile, prima ancora che fattibile, una agricoltura intensiva di stampo monocolturale: le città seppure di dimensioni ridotte, avevano attorno a sé spazi agricoli e verdi difesi addirittura con le armi. L'agricoltura precedente l'età contemporanea aveva caratteristiche interessanti: era gestita secondo una programmazione territoriale, c'era una agricoltura urbana svolta all'interno delle mura dell'insediamento e una periurbana, si faceva uso della tecnica della permacoltura, si mantenevano ove possibile associazioni colturali utili, si coltivava nei boschi e soprattutto si coltivavano i boschi, questa risorsa semi-spontanea veniva

¹³ Poggio 2015.

¹⁴ Folwer, Mooney 1993; Canini 2010.

¹⁵ Diani, Della Porta 2004.

¹⁶ Armiero 2014; Alliegro 2017.

¹⁷ Goodman 2012; Grasseni 2013.

impiegata come pascolo per animali da allevamento (bovini, caprini, ovini, suini) ed era amministrata collettivamente¹⁸ valorizzando le produzioni spontanee che la foresta aveva al proprio interno (legna, funghi, erbe, frutti di bosco...).

Con l'avvento di una agricoltura definita più razionale¹⁹ e per questo più simile al processo di produzione industriale, questo tessuto che in Europa e in Italia ha resistito per secoli è stato disgregato e con questo si è persa anche la valorizzazione sociale e culturale della stessa. Attualmente nelle scienze dure e nelle scienze umane si è acceso un interesse per la individuazione ed analisi di questi fenomeni: in particolare anche in ambito sociologico ed antropologico²⁰ vi sono studi innovativi riguardo la relazione tra la socialità e le pratiche agricole economicamente ed ecologicamente efficaci.

I territori marginali come le campagne o le montagne sono stati indagati per documentare pratiche di gestione agricola e produzioni tradizionali per comprendere se la biodiversità venisse accresciuta o meno²¹ con un cambio di paradigma, se la relazione attorno a nuove modalità di approccio al territorio e al consumo avessero modificato il tessuto sociale e se fosse sorto un nuovo dialogo tra mondo rurale di prossimità e mondo urbano. Cosa sta accadendo attualmente? C'è un rinnovato interesse a praticare agricoltura marginale e raccolta spontanea, oppure assistiamo ad una resistenza culturale che non permette il riemergere di questo sapere tradizionale? I due casi studio a confronto vogliono fornire una testimonianza ragionata dell'ambivalente interpretazione che viene data a queste pratiche.

3. Lo “spontaneo” alpino: una agricoltura marginale bio-sostenibile

Se diamo per assodato che l'agricoltura si sia sviluppata nel periodo preistorico definito Neolitico e che sia un'evoluzione di una modalità di gestione delle risorse selettiva che già i cacciatori raccoglitori mettevano in atto durante i loro spostamenti e i loro ciclici passaggi, possiamo sostenere che l'uomo abbia selezionato alcune varietà di piante commestibili rendendole lentamente da selvatiche a domestiche²². Il mondo vegetale spontaneo è quindi il predecessore naturale di quello coltivato: oggi, infatti, si assiste ad un nuovo interesse per specie che vivono una particolare semi-domesticazione. Alcune erbe tipiche di campi incolti o boschi vengono seminate e accudite e poi impiegate per scopi alimentari o medicinali: sono molte le nuove tendenze culinarie che inseriscono questo tipo di ingredienti ad impreziosire le

¹⁸ Nervi 2003.

¹⁹ Bevilacqua 1992.

²⁰ Forno, Weiner 2020.

²¹ Bigaran Villa 2019.

²² Silverton, 2018.

ricette²³, sono stati aperti siti web e sono state editate diverse pubblicazioni che trattano il *foraging*²⁴, pratica sostenuta dalla fitoalimurgia²⁵. Le diverse essenze spontanee che oggi sembrano essere appannaggio solo della cucina stellata, erano invece almeno fino agli anni Settanta presenti sulle tavole del mondo contadino²⁶, come raccontano le seguenti testimonianze.

«Da bambino io e mie amici andavamo nei d'intorni, nei prati e sapevamo quali erbe scegliere per farci uno spuntino... alla sera quando stavamo seduti in piazza alla fontana avevamo tutti in bocca un gambo di romice... Sai cos'è? adesso se lo chiedo a mio nipote mi guarda strano»²⁷.

Non è un caso che Il riferisca questa abitudine tra i ragazzi del paese: la romice, diffusissima nei prati concimati delle Alpi, dalle grandi foglie e quasi infestante, è guardata oggi con sospetto, ma nel passato era una specie di sostituto della frutta, scarsissima nell'alimentazione rurale delle zone di alta quota.

«La frutta (ride), non la vedevamo per tutto l'inverno... Arrivava a giugno ed era... come dire (sorride), quasi esotica... come adesso per noi mangiare ananas... era portata dai pastori durante la transumanza, salivano dall'altra valle, passavano il giogo e arrivavano nelle nostre praterie... noi bambini li aspettavamo, gli andavamo incontro e loro ci regalavano qualche albicocca, pesca o le ciliegie... i grandi aspettavano le notizie. D'inverno eravamo completamente isolati da tutto e da tutti»²⁸.

Anche in questo ricordo la frutta era considerata un bene di lusso, non presente nella vallata e sostituito da altro. Spiega I3:

«La romice... mia nonna mi aveva insegnato fin da piccolissima a riconoscerla, quando con lei andavamo dalle bestie al pascolo, ecco il rabarbaro del monaco, mi diceva, ecco prendilo e succhia... Sentirai che buono, aspro e dolce... e così si finiva

²³ Bissegger, 2011; Klugmann, 2018.

²⁴ Mosca, 2019.

²⁵ L'etimo di *fitoalimurgia* deriva dalla contrazione delle parole latine *alimenta urgentia*, ossia nutrimento in caso di necessità, a cui è stato aggiunto il prefisso fito. Il termine venne coniato a metà del XVIII secolo dal medico fiorentino Giovanni Targiotti-Tozzetti. Egli infatti scrisse un volume sottotitolato "alimurgia" riguardo tutte le specie vegetali spontanee usate dalla popolazione fiorentina per sfamarsi durante le carestie, le pestilenze, le guerre o altre calamità naturali che sospendevano la cura dei campi.

²⁶ Flammer, Müller, 2012.

²⁷ I1, uomo, 82 anni, Val di Sole-TN (luglio 2016).

²⁸ I2, donna, 87 anni, ora Oetzal-Austria, ma originaria di Schnaltal-BZ (giugno 2015).

il pasto con questa buona erba in bocca, io e le mie amiche andavamo in un prato là dietro e ogni sera ne prendevamo un gambo»²⁹.

La pratica di usare una pianta spontanea di poco valore era diffusa in quasi tutti i territori montani; la quasi totalità degli intervistati³⁰ conosceva questa essenza, la utilizzava, aveva avuto le prime nozioni per riconoscerla e addomesticarla per il consumo dalla nonna o dalla mamma, un sapere quindi femminile che aveva l'obbligo di essere tramandato di generazione in generazione. Non erano solo i bambini a cercare questo diversivo, le madri e le nonne infatti raccoglievano le foglie di romice e producevano alimenti ora totalmente scomparsi.

«Ricordo la nonna, bravissima a far da mangiare. Lei con niente ti preparava dei piatti straordinari... andava nel prato, dopo le stalle e raccoglieva delle grandi foglie, poi ho scoperto più grande cosa fossero, ma a quell'età sembravano uguali... e le portava a casa, in un certo periodo dell'anno, mica sempre, e faceva come con i crauti, le metteva nella tinozza di legno, le salava, poi un po' di menta che avevamo nell'orto e inacidivano. Per tutto l'inverno erano una verdura che accompagnava i canederli... Era molto buona, adesso non la fa più nessuno, ma qui in valle tutti se la producevano, la romice era ovunque»³¹.

In particolare, il mondo alpino cercava continuamente fonti alternative di nutrimento soprattutto vegetale e si rivolgeva al mondo spontaneo o semi-selvatico per integrare la dieta con vitamine essenziali per mantenere la salute. Questa agricoltura borderline era una pratica quotidiana e molto spesso erano proprio i bambini assieme alle donne ad occuparsi dell'approvvigionamento.

«Andare per prati o nel bosco a prendere quello che nasceva così, spontaneo, era compito di noi ragazzini, mia nonna ci aveva mostrato cosa dovevamo cercare e dopo le prime volte che andavamo con lei, era compito nostro gironzolare e prendere quello che serviva... una volta ci diceva fuori andate a prendere la romice, un'altra ci cacciava a cercare il buon *enrico*, l'ortica era un classico, ma non solo quella che punge, io lascio sempre il compito a mio fratello (ride), ma anche quell'altra, quella falsa... E poi anche le gemme di alcune piante come il tiglio o il luppulo selvatico... era bello, si stava all'aperto, si andava su è giù e intanto di aiutava come si poteva... non si perdeva tempo»³².

²⁹ I3, donna, 79 anni, Ultental - BZ (luglio 2015).

³⁰ Sono state raccolte dal 2015 al 2019 37 testimonianze nelle vallate della Regione Trentino Alto Adige/Südtirol.

³¹ I4, donna, 61 anni, Val di Non - TN (ottobre 2016).

³² I5, uomo, 68 anni, Bersntol - TN (agosto 2017).

Negli orti soprattutto delle frazioni o dei piccoli villaggi montani erano presenti specie che derivavano dal mondo selvatico: si mantenevano infatti ad uno stato semi-brado l'artiglio del diavolo, l'amaranto o le campanule, c'era sempre un biancospino nei dintorni, o un crespino. Il pascolo in primavera regalava le primule che essiccate venivano usate per particolari infusi medicamentosi.

«Mi ricordo che non c'era il caffè... neanche un chicco in casa mia... era troppo caro e anche il cioccolato, mai visto da bambina... C'era però una bevanda che prendevamo anche noi piccoli, si faceva con i frutti tostati del faggio e delle querce... ce n'erano diverse nei pressi del paese, ma di più i faggi, i boschi erano pieni... La mamma li tostava, c'era una padella speciale, veniva usata solo per quello... poi si macinavano... anche noi avevamo il nostro caffè!»³³.

Gli informatori riferiscono di molte pratiche che da bambini erano soliti imparare e che servivano a implementare la dispensa casalinga: la maggior parte dei ricordi sono legati a erbe o piante selvatiche che venivano in qualche modo coltivate, ossia c'era una modalità specifica anche per la raccolta: le piante non venivano sciupate, venivano lasciate nei prati o nei pascoli, si attendeva il momento giusto quando l'essenza era pronta, se ne lasciava una parte per la riproduzione dell'anno successivo, non si sradicava mai e se accadeva la si piantava subito nella terra per non farla morire. Anche gli alberi spontanei venivano curati e venivano monitorati, inoltre c'era una sorta di tacito accordo fra i compaesani per la gestione delle risorse: nessun testimone rammenta, anche alla domanda specifica, di particolari litigi legati all'approvvigionamento. Dai racconti emerge una ricostruzione del paesaggio interessante: l'amministrazione delle aree coltivate e delle adiacenti aree incolte o di uso promiscuo e comune favoriva la proliferazione di specie diverse, senza che nessuna prevalesse sull'altra, veniva attraverso la modalità agricola tradizionale favorito il proliferare di biodiversità e si tendeva a mantenere una sostenibilità e una relazione virtuosa tra il mondo agricolo e quello invece naturale o spontaneo.

4. Mode da turisti e raccolta spontanea in Provincia di Trento

Vi sono mode pericolose e quella del *foraging* in alcuni casi è risultata letale: se non si conosce con certezza l'ingrediente selvatico, si rischia di venire sopraffatti dalla sua tossicità. Il mondo delle erbe spontanee non è di facile gestione se non si acquisisce un'esperienza tale da poter essere in grado di riconoscere con certezza queste essenze.

³³ I6, donna, 65 anni, Giudicarie - TN (settembre 2015).

Le nuove tendenze bio-naturalistiche sono quindi difficili da praticare: dopo alcuni decenni di abbandono di un sapere tradizionale tramandato tra le generazioni, è sopraggiunta una “smemoratezza” a causa sia dell’allontanamento dal luogo di origine naturale di queste specie vegetali, ossia l’ambiente rurale che attorniava le dimore, sia per il conseguente mutamento di abitudini alimentari. Aveva attirato la mia attenzione, mentre procedevo con questa ricerca etnografica, una notizia che era passata sulla cronaca locale e velocemente era stata archiviata. Nel settembre 2017, una coppia di coniugi veneziani in villeggiatura sull’altopiano di Folgaria (TN) decise di raccogliere e cucinare quella che pensavano fosse la pianta dello zafferano ed invece si rivelò essere, tragicamente, il velenoso colchico d’autunno (in gergo popolare chiamato anche sapientemente *falso zafferano*), spuntato da poco nei prati. Non esperti, e ingannati dalla simile forma e colore di fiore e pistilli, i due protagonisti ne sono rimasti vittime: l’essenza si è mostrata immediatamente letale per il marito e ha fatto agonizzare per due settimane la moglie in terapia intensiva. Solo l’esame autoptico ha permesso di scoprire cosa avesse ucciso entrambe le persone (la colchicina) e ha permesso di ricostruire la vicenda. La moglie aveva raccolto nei prati il fiore e aveva cucinato un risotto pensando si trattasse della commestibile e rinomata spezia, coltivata negli altipiani abruzzesi.

Dopo aver notato questo episodio, ho cercato nei database dei quotidiani dell’area alpina altri episodi simili ed ho constatato che negli ultimi dieci anni si sono ripetute queste tristi storie che si sono date a sommare ai ben più noti avvelenamenti da funghi. Dalle interviste agli abitanti di alcuni paesi rurali del Trentino è emerso che è capitato a diversi di loro di fermare turisti che raccoglievano erbe sconosciute e di svelare loro la tossicità.

«Un pomeriggio, l’estate scorsa, c’era una turista nel prato, raccoglieva il veratro... Mi è sembrato subito insolito perché il fiore non è bello e solitamente non attira. Mi sono avvicinata chiedendo cosa stesse facendo. La signora si è voltata e mi ha detto... sto raccogliendo le genziane per la grappa! Ho avuto un sobbalzo, l’ho fermata subito, si sarebbe avvelenata!»³⁴.

Da pochi anni, infatti, anche le Aziende Sanitarie Locali e le Aziende di Promozione Turistica stanno diffondendo opuscoli nei quali illustrano le insidie che si nascondono nei prati e soprattutto mettono in evidenza che molte piante velenose sono “sospia” di altre piante commestibili. La mandragora viene frequentemente scambiata per spinacio selvatico (anche in questo caso c’è stato l’avvelenamento di un intero gruppo familiare), le bacche di belladonna sono prese per mirtilli, l’aconito viene confuso con il radicchio selvatico, la ginestra odorosa con gli asparagi. Diversi informatori mi hanno confermato che se non si conosce qualcosa è meglio starne alla

³⁴ I7, donna, 59 anni, Monte Baldo - TN (luglio 2018).

larga, ma che «i turisti, i cittadini, non capiscono, pensano che li dissuadiamo perché vogliamo tenerci le cose per noi... con una tizia ho pure litigato una volta»³⁵, ricorda un anziano della Val di Cembra. La maggior parte dei testimoni, infatti, non va quasi più a raccogliere le erbe spontanee, anche se da bambino lo aveva fatto; diverse donne, per essere sicure, coltivano queste erbe nel proprio orto, anche se originarie del posto e quindi esperte sia dei luoghi sia delle piante comunque non si fidano della propria memoria. Alcune invece ancora si recano nei pascoli e prendono quello che la natura offre.

«Tutte le estati faccio la scorta di alcune erbe, preparo delle tisane come mi aveva insegnato mia nonna, sono sicura di quello che raccolgo perché lo faccio ogni anno, le erbe crescono sempre nello stesso posto e io vado sempre negli stessi prati... Arnica, iperico, rafano, borragine, calendula, achillea, trifogli... Non posso coltivare un orto con queste e così le prendo nel grande orto di madre natura»³⁶.

L'esperienza botanica, come qualsiasi altra competenza, deve essere allenata e deve venire coltivata, come le stesse piante, ogni anno, rinnovando così la certezza di agire seguendo una «buona memoria»: i pascoli vengono definiti “orti di madre natura” e la raccolta annuale è un atto agricolo esso stesso.

«Mi sento in pace con me stessa quando vado per erbe, è una specie di liberazione dallo stress quotidiano... mi sento in armonia, i colori e i profumi del prato mi avvolgono, queste erbe e raccolgo solo per me, non le regalo»³⁷.

Un'altra donna racconta:

«Le prendo d'estate nei pascoli qui sopra sapendo già a chi donerò ciascuna tisana per Natale... A chi la tisana, ad altre il sale con le erbe, di solito la melissa, ad una mia carissima cugina preparo sempre la crema con l'arnica... ma faccio anche le conserve, con l'asparago selvatico ad esempio... sott'olio è buonissimo... quello è per Gianni, a mia sorella, che adesso abita in città e non ha tempo di venire qui in montagna a prendere le erbe come me, preparo sempre la marmellata di rosa canina»³⁸.

Alcune informatrici possiedono un orto, ma completano la loro esperienza agricola con la raccolta delle spontanee confidandomi che «puoi coltivare arnica quanto vuoi, ma quella del pascolo... è tutta un'altra cosa, anche l'iperico, ho provato

³⁵ I8, uomo, 81 anni, Val di Cembra - TN (ottobre 2015).

³⁶ I9, donna, 53 anni, Val Rendena-TN (ottobre 2018).

³⁷ I10, donna, 48 anni, Val di Gresta-TN (agosto 2015).

³⁸ I11, donna, 64 anni, Va di Non - TN (maggio 2018).

un anno a fare l'olio con quello che avevo messo nell'orto, neanche paragonabile con quello del monte»³⁹. A proposito della raccolta, c'è una festa particolarmente sentita da tutte le informatrici e che tutte mi hanno raccontato di conoscere e praticare fin da piccole: al crepuscolo tra il 23 e il 24 giugno (San Giovanni), ciascuna di loro esce da casa e raccoglie nei prati attorno al paese alcune specifiche erbe che vengono definite misticanza, ovvero essenze aromatiche, eduli o fiori medicamentosi. La misticanza viene portata a casa per preparare *l'Acqua di San Giovanni*. In una bacinella di vetro queste erbe vengono mescolate ad acqua di fonte, la pozione viene lasciata tutta la notte all'aperto; il mattino successivo all'alba ci si lava ritualmente il volto e le braccia, versando poi il rimanente nell'orto. Questi i commenti delle protagoniste di quest'usanza, tutte donne:

«L'acqua di San Giovanni è un rito che ho visto fare fin da bambina, un saluto all'estate. Lo faccio ogni anno»; «Mi sento parte di un universo femminile più grande, lo faccio con questa nuova consapevolezza, andare alla sera nei prati sapendo che siamo in tante a farlo è straordinario» «Vado da sola, è un rito, da piccola accompagnavo la mamma, medito mentre raccolgo, penso a tutto l'anno trascorso, progetto il nuovo» «Vado con la nonna ancora adesso, ci tiene moltissimo, la aiuto, sembra che mi confidi qualcosa di segreto, la mattina ci laviamo insieme e poi ci abbracciamo senza parlare»⁴⁰.

5. Il sapere tradizionale orticolo e la coltivazione femminile di erbe spontanee in Alto-Adige/Südtirol

Risulta difficile attualmente ammirare un orto ben coltivato, soprattutto si si passeggia nelle vie di una città di medie e grandi dimensioni. Per vedere rinnovato questo sapere antichissimo, è necessario spostarsi in spazi abitati dalle dimensioni più ridotte. I territori rurali montani, ad esempio, sono luoghi dove ancora oggi questa modalità di addomesticamento della natura è una esperienza femminile tramandata di madre in figlia. D: «Chi ti ha insegnato?» (Ride) R: «mia nonna e mia mamma: gli uomini di casa andavano al monte, governavano le bestie, noi donne ci davamo da fare nell'orto»⁴¹.

All'interno di questo microscopico spazio agricolo, ogni cosa trova il proprio posto e in piena fioritura compone un armonico paesaggio colorato ed odoroso: per saper organizzare e poi trarre frutto è necessaria una *expertise* costruita dalla pratica diretta. «Non ci sono libri che tengano, quelli li lasciamo alle cittadine (ride)... qui la

³⁹ I12, donna, 73 anni, Altopiano di Lavarone - TN (ottobre 2019).

⁴⁰ Testimonianze raccolte tra il 24 e il 30 giugno 2020 da donne di diverse età e provenienti da diversi paesi del Trentino.

⁴¹ I13, donna, 67 anni, Siseralm - BZ (agosto 2016).

memoria di quello che devi fare è nelle braccia e nelle mani»⁴². Nell'orto, si combinano sia essenze domestiche da tempo, ma anche specie semi-selvatiche o spontanee che vengono governate al fine di essere raccolte con più facilità. I semi vengono solitamente rubati al luogo naturale per poi venire continuamente riprodotti anno dopo anno, alcuni di essi hanno transitato da una mano all'altra per quattro generazioni.

«I semi delle mie calendule e delle arniche... sono vecchi di quasi 100 anni! Già la mia nonna li aveva avuti dalla bisnonna, non c'era ancora l'Italia (sorridente)». D: «Significa che il tuo orto ha più di 100 anni?» «Certamente anche di più, sempre nello stesso posto, qui accanto al maso, vedi, forse anche lo steccato ha più di un secolo (strizza l'occhio)»⁴³.

Alcune piante spontanee vengono coltivate per un uso culinario, altre divengono dei medicinali, alcune servono come insetticidi naturali, altre per il bucato: ogni essenza possiede anche più di un valore ed è presente perché è necessaria nella vita quotidiana della famiglia.

Nella regione Trentino Alto Adige/Südtirol, esiste un confine culturale ed identitario che si manifesta anche attraverso gli orti: come parte del paesaggio, anch'essi divengono nella pratica dei proprietari un modo per manifestare la propria appartenenza. In Trentino a causa anche della diversa evoluzione storico-politica gli orti sono più contenuti, meno assortiti, non occupano grandi spazi e contengono lo stretto necessario⁴⁴, in Alto Adige invece sono parte della *Heimat*.

«Il mio orto, sono io, io sono sudtirolese, sono fiera di esserlo e anche il mio orto ogni giorno dice, ecco sei in Südtirol, benvenuto, ma qui devi rispettare le nostre regole, anche il mio orto parla tedesco» «L'orto è come la mia casa, è un recinto della mia *Heimat* che è il Südtirol, io mostro a chi passa cosa c'è nel mio cuore». «Beh (ride) i vicini trentini non hanno dei gran orti, dai... (ride) una mia amica di giù insiste sempre a mandarmi le foto... ma non c'è paragone e ci rimane male quando viene e vede il mio»⁴⁵.

L'orto in questa zona era molto importante per la sussistenza stessa del maso e questa eredità è perdurata divenendo motivo di orgoglio: le donne della casa, nonne, madri e figlie, trovano del tempo per amministrarlo e gestiscono questa risorsa con pazienza e cura.

⁴² I14, donna, 59 anni, Schnalstal - BZ (settembre 2017).

⁴³ I15, donna, 72 anni, Ultental - BZ (agosto 2015).

⁴⁴ Canestrini 2019.

⁴⁵ I16, I17, I18, donne, 64-78-66 anni, Passertal, Tramin, Altrei-BZ (settembre 2017).

«L'orto viene gestito da noi ragazze, è come un figlio, guai se si ammalano le piante, ci penso anche la notte... cerco, chiedo alle vicine, mi faccio suggerire i rimedi... ci sto male davvero» «La mamma cura l'orto, ci tiene tantissimo, e noi la lasciamo fare, ma ogni giorno andiamo per un po' ad aiutarla, io e mia sorella, perché lei vuole insegnarci come fare»⁴⁶.

In Provincia di Bolzano l'interesse per questo tipo di microagricoltura è così diffuso che è sorta una associazione specifica, la *Sortengarten Südtirol*, che favorisce lo scambio di essenze, mette in relazione le donne che coltivano gli orti, preserva e custodisce specie rare o antiche autoctone che sono presenti ancora in alcuni paesi. Vi sono poi dei corsi scolastici, i *Land-und Hauswirtschaftliche Fachschulen*, che diffondono questo sapere tradizionale attraverso seminari, attività, momenti di dibattito legati alla cura e rivolti in particolare alle ragazze che ogni anno riempiono i corsi e le liste d'attesa.

6. La raccolta di erbe spontanee in Abruzzo tra polarizzazioni: è giusto o sbagliato?

In Abruzzo, gli orti caratterizzano il paesaggio collinare e delle pianure fino alle periferie urbane, diventando parte del paesaggio e pratica dei proprietari per manifestare la propria appartenenza locale. Ho condotto questa lunga osservazione concentrandomi su una particolare caratteristica "etnicizzante" degli autoctoni, ovvero la capacità di fare tutto in casa. Il fenomeno culturale dell'autoproduzione mi è sembrato abbastanza circoscritto nelle aree densamente popolate: in poche parole, nei quartieri residenziali e del centro urbano l'autoproduzione era vista, e lo è tuttora, come una diminuzione della dignità della famiglia, mentre nelle contrade, nei paesi e nelle zone meno popolate è un vanto e viene anche ostentata. Per mettere a nudo questo sistema di valori, ho realizzato una ricerca qualitativa ancora in corso.

La famiglia è una piccola comunità dinamica di sistemi di cura del corpo, innanzitutto perché lo tutela in senso tecnico con la pulizia, l'abbigliamento, il trattamento delle malattie; poi perché gestisce il ritmo del riposo e le abitudini di vita; e infine perché controlla il sistema alimentare, che frequentemente dipende da una sola persona: la madre. Per comprendere meglio la vita regionale contemporanea, ho svolto una ricerca sul terreno che ha al suo centro non la donna in sé, né l'alimentazione in senso stretto, bensì il rapporto che si instaura con lo stile di vita detto *dieta mediterranea*, considerato dalla medicina ufficiale come un protocollo ufficiale della salute e della longevità. Si tratta dello "stile di vita" (dal greco *δίαιτα*) che gli italiani del Sud e i mediterranei in genere conducevano subito dopo l'ultima

⁴⁶ I19, I20, 54-26 anni, Stilsfertal-BZ (maggio 2015).

guerra mondiale, intorno alla metà del Novecento. All'epoca, i nutrizionisti americani e settentrionali, visitando il Sud "povero", rilevarono la bassa incidenza di alcune malattie rispetto ai paesi ricchi, ipotizzando che questa differenza dipendesse dalle diverse abitudini che, in quel contesto culturale, erano basate sull'attività fisica quotidiana e sul consumo di ortaggi, legumi e frutta⁴⁷.

Sessant'anni fa, nelle periferie italiane le donne erano "campionesse" di questa economia di sussistenza: esse dedicavano molte energie al trattamento casalingo di alimenti semplici e locali, rendendo appetibili anche i cibi che oggi non sarebbero considerati commestibili, come ad esempio le verdure selvatiche. L'educazione era focalizzata sull'abilità domestica di coltivare, individuare e trattare il cibo; questo spirito di sopravvivenza veniva assorbito fin dalla più tenera età. I ragazzini socializzavano e percorrevano il territorio, arrampicandosi sugli alberi da frutto al fine di integrare i pasti. Quello che al momento era in esubero veniva immagazzinato in vista delle necessità future, secondo la filosofia pragmatica della "formica" che programma le condizioni della sua sopravvivenza: i legumi, la frutta, i cereali, le olive, il pomodoro e gli altri vegetali, anche selvatici, venivano "curati" in vario modo al fine di elargire durante il corso dell'anno le loro qualità nutrizionali e antiossidanti parallelamente ai formaggi stagionati e agli insaccati, i quali costituivano una piccola disponibilità di proteine animali.

Negli anni '60, l'apparato produttivo italiano entrò in piena efficienza, dando luogo al fenomeno noto come il "miracolo economico". L'incremento del reddito pro-capite coincise con l'irruzione di nuovi elementi culturali e ideologici, che pervasero il tessuto sociale trovando la loro più vigorosa espressione nelle scelte e negli atteggiamenti di "nuova consapevolezza" dell'universo giovanile, repentinamente rivolti verso l'individualismo. Il consumismo, attestato dalla larghissima diffusione di elettrodomestici di ogni genere e dall'enorme aumento della produzione di rifiuti urbani, espresse la tendenza a uniformarsi a un modello di vita tipico del capitalismo occidentale, e in particolare americano. Nel corso di qualche decennio, il cambiamento culturale obliterò ogni "alimentazione frugale e autoprodotta", in favore della distribuzione industriale degli alimenti.

Per osservare le resistenze e le nuove espressioni della *dieta mediterranea* ho messo in scena un "evento di provocazione" strumentale ad un'analisi culturale a campione sotto forma di *focus group*. Il campione era un gruppo abbastanza omogeneo, ovvero le mamme che alle ore 8.00 e alle ore 13.00 abitualmente scortano i loro figli nel tragitto verso/da una piccola scuola elementare di Vasto (CH). Il gruppo è formato da 20 donne con istruzione media o superiore, quasi tutte disoccupate, dunque casalinghe, di età compresa tra i 28 e i 38 anni; di queste, al momento dell'indagine 12 erano sposate, 5 erano single, 3 convivevano. Quattro di esse sono oriunde di altre città (Caserta, Foggia, Catania, Torino), una proviene da un

⁴⁷ Keys 1980, Piroddi 1993.

piccolo paese della Romania; per la restante parte, si tratta di persone nate e cresciute in zona. Nessuna di esse possiede una laurea e molte subiscono il passaggio di appartenenza dal cetto medio al cetto basso per via della diminuzione delle finanze familiari (perdita del posto di lavoro). Sono casalinghe o sotto-occupate e, nelle conversazioni intrattenute, lamentano la difficoltà di consentire un'adeguata attività fisica ai figli (mediante piscina, palestra) e un'adeguata alimentazione, stante il costo della frutta e della verdura, e l'affermazione di gusti del tutto avversi ai cibi semplici. Nei paraggi delle abitazioni delle intervistate, si estende un'ampia periferia con zone incolte, terreni edificabili, cantieri fermi, con una diffusa mancanza di recinzioni che consentirebbe il prelievo della copiosa verdura campestre che dall'autunno alla primavera cresce in dette aree. Il fatto che tali campi incolti siano serviti da stradine poco trafficate renderebbe detta verdura accettabile dal punto di vista igienico e chimico, insomma essa rimane lontana da discariche e inquinamento da idrocarburi.

L'input fornito per la discussione è la raccolta della verdura campestre. Ho mostrato al gruppo alcune piante tra le più comuni, esaltandone le qualità nutrizionali e depurative: la bietola selvatica, la cicoria, il tarassaco, l'erba sulla, il dente di leone, la borraggine, la portulaca e infine la foglia commestibile comunissima delle nostre parti, detta in dialetto *cascigno* (tarassaco)⁴⁸. Queste verdure, dette *fujje di campagne*, costituivano la base di un piatto tradizionale sano ed economico, ovvero la pizza di granturco con sarde e verdure strascinate in padella (*pizz 'e fujje di campagne*): un piatto autarchico salutare e completo, con la presenza energetica del mais e dell'olio d'oliva, le proteine del pesce azzurro, e l'effetto epatoprotettivo di piante officinali come il tarassaco e la cicorbita. Inoltre, il processo di raccolta implica attività fisica all'aria aperta, attualmente raccomandata dalla medicina preventiva.

Le risposte hanno mostrato che questo discorso sulle verdure selvatiche, nonostante venga configurato implicitamente come discorso sulla *dieta mediterranea*, risulta inaccettabile nonostante la crisi economica abbia impoverito il reddito delle famiglie. Su 20 donne del campione, ben 14 escludono la commestibilità delle verdure selvatiche. Queste donne hanno dichiarato di provare "ribrezzo", "angoscia", "vergogna" e "sensazione di pericolo" di fronte a questa categoria di cibo, che nel corso di due generazioni ha perso il suo attributo fondamentale, ovvero la riconoscibilità come "buono da pensare". Una ha paragonato le verdure campestri ai funghi velenosi. Altre perplessità di queste donne sono il timore di essere viste in un atto di raccolta che un tempo veniva ideologicamente accostato alla povertà. Dunque, anche un cibo rustico come le *foglie di campagna* dipende dalla fornitura del fruttivendolo, per una obliterazione negativa della fabrilità autocratica che precedentemente contraddistingueva il potere domestico femminile.

⁴⁸ Il tarassaco, detto anche dente di leone o cicoria selvatica, ha proprietà epatoprotettive e diuretiche che spiegano il nome ulteriore con cui è conosciuto, "piscialetto" (Maffei 2014).

Tuttavia, 6 donne su 20 si sono dichiarate aperte in merito alla raccolta autonoma della *misticanza*, in quanto l'usanza alberga nella memoria familiare e le verdure campestri sono ancora riconosciute come "cibo buono da pensare". Di recente, l'intensità degli spostamenti, diventati anche *virtuali* grazie alle nuove tecnologie della comunicazione, coinvolge anche le periferie nella vita globale, e alcune di esse hanno dichiarato interesse per esempio per la portulaca, localmente detta *porcacchia*: un'erba selvatica estiva e gustosa, dalle straordinarie qualità antiossidanti, facile da coltivare nei giardini perché si riproduce con estrema facilità anche per talea⁴⁹. «Mia sorella ha studiato botanica all'università e ci ha fatto conoscere tante erbe spontanee dalle qualità terapeutiche e dal buon sapore. Nostra nonna ha commentato che abbiamo scoperto l'acqua calda ma sai com'è, detto da un'esperta ci fidiamo di più»⁵⁰.

7. Sfilacciamenti nella trasmissione intergenerazionale dei saperi

Presso le fasce d'età più avanzate, forme di agricoltura marginale sopravvivono in tutti i nuclei abitativi della regione, che devono molto agli ortolani e negli ambiti più diversi: dall'economia alla tutela del paesaggio, dall'artigianato all'etica comunitaria, dalla cultura della sostenibilità a quella del riciclo e del riuso. La tradizione alimentare è ricca di ortaggi, e il rifornimento quotidiano o periodico alla città veniva e tuttora in parte viene assicurato dagli stessi coltivatori che, dalle periferie, provvedevano a trasportare e smerciare personalmente la produzione con un lavoro prettamente manuale⁵¹. L'orto era eredità materiale e intangibile al tempo stesso, era la terra ma anche il sapere, era l'oggetto dei sogni e delle aspettative, il riquadro cosmico dove il soggetto creava un proprio ordine geometrico e cronologico in base al suo progetto produttivo. Il reddito dell'ortolano, apparentemente basso, era rinforzato dall'auto-provvigionamento alimentare e il suo contatto quotidiano con la terra era mitigato dalla quotidianità dello smercio, implicante l'affinamento delle capacità di conteggio, commercializzazione e relazione con la popolazione cittadina. Questo tipo di agricoltura non produceva isolamento, stimolando invece le dinamiche interculturali. L'ortolano era "più del semplice contadino": era il capo di un'azienda familiare, viveva in città o nella sua immediata periferia⁵². Ricostruendo le scelte fatte dagli ortolani negli ultimi cinquant'anni, scopriamo che hanno avuto successo come imprenditori nella ristorazione, nel commercio e nei settori più disparati.

⁴⁹ La portulaca è utilizzata sia come misticanza nell'insalata, sia cotta sia cruda; è ricca di sali minerali e vitamine ed è conosciuta nelle regioni italiane con una notevole varietà di nomi vernacolari.

⁵⁰ I21, donna, 43 anni, Vasto - CH (ottobre 2016).

⁵¹ Montanari 2004.

⁵² Papa 1999.

Il disamore per questo mondo frugale e operoso culminò negli anni Settanta, quando i giovani, nel miraggio della modernizzazione, rifiutarono di prendersi in carico le terre e ad assistere con pazienza le colture rimasero solo gli anziani, cancellando dalla memoria il passato ortolano che evidentemente percepivano come uno stigma. Nonostante le radici contadine appartengano chiaramente alla storia dell'Europa, il passato agricolo venne rimosso e la memoria ortolana restò silenziosa. A partire dagli anni Ottanta del Novecento, storici, antropologi, economisti e agrari diedero vita a studi e ricerche su questo mondo che, ormai privo di ricambio generazionale, si andava estinguendo, e la classe politica cominciò a porsi il problema, tuttora irrisolto, di come utilizzare ettari di terre abbandonate e incontrollate, a rischio di dissesto idrogeologico nonché spiacevoli da vedersi per l'aspetto incolto e disordinato.

In Abruzzo, ho dunque intervistato un campione di persone, quasi tutte donne e quasi tutte pensionate, che hanno dichiarato una competenza e una attività orticola, ovviamente come attività del tempo libero.

«Io vergognarmi dell'orto? Ma scherzi?! È il mio orgoglio, lo facevo quando ero bambina, coi miei nonni, da ragazza non lo potevo fare perché lavoravo alla Fiat a Torino, con mio marito, poi abbiamo ricominciato con la pensione, quando siamo tornati. Era il nostro divertimento, ci teneva in forma, ci dava soddisfazione. Abbiamo selezionato ogni anno i semi migliori delle zucche, dei cocomeri, dei meloni. Quando mio marito è morto, il nostro orto mi ha dato una ragione per tornare a vivere. Povera gioventù, che non vuol fare nulla e non trova gioia nelle cose sane della vita! I miei figli apprezzano i miei ortaggi, ma non mi aiutano. D'inverno mi piace anche andare nei campi per verdura selvatica, mi rilassa, ci vado con due amiche e facciamo delle buste di cicoria, *cascigna* (tarassaco), bieta selvatica. I giovani, oggi, le nostre pietanze della povertà, come l'insalata di portulaca (porcaccia, in dialetto la chiamiamo *pricacchia*) oppure *pizz'e fujje di campagne*, le mangiano al ristorante stellato e le pagano 20, 30 euro a porzione... questo un po' mi fa ridere, un po' mi fa rabbia, perché non si rendono conto che il loro benessere può finire da un momento all'altro. Dovrebbero imparare a fare l'orto e ad andare per verdure»⁵³.

Molti ristoranti oggi hanno infatti riproposto, con impiattamenti sofisticati e definizioni macrobiotiche, forme più o meno ostentate di "tradizionalismo gastronomico" attraverso i piatti soprattutto i demo-etno-antropologi alla fine del Novecento avevano documentato nelle loro campagne etnografiche. Decine sono i libri di ricette tradizionali abruzzesi, frutto di ricerche presso gli anziani: uno dei primi esperimenti fu il volume del 1987 *Memoria, cibo, rito*, redatto da Eide

⁵³ I22, donna, 71 anni, Atessa - CH (ottobre 2016).

Spedicato Iengo, sociologia, con Alfonso M. di Nola ed Emiliano Giancristofaro e recante i racconti degli ospiti di una casa di riposo, con l'obbiettivo di evidenziare il mutamento di valore del cibo dopo il boom economico e l'industrializzazione. Accanto alle monografie etnografiche, esistono anche schede tecniche dei cibi di rito, che li inventariano come beni demo-etno-antropologici immateriali e sono depositate nell'archivio digitale attualmente incorporato nel Centro Regionale per i Beni Culturali (Sulmona).

8. Tra il domestico e il selvatico: risorse culturali dall'interpretazione ambivalente

La tradizionalità di questa pratica risiede nel legame col territorio e con la natura locale (le foglie commestibili cambiano di zona in zona) e nella comunicazione trans-generazionale necessaria per apprendere le tecniche. Procurarsi un cibo in autonomia è una scelta "rotonda" che appartiene a logiche narrative e a una dimensione dell'intangibile e della gratuità che, connaturata alla cornice culturale "implicita" della dieta mediterranea, si contrappone alla "quadratura" del razionalismo produttivo e monetario che sembra aver colonizzato l'immaginario delle persone. A causa di questa "quadratura egemone", vanno incontro ad una perdita di senso anche le politiche di *oggettivazione culturale*, alle quali appartengono sia il concetto di "tradizione", sia quello di "bene culturale" che ha elevato le pratiche della dieta mediterranea a discorso di interesse pubblico. Tuttavia, le pratiche si rivitalizzano anche quando tornano a materializzarsi nel livello pragmatico e mercantile della contemporanea competizione tra territori e anche quando si attualizzano a livello semi-industriale e distributivo.

«Sono laureato in lingue, ho fatto un corso sui Fiori di Bach e sono appassionato di macrobiotica, ci tengo molto alla mia linea; devo molto a mia nonna, che faceva la contadina e non sa neppure leggere, ma conosce tanti rimedi naturali, e anche le piante velenose, come l'oleandro e la cicuta, che somiglia al prezzemolo. Vent'anni fa, mi ha spiegato come raccogliere la misticanza nella notte di San Giovanni, ho seccato i mazzetti e li ho venduti come rimedio propiziatorio e curativo ai turisti. Alcuni anni fa, al ristorante ho assaggiato la portulaca e mia nonna mi ha spiegato che d'estate, in campagna, nelle zone umide ne trovo a volontà. Allora, visto che ero disoccupato, ho realizzato un piccolo orto "dei semplici" con tanto di serra, per coltivare erbe disintossicanti e rilassanti: lavanda, carciofo selvatico, rose selvatiche, tarassaco, portulaca, camomilla, malva, melissa e fiori eduli, che fornisco ai ristoranti della zona. La vendita va benissimo, con l'epidemia di COVID-19 le persone sono molto più attente alla salute. Ho creato pagine Facebook e un blog seguito in tutto il mondo. Mia madre, figlia di contadini, ha rinnegato queste tradizioni, ma io le trovo

intelligenti, salutari, potenti e anche magiche. Il loro rilancio scientifico mi appassiona ma da quando sono diventato *blogger* non ho più il tempo di occuparmi delle piante, dunque se ne occupa mia nonna»⁵⁴.

Nel corso delle generazioni, la raccolta delle erbe selvatiche si sta spostando dall'attività della sussistenza alimentare alla cura medica alternativa, fondata sul placebo. Se il fulcro di queste nuove attività sono i giovani, esse comunque coinvolgono le generazioni precedenti, nel loro stesso interesse. Tuttavia, delle attività della sussistenza si tramanda una visione piuttosto magica e "incantata", un'emozione patrimoniale che colpisce i singoli di fronte alla locale portulaca, ai fiori eduli o alla verdura campestre, che vengono presentati come panacea per il corpo e per lo spirito. Il web, con le sue relazioni virtuali di blog e social network, è diventato il modo principale per costruire uno spazio comune per agire i movimenti locali e, soprattutto, per agire le pratiche tradizionali, come mostra il boom di profili dedicati alla gastronomia e al magma generico delle espressioni dialettali e scientifiche riferite alle erbe selvatiche e terapeutiche. La nuova "intelligenza connettiva" pullula di fan del melograno e della lavanda, di appassionati della marmellata di mele selvatiche o *cotogne*, di estimatori del nocino e della salsa di pomodoro fatti in casa, di supporter dell'infuso di tarassaco e peperoncino ma, tra i protagonisti dell'economia abruzzese dei prossimi trent'anni, pochi sono in grado di produrre questi beni. Le tradizioni che prima identificavano uno spazio di rifondazione dei ritmi comunitari oggi rappresentano uno spazio di evasione e memoria, ristrutturandosi, quando è possibile, su pratiche di richiamo identitario e di consumo del territorio; perciò, le nuove generazioni hanno difficoltà a prenderle in carico e, anche nel caso in cui mostri compiacimento per queste pratiche, delega l'iniziativa alle generazioni più anziane, che erano e rimangono i *bricoleurs* di questa miniera verde.

Dal punto di vista delle scienze sociali, il *bricoleur* non è chi si limita a eseguire le istruzioni di un prodotto acquistato, ma chi elabora continuamente il materiale a sua disposizione e quello del mondo che lo circonda per escogitare possibilità di ricombinazione creativa degli scarti post-moderni: inconsapevolmente, incarna lo spirito eco-logico dell'economia sostenibile, che si contrappone alla continua offerta di "sostituzione" proveniente dalla macchina industriale globale. Il *bricoleur* non acquista i beni all'esterno, ma sceglie di utilizzare ciò che ha o che gli viene offerto. «Il suo modo di procedere è retrospettivo: egli deve rivolgersi verso un insieme di utensili e di materiali, farne e rifarne l'inventario, e infine, soprattutto, impegnare con esso una sorta di dialogo, prima di scegliere una tra tutte le risposte possibili al problema»⁵⁵. Nel caso della raccolta delle piante selvatiche o della loro coltivazione dell'orto, il servizio che offre il "fare" è quello di mettere ordine al

⁵⁴ I23, uomo, 38 anni, Spoltore – PE (agosto 2020).

⁵⁵ Lévi-Strauss 1962, p. 34.

mondo dei suoi protagonisti sia attraverso forme di “catalogazione”, sia attraverso forme di “realizzazione”: non si mette ordine solo assegnando significati, ma anche “fabbricando” qualcosa, come un liquore di noci, una pietanza o un sacchetto di lavanda da regalare agli amici. La segnicità (ossia il linguaggio) e la fabrilità (ossia il lavoro) sono compresenti in tutto l’agire umano e si sovrappongono tra loro⁵⁶. Perciò l’esperienza del bricolage rimane incardinata alla sua espressione linguistica e alla sua funzione di “dare ordine al mondo”, nonostante essa tenda a differenziarsi, a sopravvivere o anche a estinguersi.

Le nicchie di “cultura economica” messe in evidenza dalle interviste sono contraddistinte dalla circolazione del “dono”: un sistema ideologico nel quale la merce ha un valore differente e nel quale la caratteristica fondamentale è la “fiducia”, che è all’origine di ogni legame socio-culturale⁵⁷ e costituisce la base della reciprocità. Tuttavia, questo universo collima con quello del consumo ufficiale e standardizzato e del commercio via web. L’utilizzo dei media digitali consente di studiare e comprendere queste nuove forme di vita culturale che emergono dalla società, e *social network* come Facebook e Twitter rendono visibili e accessibili le emozioni latenti.

In conclusione, il presente saggio vorrebbe sovvertire l’ordinamento delle “cose” dal punto di vista della terminologia dell’antropologo, distaccandosi dalla tradizione “neo-ruralista” che ha caratterizzato le ricerche in campo svolte da demotno-antropologi in Italia. In merito, può essere utile fare un esempio concreto. Il mondo analitico degli antropologi è dominato oggi da una sorta di gerarchia di unità che considera le persone singole, le loro famiglie, le loro comunità, le loro regioni o gruppi etnici, i loro Stati nazionali, alla luce delle singole tradizioni d’indagine nazionali, viste, queste ultime, come “scuole di pensiero”. L’economia politica e il socialismo marxista ci hanno fornito una categoria come la “classe”, la quale attraversa le varie unità senza mettere in discussione la loro realtà sottostante, costruendo un modello del mondo sociale che sembra vicino all’ordine amministrativo ufficiale e al relativo “immaginario” che definisce la popolazione di interesse etnologico come quella dei contadini analfabeti oppure degli operai delle periferie urbane. Ma da quando il concetto di globalizzazione è diventato parte del vocabolario, i processi culturali non sono più delimitabili attraverso questo immaginario gerarchico, semmai attraverso la nuova lente del “transnazionalismo”, la quale inficia il vecchio concetto demologico italiano delle “tradizioni popolari” e ci obbliga a ripensare anche i fenomeni di ruralismo e ritorno alla natura. Questa analisi suggerisce che le persone che sono in grado di pensare in modo creativo alle nuove connessioni sono quelle il cui lavoro ha ridotto le categorie esistenti, che hanno creato nuovi legami tra i livelli di analisi tra il “domestico” e il “selvatico”, tra il noto e

⁵⁶ Cirese 1991.

⁵⁷ Godelier 1996.

l'ignoto, tra l'utile e il futile. Nell'antropologia del cibo possiamo rintracciare molte connessioni, ma se si guarda all'organizzazione della conoscenza antropologica, dobbiamo riconoscere che essa è ancora dominata da studi regionali sulla reinvenzione del "locale", qualunque esso sia.

Riferimenti bibliografici

Alliegro, Enzo

- *Identità territoriale, crisi ambientale e processi di identizzazione. Alcuni esempi nel Mezzogiorno d'Italia*, in Zola, Lia (Ed.), *Ambientare. Idee, saperi, pratiche*, Milano: Franco Angeli, 2017

Armiero, Marco

- (a cura di), *Teresa e le altre. Storie di donne nella terra dei fuochi*, Milano: Jaca Book, 2014

Bausinger H.

- *Cultura popolare e mondo tecnologico*, Napoli: Guida, 2005 1961

Bevilacqua, Piero

- *Storia dell'agricoltura italiana in età contemporanea*, Venezia: Marsilio, 1992

Bissegger, Meret

- *La mia cucina con le piante selvatiche*, Bellinzona: Casagrande, 2011

Bourdieu, Pierre

- *Raisons pratiques*. Paris: Seuil, 1994

Canestrini, Marta

- *Orti e coltivazioni. Evoluzioni tra il passato e l'oggi*, in Di Bernardo, Giuliano, Villa, Marta (a cura di), *Alimentazione e arte della cucina. L'esperienza del Trentino*, Bari-Roma: Laterza, 2019

Canini, Antonella

- *Biodiversità*, Roma: Carocci, 2004

Cianferoni, Reginaldo

- (a cura di), *Storia dell'Agricoltura italiana, L'Età contemporanea 1. Dalle "rivoluzioni agronomiche" alle trasformazioni del Novecento*, Firenze: Accademia dei Georgofili, 2002

Cirese, Alberto Maria

- *Culture egemoniche e culture subalterne*, Palermo: Palumbo 1973
- *Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine*, Torino: Einaudi, 1977
- *Segnicità, fabrilità, procreazione*, Roma: Cisu, 1991

Clemente, Pietro

- *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*, Pisa: Pacini, 2013

Dei, Fabio

- "Gramsci, Cirese e la tradizione demologica italiana», *Lares. Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici*, v. LXXVII, n. 3, 2011, pp. 54-77

Dematteis, Giuseppe

- *Il fenomeno urbano in Italia: interpretazioni, prospettive, politiche*, Milano: Franco Angeli, 1994

Diani, Mario., Della Porta, Donatella

- *Movimenti senza protesta? L'ambientalismo in Italia*, Bologna: Il Mulino, 2004

Fava, Ferdinando

- *Lo Zen di Palermo. Antropologia dell'esclusione*, Milano, Franco Angeli, 2008

Fischler, Claude

- *L'Homnivore*. Paris: Odile Jacob, 1990

Flammer, Dominik, Müller Sylvan

- *Das kulinarische Erbe der Alpen*, Aarau: AT Verlag, 2012

Forno, Francesca., Weiner Richard

- (eds.), *Sustainable Community Movement Organizations: Solidarity Economies and Rhizomatic Practices*, Londra: Routledge, 2020

Fowler, Cary Mooney, Pat Roy

- *Biodiversità e futuro dell'alimentazione*, Como: RED, 1993

Godelier, Maurice

- *L'enigme du don*, Paris: Fayard, 1996

Goodman, David

- *Alternative Food Networks: Knowledge, Practice, and Politics*, London: Routledge, 2012

Gramsci, Antonio

- *Osservazioni sul folclore*, in *Letteratura e vita nazionale*, Torino: Einaudi, 1966

Grasseni, Cristina

- *Beyond Alternative Food Networks: Italy's Solidarity Purchase Groups*, London: Bloomsbury, 2013

Leroi-Gourhan André

- *Il gesto e la parola*, Torino: Einaudi, 1977 (1964)

Lévi-Strauss, Claude

- *La pensée sauvage*, Paris: Plon, 1962

Lombardi Satriani, Luigi Maria

- *Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura*, Rimini: Guaraldi, 1973

Keys, Ancel

- *Seven countries: a multivariate analysis of death and coronary heart disease*. Cambridge: Harvard University Press, 1980

Klugmann, Antonia

- *Di cuore e di coraggio. La mia storia, la mia cucina*, Milano: Giunti, 2018

Kozinets, Robert

- *Netnography Redefined*, London: Sage, 2015

Maffeis, Giuseppe

- *Calendula, malva e tarassaco*, Milano: Riza, 2014

Montanari, Massimo

- *Il cibo come cultura*, Bari: Laterza, 2004

Mosca, Valeria Margherita

- *Imparare l'arte del Foraging*, Milano: Giunti, 2019

Nervi, Pietro

- (a cura di) *Cosa apprendere dalla proprietà collettiva. La consuetudine fra tradizione e modernità*, Padova: CEDAM, 2003

Papa, Cristina

- *Antropologia dell'impresa*, Milano: Guerini, 1999

Piroddi, Lorenzo

- *Cucina Mediterranea*, Milano: Mondadori, 1993

Poggio, Pier Paolo

- *Le tre agricolture: contadina, industriale, ecologica*, Milano: Jaca Book, 2015

Pollan Michael

- *Il dilemma dell'onnivoro*, Milano: Adelphi, 2008

Silvertown, Jonathan

- *A cena con Darwin. Cibo, bevande ed evoluzione*, Torino: Bollati Boringhieri, 2018

Vitali, Ornello

- *Mutamenti nelle aree urbane. Popolazione e occupazione dal 1951 al 1987*, Milano: Franco Angeli, 1990

Una experiencia antropológica comparada de la vida rural en México e Italia: el viaje a la Toscana, encuentro de conciencias

Jorge Maldonado

A comparative anthropological experience of rural life in Mexico and Italy: the trip to Tuscany, meeting of consciences

Abstract

This article is part of wide research, which expounds a comparative study among Los Altos in Northern Jalisco and Castel del Piano in Northern Tuscany. Nowadays, these communities maintain local practices, like traditional agriculture and livestock, which confront the intensification of agro-industry in both countries, Mexico and Italy. The main objective of this article is to describe, analyze and compare biotic, cognitive and cultural processes related to local agro-ecosystems of the rural communities of Tlacuitapan in Mexico and Castel del Piano in Italy. Using the ethnographic method of anthropology we approach the transversal analysis of knowledge, practices, and beliefs, of specific cases. We have been able to identify biotic and cognitive heritage in everyday activities and in local and ecological history, of agricultural production in the Highlands of Jalisco as well as the terraces with vegetable and fruit gardens in Tuscany.

Keywords: Local knowledge; anthropology; biodiversity; agricultural activities; peasant life

Introducción

El presente artículo forma parte de una tesis doctoral acerca de los saberes tradicionales locales en comunidades rurales de México e Italia. Es una investigación que trata de actividades agropecuarias de las comunidades de Tlacuitapán en los Altos Jalisco, México y Castel del Piano dentro de la región conocida como la Toscana en Italia. De particular atención es la reflexión acerca del razonamiento agroecológico de las comunidades rurales y sus prácticas locales frente a la presencia de la agroindustria. La tesis se ha escrito en el marco de los estudios antropológicos y rurales, ocupando el método etnográfico de la antropología nos aproximamos a la transversalidad de una conciencia ecológica vista a través del sentido de pertenencia al ecosistema.

Desde los datos de campo debatimos frente a dicotomías establecidas como es naturaleza-cultura o ambiente-sociedad, términos que la antropología ha considerado en el estudio del hombre en sociedad. El objetivo principal de la investigación fue describir y analizar procesos agroecológicos desde la articulación de los saberes, prácticas y creencias. Esto ha implicado reconocer una visión holística que integra el mundo rural, con situaciones específicas y procesos de cambio y continuidad de las comunidades de estudio, donde la familia y la comunidad forman parte importante.

Los saberes locales se afianzan en experiencias sobre el medioambiente, relaciones directas con el ecosistema en el cual habitamos, métodos y procesos del trabajo del día con día. Referimos un modo de vida basado en el conocimiento experiencial, donde la mente, los valores y las prácticas forman parte de un mismo mundo, el de la naturaleza y cultura como formas de reproducción social. Una capacidad generativa, que abarca las relaciones entre ecosistemas donde el ser humano se encuentra inmerso, formas que surgen y se mantienen en un lugar. La vida en el campo atraviesa por motivación e intereses, donde el ser individual se vuelve colectividad y las prácticas se interiorizan desde el sentido de unidad y pertenencia.

Las comunidades rurales anclan su conocimiento en la lectura del cosmos, un complejo sistema de apropiación que incluye la pertenencia y participación dentro de un mundo de patrimonios bióticos y cognitivos: “Así los humanos son vistos como una forma de vida particular participando en una comunidad más amplia de seres vivos regulados por un solo conjunto de reglas de conducta; la naturaleza nutre, sostiene y enseña, se le venera y respeta” (Alarcón-Cháires, 2009, p. 11). La reflexión acerca del razonamiento agroecológico se sustenta en la idea de que los conocimientos tradicionales locales potencializan el desarrollo de las comunidades rurales desde los saberes técnicos y relacionales, en espacios productivos como las siembras de temporal en las laderas del monte de Tlacuitapán y el sistema de terrazas con hortalizas de Castel del Piano.

Consideramos que los saberes locales (la cultura) están en conexión con las implicaciones prácticas (productivas), y con el desarrollo sostenible de una comunidad. La investigación aquí expuesta demuestra que los vínculos entre los saberes técnicos -especializados- las habilidades y prácticas de una actividad como la agricultura y los saberes relacionales como formas de interacción con el grupo de pertenencia y el ecosistema con componentes éticos-morales en el cuidado del medioambiente. El razonamiento agroecológico que va desde la integración de experiencias individuales hasta en colectivo. Referimos mecanismos de interiorización del conocimiento experiencial, que hacen del espacio un territorio de emociones y entendimientos, sobre formas imaginarias y materiales, creadas y construidas por el ser humano y lo vivo (Linck, 2018).

Los campos de cultivo estudiados se rigen por la biodiversidad, resultado de la circulación de genes y saberes en las semillas, a la rotación de cultivos y a la búsqueda de alternativas para disminuir el riesgo de pérdida de las cosechas ante

plagas, así como de los factores de erosión y desequilibrio del ecosistema. Por lo que decimos que los saberes locales no solo se construyen de habilidades o destrezas sino también de características de valor ético, del Saber Ser de las comunidades rurales en el cuidado del ecosistema a través de actitudes, hábitos y valores, que representan una reciprocidad y compromiso entre el ser humano y el ecosistema donde habita: “convivencia expresada en una ética que compromete la acción de observar los procesos naturales para poder diferenciar, seleccionar y usar, y conlleva a un saber cuidar la tierra, memoria e identidad” (Toledo, 2012, p. 8).

Los conocimientos tradicionales se integran de un cúmulo de experiencias, materializándose en habilidades prácticas y tareas; en nuestras prácticas nos consideramos miembros o no del ecosistema. Fikret Berkes los define como “un cuerpo acumulativo de conocimientos, prácticas y creencias, que evolucionan por procesos adaptativos: dado por transmisión cultural a través de generaciones, tratando las relaciones de los seres vivos (incluyendo los humanos), entre ellos y con su ambiente” (Berkes, 1999, p. 8). El razonamiento agroecológico de los campesinos les indica sobre determinados hechos ecológicos y su relación con el ambiente, lo que pueden y no deben hacer dentro del territorio y ecosistema en el que viven.

La vida en el campo es tanto individual como colectiva, son prácticas que se interiorizan a la par de que se crea un sentido de pertenencia. Los productores locales se vinculan más con su espacio productivo, tanto a nivel social, económico, como ambiental, en ello va con mayor interés el que no se deterioren sus tierras ni se rompa con el equilibrio social (Gerritsen, 2013). Observar la actividad rural es partir de una mirada multidimensional donde existen estrategias de vida, desarrollo territorial y actores sociales en movimiento, así como recursos endógenos que potencializan a las comunidades locales.

La construcción en la definición sobre el mundo rural

De entrada, comprendo el modo de vida campirano como algo más que lo campesino, la definición como eje de lo que significa el campo y vivir en él, conceptos ya preestablecidos, sin embargo, en esta investigación se prefiere contextualizar, en ambientes naturales y saberes locales de comunidades rurales. Tocaremos definiciones básicas de términos etimológicos, pasando por la que describe a un sujeto social con rol de trabajador agrícola dentro del sistema capitalista es decir la categoría de una clase social, de la familia que produce para autoconsumo a una sociedad que expande sus redes de intercambio.

Estableceremos diferencias sobre enfoques y categorías del mundo rural, con el propósito de dar un marco amplio de referencia y construir nuestra propia aproximación al objeto de estudio desde las ciencias sociales. Existe una articulación de términos que definen a las sociedades rurales, o, mejor dicho, un árbol genealógico

de conceptos y estereotipos acerca del ámbito rural. La definición de campo que forma parte de la mayoría de los diccionarios es aquella sobre la raíz latina de *ager*, *agri*, que explica una suerte de evolución de sociedades primitivas, vistas ya en el agricultor con su propia fuerza de trabajo y estandarte de una categoría, “definición relacionada con la palabra latina *Agraris*, *is* significa agricultor, y la palabra *Agrarius* (del mismo origen que la anterior) significa agrario, campesino rural” (unesco, 1975).

Nuestra propuesta sobre el modo de vida en el campo rebasa dicotomías, definiciones, que designan al espacio fuera de la ciudad como el campo (las llanuras, terrenos extensos, el monte, etc.). Construimos este breve corolario de definiciones para entender lo complicado y reducido de las categorías sociales; términos como el de campesino, ya sea como adjetivo o sustantivo, son la muestra de esto. En el diccionario de la Real Academia Española (1992), el campesino es propio del campo o perteneciente a él: “Dícese de la persona que vive y trabaja de ordinario en el campo”¹.

Sumado a esto tenemos la de conjunto o clase social de los campesinos. En diccionarios especializados de las ciencias sociales se define al campesino en comparación a lo urbano, donde se establece que la raíz etimológica proviene de la palabra *campus*, que se refiere a la campiña, campo raso, tierra o terreno cultivado, superficie unida, llanura, relativo a lo silvestre o espontáneo². Dentro de las ciencias sociales el espacio geográfico reconocido como campo o ámbito rural tiene su razón de ser al estudiar a quienes lo habitan: campesinos, agricultores, labradores, miembros de un grupo que extrae los recursos naturales necesario para satisfacer sus necesidades: “Las sociedades rurales han sido reconocidas por utilizar su propia fuerza de trabajo, sin preocuparnos por explicar los requerimientos de un hábitat de donde se extraen lo indispensable para sobrevivir” (Aguirre Beltrán, 1992, p. 43).

La vida en el campo representa la apropiación del medioambiente, las condiciones sociales, histórica y económica de aquellos que habitan un mundo amplio. El sustrato natural donde se produce y reproducen conocimientos y prácticas, y donde se construyen identidades locales. El campo es más que describir un tipo de paisaje desde la geografía y citar la raíz latina, es decir, son tierra de labor, pero también herencia de conocimientos; tierras de cultivo y de rituales, donde se plantan árboles y se construyen rasgos identitarios. El llano, los valles, las llanuras son espacios y transversalidades del modo de vida campirano, actividades cotidianas donde tienen cabida la agricultura, la ganadería, la pesca, la caza, etcétera.

Revisando la literatura acerca de las formas de vida en el campo, encontramos en el mayor de los casos que todo parte de la definición de campesino o campesinos. Hablamos de rasgos principales, de la historia y la economía de las sociedades rurales, que Chayanov definió, muy al principio de siglo, como la característica

¹ *Diccionario de la Lengua Española*, 21ª ed. Real Academia Española. Madrid. 1992, p. 268.

² *Diccionario de Ciencias Sociales*, t. 1. Barcelona. 1975, p. 295.

primordial de la granja rusa: una unidad económica familiar con añadidura del trabajo agrícola. Utilizó el término *granja campesina* (traducido al inglés como *family farm*) para referirse a aquellas “unidades económicas campesinas, o unidades domésticas, que descansan exclusivamente en el trabajo de los miembros de la familia” (Chayanov, 1966, pp. 271-272).

Podemos decir que a través de obras como *Los Campesinos* de Eric Wolf (1971) se pasó de definiciones abstractas a desarrollar una discusión, en la que refiere una especie de evolución -natural- del mundo primitivo a contextos más industrializados. Las primeras investigaciones etnográficas sobre sociedades campesinas, según Silverman (1979), comienzan en el primer tercio y mitad del siglo XX en Estados Unidos, con influencia de estudios acerca de la Otredad. Que después en las décadas de 1940, 1950 y posteriores, incentivarían algunos antropólogos sociales en crear tipologías de los campesinos, clasificando sus experiencias a partir del principio de la comparación. Desde estos términos podemos identificar trabajos como los de Wagley y Harris (1955), Wolf (1955), Geertz (1961), Dalton (1972), Silverman (1979), Roseberry (1989) y Kearney (1996).

Para Wolf (1955), el término en inglés *peasant* define al *campesino* como un habitante de una sección rural. La raíz etimológica de la palabra proviene de *pays*, que significa país y también *rusticus*, rusticidad del hombre del campo que se refiere a quienes trabajan la tierra y viven en el campo. En este caso el uso del vocablo *peasant* parece una variación de *farm*, granja, heredad, labranza, hacienda; *farmer* o la granja de la economía campesina de Alejandro Vasilevich Chayanov (citado en Wolf, 1955). De modo que las sociedades campesinas se han leído bajo ópticas conceptuales como la llamada “economía campesina”, que tiene en el texto *Organización de la Granja Campesina* y en Chayanov (1925) al máximo de sus pioneros; para la teoría chayanoviana, la unidad familiar campesina es simultáneamente una unidad de producción y de consumo (Chayanov citado en Yoder, 1994).

El principal objetivo de la unidad familiar campesina es la satisfacción de sus necesidades, donde el proceso de producción se basa predominantemente en una mínima demanda de recursos externos: “en concordancia con esa posición, la finca campesina está orientada principalmente a la producción de valores de uso para la satisfacción de las necesidades, aunque también se generan valores de cambio, cuando los excedentes son comercializados” (Yoder, 1994, p. 299). Hemos de decir que Eric Wolf (1971), define al campesino como un sujeto social transhistórico que se ubica en un estadio intermedio de desarrollo de las sociedades primitivas (tribus) y la sociedad industrial (modernas), poniendo especial interés en la complejidad de sus relaciones, ya que para dicho autor son preponderantes e históricamente variables.

Dicho autor estudia las transformaciones económicas y sociales en las que estas sociedades se ven inmersas. Para él, el concepto de lo campesino debe ser analizado desde las distintas posibilidades que tienen las relaciones entre las

sociedades campesinas y la sociedad como un todo. En términos generales, los campesinos entran en una ascendente categoría de la vida rural, en la óptica de contextos más amplios y de lógica capitalista. De esta manera, el autor nos pone en el marco de análisis de los estudios sobre las transformaciones económicas y sociales, en las que las sociedades campesinas se ven inmersas.

Las aproximaciones más conocidas sobre el campesinado están basadas en la definición de Wolf (1971), en el labrador o ganadero rural que recoge sus cosechas y cría su ganado en el campo en espacios no especiales, en despoblado, a la intemperie y en terrenos alejados de la población: el campesino con una finca o granja que no funciona como una empresa en el sentido económico, pues sus actividades están orientadas al autoconsumo y en lograr desarrollar una familia u hogar. La intención de buscar conceptos básicos y atender la construcción de categorías sobre el mundo rural es poder establecer conexiones entre los razonamientos y enfoques, dando el contexto para construir nuestra propia definición. Nuestro referente sobre el mundo rural, desde el hábitat y el conocimiento experiencial, porque pensamos que las sociedades rurales antes de ser una clase social poseen una conciencia de sentido de pertenencia al ecosistema, con sus prácticas y representaciones del mundo natural.

Hemos visto la evolución de un término acerca de la vida en el campo que ha pasado de la constitución de un sujeto social a la ascendente de una categoría en contextos de producción. El modo de vida del campo es un espacio físico y simbólico, de flujos de energía biótica y entendimiento holístico, actividades compartidas dentro del medio geográfico reconocido como el campo, un medio de socialización de experiencias y conocimientos, donde lo humano y no humano forman parte del ecosistema.

Nuestra aproximación es obvia y tiene la intención de acabar con los límites y dicotomías en el estudio del mundo rural. Decimos que el ser humano no está constituido por partes separadas, de aspectos psicológicos, biológicos, culturales y sociales, sino como una entidad donde el cuerpo, la mente y la cultura forman parte de un todo. La conciencia de pertenecer a determinado ecosistema y grupo social es saberse participante como lo plantea Ingold, a un “*locus* singular de crecimiento creativo (*creative growth*), dentro de un campo de relaciones continuamente desplegadas, en lo que refiere al medio ambiente e interacción social” (Ingold, 1998, p. 14).

Para Descola (1996), implica una continuidad social y metonímica entre dos órdenes. Una continuidad que se expresa en símbolos, rituales y prácticas. A partir de sus análisis sostenemos que la separación hombre medio, propia de occidente, no tiene mucha importancia para otros pueblos, ya que en estos el medio incluyendo plantas y animales, no son vistos como objetos, sino como sujetos con vida social. Se trata de una visión comunitaria de lo humano, lo natural y lo sobrenatural, elementos que responden a las mismas reglas; las propias de una conciencia de sentido de pertenencia al ecosistema.

El oficio antropológico dentro de la maleta de viaje

Desde México comencé por entender las características de adaptación, negociación, aprendizaje y movilidad de los actores del mundo rural. La esencia de sus prácticas y el desarrollo de un modo de vida integral. Las sociedades rurales se caracterizan por una diversidad cultural originada en distintos espacios y momentos. Justificando en ello, la comparación con una región y comunidad de Italia, donde la dinámica de sus habitantes igual transcurre en el ámbito que nos interesa; las prácticas sociales, productivas y culturales entorno a la vida en el campo. Hemos llegado a Italia en el verano del 2018, para realizar una estancia de investigación en la Universidad de Siena, con el propósito de conocer una de las regiones de Italia con más historia y dinámica en cuanto actividades rurales se refiere.

Esta investigación tuvo importantes retos de carácter teórico y práctico ya que pone en discusión marcos de referencia como la relación ser humano-naturaleza y matrices culturales no sólo de nuestro país; así que hemos pretendido echar mano de los casos específicos de estudio, con la intención de presentar la diversidad del campo en el ámbito mundial. Ocupando referentes como el de la organización social, desde la agricultura en familia y los sistemas de reciprocidad en comunidad. Nuestro planteamiento atendiendo principios básicos antropológicos y el problematizar sobre la construcción de los mundos locales. Como Pedro Tomé y Andrés Fábregas (2000), presentamos características de dos comunidades y regiones de América y Europa, en el análisis de contextos geográficos y culturales, donde se comparan agroecosistemas y prácticas culturales: “Así pues, convenimos en que lo que debíamos averiguar era cómo operan procesos culturales en cada una de las dos regiones en relación con el uso y construcción del medio ambiente para posteriormente proceder a compararlos” (Tomé y Fábregas, 2000, p. 125).

Nuestro trabajo se ha centrado en la combinación de variables que dan lugar al contexto propicio, en el desarrollo de los saberes tradicionales, a través de las prácticas locales y creencias. Reiteramos que el análisis aquí presente surge de la comparación de aspectos como el medio geográfico, actividades productivas, saberes locales, aspectos sociales y culturales, dentro de una historicidad de las comunidades de estudio. Para realizar la comparación hemos desarrollado una línea de base, donde intentamos poner en el mismo nivel las realidades estudiadas: la premisa inicial es que en los contextos estudiados hay procesos dialécticos, entre los conocimientos ecológicos tradicionales y la construcción de las identidades locales. Se parte de un diálogo reflexivo, en cuanto a las características naturales, sociales y culturales de las comunidades, al considerar conocimientos sobre flora, fauna y otros elementos no humanos del ecosistema³.

³ Nota: se entiende lo “no humano” como minerales, plantas y animales, de acuerdo con Thierry Linck (2013).

Los datos obtenidos de la práctica etnográfica han establecido diferencias y similitudes, de saberes especializados sobre tierras difíciles de trabajar en las orillas y ladera del monte con rotación de cultivos. La comparación se fundamenta en aspectos de la coevolución ser humano-naturaleza, saberes en cuanto al medioambiente y mecanismos de apropiación, así como la relación entre el medio natural y las actividades productivas que nos permitió reconocer espacios físicos y simbólicos de las comunidades y regiones de estudio; nuestro encuadre de perspectiva antropológica establece una posición aquella sobre la aproximación emic y etic, respectivamente hablo de aquella que los miembros de una cultura tienen de la misma, mientras que la otra es la que los antropólogos que no son miembros de la cultura elaboran sobre ella. Es decir, el conocimiento de una cultura, desde adentro (emic) o desde afuera (etic).

La conexión del ser humano con la naturaleza ha sido esencia en diferentes momentos el objeto de estudio de la antropología. Ésta ha participado de la generación de conocimiento desde uno de sus aportes más valiosos, el registrar e interpretar actividades productivas y simbólicas en la vida cotidiana, que para el caso forman parte de nuestros ejes transversales de análisis; los estudios etnográficos son descripciones vastas sobre las relaciones entre prácticas y significados, “comprensiones situadas que dan cuenta de formas de habitar e imaginar, de hacer y de significar el mundo para ciertas personas [...] es la articulación entre las prácticas y los significados de lo que se ocupa la etnografía” (Restrepo, 2016, p. 17). Esto es lo que nos ha permitido dar cuenta de aspectos de la vida como la relación entre ciclos agrícolas y de rituales para las comunidades de estudio, sin perder de vista lo que las personas dicen y hacen.

La descripción de lo que la gente hace y dice es el entretrejer de las prácticas y significados del mundo rural, el etnógrafo depende de una serie de registros y circunstancia del trabajo de campo: “observaciones, conversaciones, inferencias e interpretaciones sostenidas por el etnógrafo en un momento determinado para estas personas que también hacen y significan dependiendo de sus propios lugares y trayectorias”. (Restrepo, 2016, p. 18). La antropología participa de la generación de conocimiento crítico; sus aportes van desde el sentido para registrar actividades productivas, de la interpretación simbólica en la vida cotidiana, así como del análisis minucioso en cuanto a las causas y efectos de las relaciones de poder. Un tanto de la simbiosis que ocurre entre el ser humano y su medio, prácticas e implicaciones del mundo rural como escenarios de la ecología y antropología (Toledo, 1999).

Se han ubicado actividades productivas como la agricultura de temporal para la comunidad de México con siembras de maíz nativo, que sirven para el autoconsumo; así como el sistema de terrazas de Castel del Piano con sus hortalizas que se utilizan para la comida diaria. Nuestra propuesta de comparación no ha buscado la presencia o ausencia de alguna de las variables en específico, sino la dinámica y entretrejo de éstas. La comprensión de los saberes, prácticas y creencias locales se ha dado bajo el acompañamiento de metodologías que resultan útiles, se ha

pasado de la estrategia del método etnográfico -donde el trabajo colaborativo entre el investigador y los informantes es clave-, a la reflexión de una transdisciplinariedad.

Nos hemos acercado a la realidad de una región del campo italiano, con lecturas desde México sobre modos de vida del mundo contadino. Leído a través de la lupa de autores como Emilio Sereni, respecto a los paisajes agrarios no sólo de la Toscana sino de todo Italia, donde el ente del capitalismo aflora a cada momento, en sus críticas y obras como en *Agricoltura e Sviluppo del Capitalismo* (1968), e *Storia del Paesaggio* (1961). De referentes particulares como los de Cristina Papa (2000), sobre prácticas culturales locales -de representaciones sociales del contexto o paisaje agrario- que supera visiones occidentales, pragmáticas y de construcción homogénea: estableciendo que el paisaje rural surge como desarrollo de las actividades locales, “conceptos como el de conservación del paisaje llegaron después con discursos de gestión política y descolonización de la natura” (Papa, 2000, p. 4).

Desde el ángulo de la antropología hemos querido reconocer en la articulación de una conciencia de sentido de pertenencia al ecosistema, la base y continuidad de las comunidades rurales en sus procesos de organización social y producción local: “Resulta evidente que, en lugar de las hipótesis y las prácticas de su desaparición, se necesite una teoría de su continuidad y una praxis derivada de su permanencia histórica” (Palerm, 1980, p. 255). Es pues la vocación del oficio antropológico que nos pone frente a procesos de cambio y continuidad del campo a nivel local y global, andamiaje de nuestros datos empíricos, y de la observación comparativa en los campos de México e Italia. Compartimos con Emilio Sereni (1961) y Ángel Palerm (1962), la óptica de mediar nuestras observaciones mediante situaciones específicas, caracterizadas por una economía global y capitalista, desde el mirar los modos de producción y transición de las sociedades.

La investigación de aspectos económicos es relevante no sólo para entender un pasado sino el presente de las sociedades rurales. De acuerdo con Ángel Palerm (1980), son elementos fundamentales en el análisis y comparación de comunidades campesinas en el mundo. De los hechos ocurridos hoy, no sólo en las sociedades latinoamericanas sino del mundo entero, que dejan ver el riesgo de una latente desaparición de prácticas locales y predominio de la agroindustria como lo hemos registrado en las comunidades de estudio. Es pues que a partir de lo anterior y desde citas como la siguiente, es que pensamos en establecer una comparación: “quizá sea ésta una de las lecciones más válidas para nosotros, porque la América Latina presenta una diversificación semejante a Italia” (Palerm, 1962). Las respuestas a la emancipación de los modos globales de la agroindustria, de parte de los escenarios locales podría estar en la resignificación de los saberes tradicionales. Consideramos como importante la inmersión del ser humano en el entretejer de los flujos que dan estructura a los ecosistemas, donde las actividades agropecuarias locales, se enmarcan en una lógica de cultivo de la biodiversidad y de internalización de los riesgos y

costos ambientales; reconociendo su importancia en los procesos de transición agroecológica⁴.

Las prácticas agrícolas tradicionales observadas en las comunidades rurales de México e Italia apuestan a una continuidad en los procesos de organización social y modos de producción del ámbito local. Al llegar a Castel del Piano encontramos entre sus habitantes la representación de una fertilidad, en los conocimientos de cada familia que enseña a los hijos el cultivo de los jitomates de traspatio, en los recorridos de jóvenes y adultos por el monte para recolectar el hongo *porcino* y castañas; en el trigo de la llanura y los rebaños de ovejas como los que pertenecen a la familia ubicada en el predio conocido como *Le Conce*. Las familias de Castel del Piano se dedican en pequeña y mediana escala a cultivos tradicionales de jitomate, chile y calabaza en traspatios, situaciones que permean en comunidades como *Monte Nero*, *Monte Laterrone* y *Montalcino*, en esta última se realiza periódicamente el *mercato contadino*, una especie de tianguis donde los jóvenes y no tan jóvenes acuden a vender y comprar productos locales como vegetales, quesos, panes y conservas, así como plantas medicinales.

El huerto de la granja de *Marinella* dentro de Castel del Piano de propiedad de Andrea y su esposa Lara produce frutas y verduras, en sistema de terraza de hortalizas acompañado de la agricultura de árboles frutales, como el común de los terrenos en las orillas del pueblo. El trabajo de la familia y entre amigos facilita las tareas en el huerto. Piero y Nicola son amigos de Andrea y están al pendiente de las hortalizas, de quien hará los surcos y de quienes revisaran que no falte agua para las plantas cuando no llueve, Andrea y Lara siembran el maíz y trigo; Sandro y Sandra otros amigos les toca cuidar las gallinas y hacer la ordeña de cabras; todos en conjunto saben de las actividades de la granja.

Referimos saberes locales que marcan una conexión con los diferentes componentes del ecosistema, pero también constituyen el enlace entre los seres humanos y entre las generaciones, entre lo técnico y lo social. Tal como sucede en cualquier población, los miembros de una sociedad local se diferencian por sus aptitudes, sus iniciativas, sus aspiraciones y sus pulsiones, pero también por su estratificación social. En el huerto se siembran jitomates, chiles, calabazas, berenjenas, coles y espinacas, en ello participan hijos y amigos. Una vez a la semana se realizan y supervisan tareas de poda y limpieza, los espacios de cultivo fueron trazados bajo una lógica de escurrimiento natural del agua de terraza en terraza.

La Granja de *Le Conce* es otro sitio donde se desarrolla la vida rural de Castel del Piano, es reconocido por los habitantes del pueblo en lo que antes fuera un *Potere*. La distribución del espacio incluye un establo con vacas, un chiquero con cerdos, tres gallineros y un corral para ovejas; así como dos conejeras y el granero que ocupa

⁴ La transición agroecológica supone transformar de los sistemas de producción de la agroindustria basados en el uso de combustibles fósiles y dirigidos a la producción de cultivos de agroexportación y agrocombustibles, en sistemas alimentarios que promueve la agricultura local.

parte importante del que fue antes la *Stalla* o estancia de la casa. Hacia el fondo de la granja están los corrales de ovejas, que son la base material de la economía de doña Clara y su familia, ya sea por su venta en pie, o la venta de leche para la fabricación de quesos, conocidos como *Formaggio di pecora*.

La granja de *Le Conce* representa una parte de la Toscana con actividades rurales donde los conocimientos campesinos están presentes, un lugar donde jóvenes como Lucca trabajan la uva, el olivo y la castaña, así como en la reproducción de ganado ovino; en la continuación de una alimentación con recursos locales de un modo de vida similar al de los Altos de Jalisco, con participación de la familia en las tareas del cuidado del ganado y la producción de quesos.

El análisis de la actividad agrícola local ha comenzado por comprender ésta y otras dinámicas como las de los cultivos de olivo, con sus propios tiempos y lógicas. Sin lugar a duda, el cultivo de jitomate, legumbres y árboles frutales representa parte importante de la dinámica local de Castel del Piano. Durante los primeros meses de nuestro trabajo de campo tuve una participación significativa en huertos como el de *Marinella*, donde Andrea y su esposa Lara, junto con un grupo de amigos, participan en tareas como la siembra de hortalizas, cría de animales de corral, corte de leña y fabricación de productos artesanales.

Estas observaciones como las realizadas en la granja de *Le Conce* donde conocí a doña Clara y su hijo Lucca, me permite hablar de una dinámica de pequeña y grande propiedad donde se cultiva durante todo el año ya sea para consumo humano o alimentación del ganado. La pequeña propiedad puede ser identificada con los huertos de traspatio y la grande propiedad donde mayormente existe ganado y campos de cultivo de uva y olivo. Los sitios que describo aquí se ubican en la periferia de la comunidad, he pasado días en un extremo, en la granja de *Marinella* y otros en la granja de *Le Conce*, ir y venir también de sur a norte en las comunidades vecinas de *Monte Nero* y *Seggiano*, donde los campos de vino y olivo predominan respectivamente.

Estas formas de trabajo se llevan a cabo en otros sitios de Castel del Piano como en *Monte Laterrone* con Tim y en *Cinigiano* con Marco, todos conocidos entre sí y realizando actividades similares como el cultivo en terrazas. Otro de nuestros informantes ha sido Metin, un migrante de origen Kurdo que durante más de 15 años ha vivido en el Monte Amiata y trabaja los campos de olivo y uva; como uno de nuestros primeros informantes que nos ofreció dónde vivir, participamos en actividades y recorridos por los campos de Castel del Piano; nos enseñó desde sostener las herramientas para cortar uva y olivo, hasta cómo funcionan los ciclos agrícolas. Bajo un sentido de reciprocidad de la tierra, he comprendido el origen de algunos saberes locales, como el por qué es mejor cortar la uva bajo ciertos periodos del año. La "*sapienza*", como él le llama, son los conocimientos de hace miles de años, de la civilización mesopotámica desarrollando técnicas de cultivo como el trabajo con el arado.

Las visitas a granjas como la de *Le Conce* nos hacen pensar en dichos saberes con yuntas de bueyes y celebraciones por una buena vendimia. Los huertos familiares y los abuelos que siguen transmitiendo la importancia de sembrar lo propio, considero evidencias no sólo de una comunidad sino de la región Toscana, ya con el pasar del tiempo y los trayectos de Grosseto hasta el Monte Amiata, lo mismo que a la ciudad de Siena, he vistos los huertos de traspatio y las granjas donde la familia es la base. Fue de la granja de *Le Conce* donde obtuve el referente más directo a lo visto en campos de Jalisco con familias dedicadas a la agricultura y ganadería de tiempo completo y de la granja de *Marinella*, el patrón más común de lo que hoy sucede en esta región de Italia. Los datos de campo nos han acercado a una realidad de kilómetros que rodean el Monte Amiata, casas con canasta a la entrada que sirven para traer y llevar del huerto a la mesa, del compartir con padres y abuelos los saberes y con los amigos las tareas.

Entre otros rasgos, Monte Amiata es un lugar donde los niños cuidan de las gallinas y las mujeres preparan conservas hasta las preciadas salsas de *Pomodoro*. Todo con el único propósito de consumir lo más natural posible, así lo refiere don Mateo de 80 años, quien no sólo cultiva para su consumo y el de su familia sino para compartir e intercambiar con vecinos; dice don Mateo: “lo más natural es lo que tú ves crecer y sigues todo el proceso, lo otro que dicen orgánico y que se vende en el supermercado no sabes por cuántas manos ha pasado”. Andrea y su esposa Lara están de acuerdo con que lo más cercano a la agricultura orgánica es lo que se siembra de propia mano, para ellos la tierra no necesita de agrofertilizantes y sí de abonos naturales. Dicho por ellos los saberes locales son también el bosque de castaños y olivos, incluyendo la recolección de productos del monte donde es común ver adultos con niños rumbo a la cosecha de hongos nativos conocidos como *funghi porcini*.

El *contadino* de Castel del Piano trabaja los huertos para consumir, vender e intercambiar los productos. Otros como Lucca, se encargan de las tareas de la granja, de arar las tierras y pastorear el ganado. Hace no mucho tiempo, los de la comunidad ocuparon los asnos para guía en el camino hacia la fertilidad, hacia los pastos verdes donde se encuentra la vida, seguían a estos animales en orillas del Monte Amiata, de Castel del Piano hasta *Monte Labbro*, donde hoy se encuentra una reserva ecológica. Actualmente, esos asnos han sido remplazados en su conocimiento sobre los caminos por los rebaños de ovejas, así lo comenta Lucca: “los de antes iban por las orillas del monte buscando pastos para las vacas ganado, lo mismo que hacemos hoy con las ovejas”⁵.

El Monte Amiata, con sus árboles del olivo, significa la vida y fertilidad de una montaña, las cosechas en terrazas y el preferir usar un rastrillo manualmente en la recolección que las máquinas. Para Metin, Castel del Piano representa el campo de

⁵ Entrevista con Lucca, realizada por Jorge Maldonado García, en la granja de Le Conce, durante el mes julio, 2018.

grano, lo que le remite a la *mezzaluna fertile*, “conocimiento sobre el campo”, así lo afirma dicho representante de la comunidad kurda. Así pues, cada año se trabaja en el corte del olivo, la cosecha de la uva y la preparación de harina de castaña para el pan. Entre abril y mayo las hortalizas se trazan y se prepara la tierra; la producción agrícola local de Castel del Piano no sólo son sus viñedos, detrás de éstos hay un sistema domestico del olivo y la castaña por años, se fabrica aceite con el que se elaboran las salsas de jitomate para la pasta. Durante las fiestas patronales, la tradición del *Palio*⁶ de Castel del Piano es en honor a Santa María de la Gracia, que celebra tener buenas cosechas, el vino y el aceite de olivo están en las imágenes del *Palio*, formas simbólicas del alimento de la comunidad.

Los símbolos de sabiduría y enseñanza están en la mesa y en el cosmos, se transmiten conocimientos sobre los alimentos tiernos y maduros, de los beneficios sobre racionalizarlo y no terminarlos. La razón de la naturaleza para Metin, dar y administrar la tierra fértil en esencias y conciencias. La esencia en los alimentos que da la naturaleza y la conciencia, *conoscenza*, de un modo de vida apegado a la tierra. La trascendencia de la *Mezzaluna Fertile* vista en el Monte Amiata, representante de la cultura *contadina* y heredera de una civilización con saberes sobre el olivo, no hay más que ver la proximidad al templo cósmico-religioso de Roselle a 40 minutos de Castel del Piano, donde se mantiene como uno de los principales símbolos y patrimonio biocultural. Los abuelos han basado su referente sobre los sistemas agrícolas en el árbol del olivo, por su resistencia, propiedades y altura en la montaña, significados que se comprenden en la frase “donde hay un olivo hay un *contadino*”.

Lucca y Metin nos han compartido su forma de entender la vida del campo, sobre una cosmovisión y forma de observar todo lo que proviene y sucede en la Montaña, la sabiduría del Monte Amiata y Castel del Piano, de la *mezzaluna fertile*, en la antigua Mesopotamia para Metin. Una conexión con el pasado lejano de la montaña *Torus*, el significado de la palabra Toscana para estos agricultores de Castel del Piano; simbólicamente la presencia y antigüedad del árbol máspreciado de la región, la semilla del olivo y el oro de la Toscana según Alvaro Giannelli (2003). Al Introducirnos en la dinámica de las cosechas de uva y olivo y el sistema terrazas es como comprendimos la racionalidad ecológica de los habitantes de Castel del Piano, su idea sobre el concebir la fertilidad a partir de dos formas que confluyen, la tierra prolífica en alimentos y conocimientos.

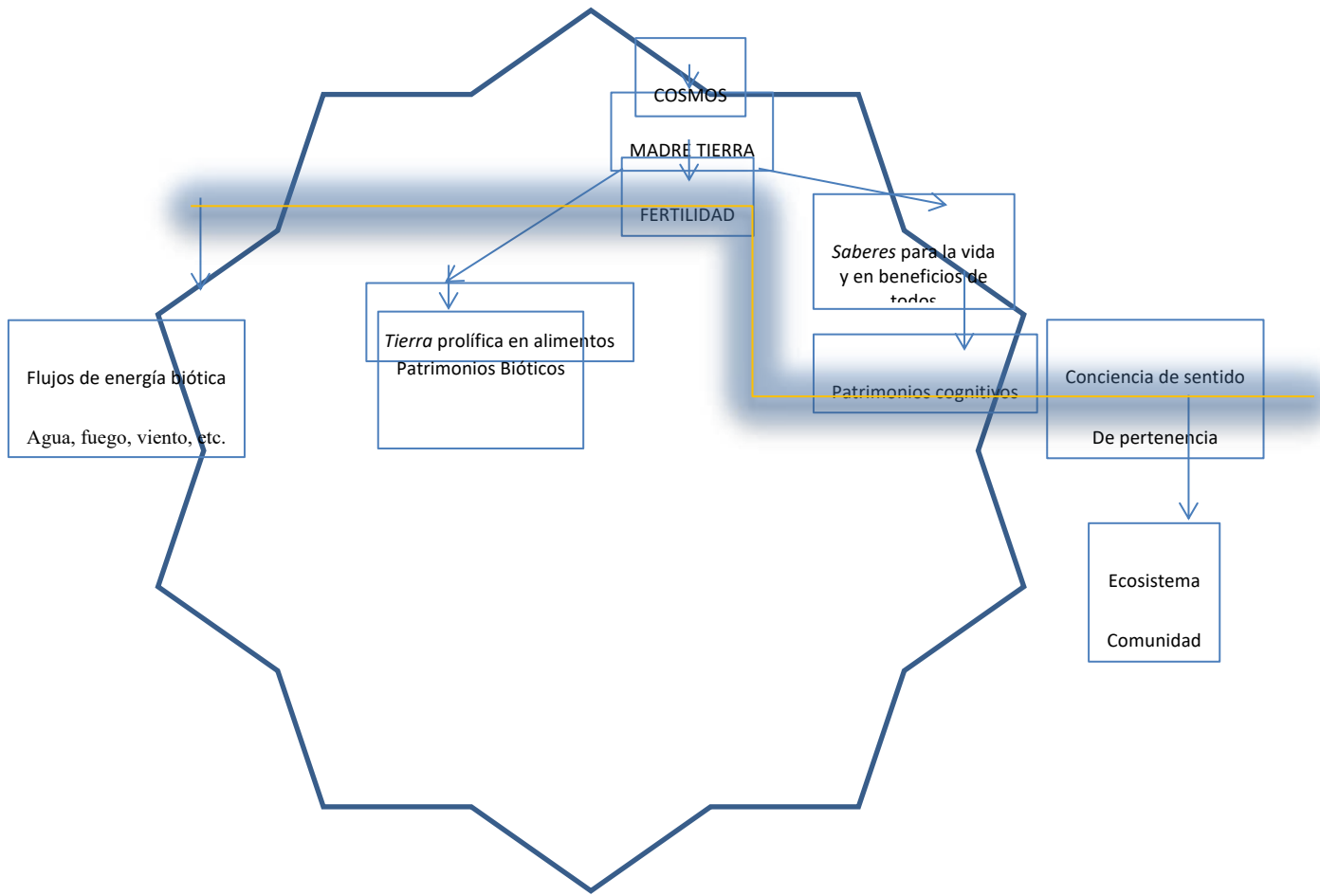
El modo de vida del campo se articula de conocimientos basados en la noción de una fertilidad integral. Tanto nuestros informantes en México como en Italia nos han proporcionado elementos claves para construir gráficamente dicho mundo de socialización del ser humano con el ecosistema. Hablamos pues del puente entre patrimonios cognitivos y bióticos y una historia sobre la ecología de los lugares. De acuerdo con Thierry Linck (2013), en el campo está la artificialización de los

⁶ Celebración tradicional de carrera de caballos

ecosistemas, donde se integran las producciones agropecuarias y se entreteje modos de socialización; el manejo de flujos energéticos vistos en la fertilidad del suelo y en la construcción de saberes técnicos y relacionales. Nuestra propuesta se articula con sociedades rurales que tienen por cimientos los conocimientos, las dinámicas cotidianas y la memoria compartida en las creencias, todos aquellos relacionado con mecanismos de socialización de las experiencias y con el medioambiente. Un modo de vida que trascienden en prácticas y condicionamientos biológicos, espaciales y temporales, bajo largos periodos históricos.

El esquema 1. Se integra de los conocimientos experienciales sobre la apropiación del medioambiente, de la idea de un cosmos de fertilidad y convivencia con elementos humanos y no humanos. El campo es la conciencia de comunidad y el equilibrio del ecosistema, donde el bienestar del ser humano es el respeto a la naturaleza, queremos decir que son tierras de labor, pero también herencia de saberes y solidaridad por los demás.

Esquema 1. Flujos de fertilidad del modo de vida campirano. Elaboración propia



Nos hemos insertado en los medios geográficos de la relatoría, construyendo objetos y sujetos concretos de estudio. Prácticas cotidianas y dinámicas de organización social. Conocimientos y tramas sobre los seres humanos, lo cognitivo y biótico en procesos mutuos y dinámicos. A partir de los meses junio y julio se comienza con la cosecha de árboles frutales de manzana, pera y duraznos en las que participan mujeres e hijos como el caso de la granja Marinella, donde al final de la temporada, en agosto, se celebra el día de *Ferragosto* con mesas llenas de comida y frutos del huerto donde participa toda la familia preparando ensaladas y platillos típicos con carne, como el cerdo a la naranja. Cuando se termina el trabajo en los huertos se pasa a la cosecha de uva y olivo, secuencialmente; primero el trabajo en viñedos y después la explotación del olivo, la cosecha o *vendemia* de la uva hacia septiembre y octubre, pasando semanas después a los olivos.

Después se pasa las primeras semanas de noviembre al corte del olivo. Brevemente diré que después de cortar los racimos de uva se depositan en canastos que van directo al *Torchio* o prensa; donde se exprime la uva y cada año se separan las uvas por color. Por lo que respecta al olivo, es a inicios de noviembre donde ya se encuentran las primeras redes que recibirán la cosecha de los árboles del olivo, con el que se fabricara el aceite para cocinar durante todo el año. En la comunidad se habla del olivo como un patrimonio que está allí desde siempre que sólo hay que podar, es herencia de los abuelos, los árboles deben ser atendidos y procurados como lo dice Tobías: “el árbol *Olivastra* es el mejor del mundo por su calidad y consistencia, estos árboles ya estaban aquí antes de nosotros, los etruscos lo portaron”⁷.

El olivo junto con los jitomates de los huertos son la base de la alimentación y cultura local, hasta esta comunidad se llega en búsqueda del tesoro de la Toscana como dice Tobías, sus pobladores pasan días completos en la cosecha, llegan los nietos y sobrinos, en lo que consideramos un trabajo por tradición. Esta época del año es igual de prolífica que los veranos, el trabajo de recorte del olivo igual que la cosecha en los huertos ocupa a buena parte del pueblo.

El bosque suministra una fuente de energía renovable de consumo humano para los inviernos crudos. La castaña ha sido la dieta básica del invierno entre los habitantes del Monte Amiata, como lo comenta Fabrizio: “podríamos pasar sin comer, pero sin la castaña no sobreviviremos, desde nuestros ancestros se ha producido, con las bajas temperaturas necesitamos fuente de energías todo el tiempo”⁸. El ecosistema de montaña aparece a cada momento, cuando nos trasladamos de una comunidad a otra el campo visual se cierra al tener de frente un bosque donde se encuentran los castaños. En Castel del Piano, las castañas y la leña han servido como fuente de

⁷ Entrevista realizada con Tobías, agricultor de la zona de Seggiano, durante la cosecha del olivo, 2018.

⁸ Entrevista con Fabrizio, realizada por Jorge Maldonado García, en el centro de Castel del Piano, noviembre, 2018.

energía y calor. Se consume la castaña en pan, miel y la *Polenta*,⁹ los Amiatinos por años han echado mano del principal producto del bosque, la castaña que se vende en pequeños comercios que inician a venderla los primeros días de noviembre; en la cosecha de castaña se distinguen los tipos de castaña *Marrone* y *Bastarda Rossa* con mayor presencia, las cuales se producen en cantidades mayores conforme pasa el mes. Visto de esta forma los cultivos de las comunidades referidas en México e Italia son la adaptación constante en las maneras de sembrar y las semillas.

Fotografía 1. Colocación de redes para la cosecha de olivo, Castel del Piano, 2018



Fotografía de Jorge Maldonado García.

Las prácticas productivas implican un ajuste de los conocimientos sobre la marcha, las actividades rurales dependen del espacio y tiempo, del caminar el monte y sembrar en la cañuela de la milpa anterior. Cada familia y comunidad busca alternativas en los métodos de trabajo, las tramas cognitivas corresponden a modalidades en la forma de trabajar las tierras. Lo biótico y lo cognitivo, son recursos del mismo sentido de realización agropecuario, no se puede prescindir de ninguno. Los conocimientos del material orgánico no sólo son la producción, sino la capacidad de adaptabilidad e integración de sistemas humanos y no humanos que Ruellan (2006), nombra “edafoesfera”. La articulación de lo biótico y lo cognitivo orienta los flujos que estructuran los ecosistemas, las actividades de transformación de la naturaleza en productos. Los saberes locales son de corte holístico, “aspectos que le abren al hombre la posibilidad de capitalizar sus experiencias y conocimientos, de reinventarse y construir nuevos caminos, sin alterar y orientando los flujos que estructuran los ecosistemas” (Linck, 2014, p. 75).

⁹ Preparación morbida hecha con harina de castaña y agua, que sirve como alimento y fuente de energía.

Esto es biodiversidad en el sentido más práctico, el cuidado y el seguimiento de las semillas, es decir que éstas no tengan las mismas características, lo que enriquece un factor de adaptación o resiliencia de los propios cultivos y tierras. La resiliencia forma parte de la interacción entre el ser humano y los ecosistemas, son mecanismos de adaptación de un mundo rural que tiene en la circulación de semillas y saberes su componente principal. El ecosistema provee de vegetales, animales y conocimientos que sirven en el sustento alimenticio, la castaña y hongos comestibles son de los recursos más preciados por los habitantes de Castel del Piano. Pudimos platicar de un pasado y comprobar un presente con hijos de aquellos campesinos que sembraban granos de manera extensa.

Cuadro 1. Saberes y tareas del campo en Castel del Piano

Huerto familiar	Bosque de castaño en alto monte	Viñedos familiares	Campos de olivo	Granjas Sistema pastoril Semiestabulado
Saberes y prácticas	Saberes y prácticas	Saberes y prácticas	Saberes y prácticas	Saberes y prácticas
<p><u>Saberes:</u> sobre el tipo de tierra/tierra de hoja y suelta en partes planas donde se cultivan coles. Chile, calabaza y jitomate en sistemas de terrazas en temporal y por sistema de riego, en tierras macizas y rojizas.</p> <p><u>Prácticas:</u> se siembra a mano con pico y pala, se aplican abonos naturales y se procura la rotación de cultivos calabaza, berenjena y chile para evitar plagas.</p>	<p><u>Saberes:</u> sobre el tipo de hoja, y plaga conocida como mosca o avispa “de la China”, en variedades de castaña/<i>Marrone</i>, <i>Bastarda Rossa</i> y <i>Cecio</i>.</p> <p><u>Prácticas:</u> introducción del insecto antagonista para control de plaga, con depósito debajo de cada árbol y observación de la corteza de cortezas donde se depositan huevecillos.</p>	<p><u>Saberes:</u> reconocimiento sobre uvas rojas y verdes, evitando la aparición de cruzas, así como el control de plagas a través de la biodinámica con flores y abonos naturales como el excremento de gallinas y ganado bovino</p> <p><u>Prácticas:</u> Injertos de la uva madre para mejorar condiciones de resistencia al medio ambiente, quema de pastos cercanos que generan una barrera contra insectos rastreros.</p>	<p><u>Saberes:</u> reconocimiento de árboles masculinos y femeninos, reconocimiento de la <i>Olivastra</i> antigua.</p> <p><u>Prácticas:</u> recorte en un promedio de cada 10 años de las ramas de ejemplares masculinos del árbol con la intención de aumentar la fecundidad y reproducción, ya que al cortar crecen brazos más largos y jóvenes que garantizan la subsistencia del olivo originario.</p>	<p><u>Saberes:</u> en periodos de reproducción, de ganado porcino, caprino y bovino, atención en el destete de crías, así como separación de machos en dos periodos al año en el caso de ovejas y chivos. Fabricación de quesos de vaca y oveja principalmente en época de lluvias, para el queso con temperaturas establecidas entre 72 y 38°. Preparación de jamones de cerdo evitando contaminación anaeróbica, a través del encerar y salar piezas de carne. Preparación de campos de cultivo de grano para producción de alimento animal (<i>fiano</i>, <i>trifolio</i>, etcétera).</p> <p><u>Prácticas:</u> pastoreo en grupos de animales adultos entre 30 y 40 ejemplares, con dos o tres perros para el control del ganado. En época de lluvias abundantes las crías permanecen todo el tiempo con las madres.</p>

CREENCIAS				
Huerto familiar	Bosque de castaño en alto monte	Viñedos familiares	Campos de olivo	Granjas Sistema pastoril Semi-estabulado
<p>Construcción del muro a <i>secco</i>, durante días de luna llena, con lo cual la piedra se asienta y se pega mejor y se evita el escurrimiento por grietas.</p> <p>Poda de arbustos durante primavera.</p> <p>El equinoccio representa el equilibrio de energía en los cuatro puntos cardinales.</p>	<p>Representación de figuras humanas hechas con palos y pastos para alejar malos espíritus que alteran el ecosistema y con formas de serpiente y sapos que se convierten en ranas.</p>	<p>Guardianes de viñedos, con la presencia de listones o mascadas que representan la protección a la envidia.</p> <p>Colocándolas al final y el inicio de la fila en las plantaciones del centro del terreno.</p>	<p>Poda de árboles masculinos, hecha por los hombres de la comunidad, lo que garantiza la fecundidad y reproducción de las mejores especies.</p>	<p>Retiro de los cerdos de la <i>Stala</i> o granero cuando una mujer de la familia está embarazada, para evitar complicaciones antes y después del parto. No entrar por las partes de atrás de los establos ya que ello representa una mala temporada de cosechas y becerros.</p> <p>Presencia obligada de un asno en la casa ya que éste representa el conocimiento y sabiduría de los caminos del bien y el buen regreso a casa.</p>

Elaboración propia

Los ancianos han comentado sobre sus cultivos y la vida de antes, la *Maremma Cotadina*¹⁰. De los casos particulares de jóvenes como Metin y Lucca obtuvimos nuestros privilegiados datos en cuanto a las actividades del campo, así como en la granja de *Le Conce* y la de *Marinella*, que fue la primera que nos abrió sus puertas, con Lara y Fabrizio, un amigo de la infancia de Andrea, quienes comparte tareas con Sandro, Sandra y Nicola, algunos de nuestros amigos e informantes.

Desde las primeras observaciones pudimos registrar pequeños huertos de traspatio donde los niños aprenden de los adultos cuidando cultivos de hortalizas y gallineros. Los saberes locales de Castel del Piano nos han dado una lectura sobre aspectos ecológicos y sociales; la particularidad de la vida local enlazada con la dinámica regional. Las reuniones de familiares y de amigos en los campos de cultivo son la herencia de patrimonios cognitivos, saberes relacionados con el olivo y la uva. El monte y la granja son espacios de actividad agropecuaria, lugares con memoria histórica de saberes, prácticas y creencias, elementos de una matriz biocultural considerados también en el análisis de la comunidad de Tlacuitapán en México, elementos del agroecosistema y prácticas de un contexto cultural.

¹⁰ Nombre propio de la región de actividad campesina.

Cuadro 2. Comparativa de las principales actividades agropecuarias y contexto cultural

Funcionamiento agroecológico	Actores	Prácticas	Procesos de cambio y continuidad	Contexto cultural
<p>Los conocimientos de Tlacuitapán (Mex), se enfocan en el cultivo del maíz, como núcleo del agroecosistema y configuración de una red de significados donde la milpa es el sistema productivo en tierras planas de (labor) y laderas de (huamil). Los conocimientos de se basan en el manejo de ganado y agricultura de forrajes. El rancho como unidad productiva de vacas lecheras, animales de traspatio y pastos.</p>	<p>La familia como base de las tareas en el rancho, asociado a la agricultura y ganadería extensiva. Jóvenes como responsables de estancias o espacios productivos, fábricas de quesos y centros de acopio de leche.</p>	<p>Las prácticas locales en siembras de temporal con el uso de <i>Tlalacho</i> o barreta. Barbechos con yuntas de bueyes, mulas y burros. Extensiones pequeñas y medianas en la producción de maíz y otros productos de la milpa como la calabaza, el frijol, el chile, etcétera. Tareas relacionadas con el ganado lechero, ordeña por la mañana y tarde. Distribución de actividades en la familia. Alimentación del ganado donde intervienen mujeres y hombres. Elaboración de productos derivados de la leche. Cría de animales de traspatio y granjas de cerdos y pollos. Producción extensiva de forrajes, con procesos mecanizados.</p>	<p>Continuidad del sistema de reciprocidad, con la ayuda en las tareas como la roza y quema. Producción, de autoconsumo de productos básicos de la milpa. Continúa el modo manual de ordeña en establos familiares, integrando a las nuevas generaciones en procesos tradicionales. Los insumos en la alimentación del ganado son de comprar y mezcla de derivados del cultivo del maíz. La fabricación de quesos de manera artesanal continúa.</p>	<p>Desarrollo de celebraciones religiosas asociadas a las actividades agropecuarias, San Insidro Labrador con bendición de animales y semillas para el temporal. Fiestas populares de acuerdo con fechas emblemáticas nacionales como las del 15 y 16 de septiembre (concurso nacional de charrería) y venta de artesanal regional como botas, cinturones y sombreros. Procesiones religiosas en cada uno de los ranchos con la llegada de miembros de la comunidad; migrantes y fiestas en honor a la Virgen de Guadalupe. Fiestas como el Coleadero en espacio y ritual fungen como emblemas de identidad (habilidades en el manejo del ganado y su importancia en la región).</p>

<p>Los conocimientos de Castel del Piano (ITA), están en la producción de hortalizas, agricultura de árbol incluyendo la castaña, la uva y el olivo. Así como en la producción de ganado ovino.</p>	<p>La familia y la comunidad como el vehículo de transmisión de saberes. A través de granjas, huertos de traspatio, mercados populares, cursos propedéuticos. En recolección de productos del monte.</p>	<p>Preparación de terrazas en la producción de vegetales. (jitomate, lechugas, calabaza). Cosecha de árboles frutales, como la manzana y peras. Producción de ganado y fabricación de quesos. Elaboración de conservar incluyendo salsas de jitomate. Producción de forrajes.</p>	<p>Se continúa con el sistema de días prestados en la preparación de la tierra de terrazas, así como en la cosecha de productos (olivo). Se privilegia la producción de hortalizas para el autoconsumo, básicos en la dieta de la población. Mercados locales con venta de productos orgánicos, especies, plantas medicinales y hiervas de olor. Mantenimiento en la elaboración del vino y el aceite de olivo, productos de mesa familiar, aunque el territorio se identifica por la producción a gran escala de la agroindustria. Se continúa entre los jóvenes con la técnica en la elaboración de cesto de vara.</p>	<p>Desarrollo de actividades culturales, como las <i>Sagras</i>, ferias con producción artesanal identificadas por la castaña, los hongos y la pasta fresca entre otras. Asociadas con ciclos agrícolas. Celebración en familia y comunidad como el <i>Giorno di Ferragosto</i>, con la preparación de comidas utilizando los vegetales cultivados. Identificación con animales del monte como el jabalí con rituales de iniciación de la vida adulta. Tradiciones populares asociadas a celebraciones religiosas, como el <i>Palio</i> (carrera de caballos), reuniendo no sólo habitantes de la comunidad. La región se caracteriza por la presencia de museo donde le tema central es la vida campesina de los años cuarenta y sesenta.</p>
---	--	---	--	--

Las habitantes de Castel del Piano en su parecer con los de Tlacuitapán gustan de recolectar frutos del monte, de dar tiempos de descanso a las tierras de cultivo, de realizar comidas junto a los huertos y siembras durante los meses de junio a septiembre; del reforzar el tejido social con la pertenencia a la comunidad y el ecosistema, de respetar sus normas, así como el llamado de la naturaleza desde una cosmovisión.

Más que hablar de definiciones sobre lo local, hemos querido precisar en un modo de vida, Castel del Piano igual que la comunidad estudiada en México, están dados en términos de un trabajo real, organización social e historia local de la actividad del campo que significa un incesante proceso de interdependencia con el

ambiente. Tal y como lo precisa Giancarlo Macchi: “la regeneración de cada célula está en el proceso de interacción del hombre con la tierra, en una equivalente de coevolución y génesis, con más del 82% de presencia en la historia de tres mil millones de años” (Macchi, 2015, pp. 39-42).

En las comunidades rurales donde llevamos a cabo dicho estudio comparativo, se realizan actividades mediante procesos colaborativos y descentralizados, basados en una organización social y respeto de la tierra, así como de otros seres vivos. Sin embargo, se integra a nuestra lectura un mundo global con fenómenos de migración y existe diversidad cultural. En este sentido decimos que cualquiera comunidad rural no es uniforme, ni tampoco se encuentra desprovista de asperezas y fricciones. Existen relaciones dispares con el mundo global, como parte de la historicidad propia de las sociedades que habitan en el campo.

La transversalidad del mundo rural

Diremos que la transversalidad del mundo rural se inscribe en procesos locales y en temporalidades del sistema agroindustrial. Citaremos como ejemplos prácticos, la agroindustria de la leche en los Altos de Jalisco y la del vino en la región Toscana, que centralizan y adapta los biotopos¹¹ a exigencias técnicas estandarizadas, construyendo así principios opuestos a la coevolución de los ecosistemas. Los estudios sobre transversalidad en la agroecología buscan la valoración de funcionalidades ecosistémicas, aspectos específicos como la circulación de semillas junto con la de genes y saberes. Visto de esta forma los cultivos de las comunidades referidas en México e Italia son la adaptación constante en las maneras de sembrar y las semillas. Las prácticas productivas implican un ajuste de los conocimientos sobre la marcha, las actividades rurales dependen del espacio y tiempo, del caminar el monte y del sembrar.

Debemos considerar que el estudio del ser humano con actividad en el campo se compone de actividades cotidianas donde está la familia, la comunidad, el mercado del agro-negocio y otros actores. En Castel del Piano se puede ir caminando a las granjas familiares y en transporte a los consorcios agrícolas incluyendo las fábricas transnacionales como *Banfi* con su producción de vino para exportación; de esta realidad construimos nuestra experiencia y la representación que tienen de sí mismos los habitantes de la comunidad. El oficio de recolector y agricultor advierte saberes, como los de Andrea en la granja y otro de nuestros informantes Fabrizio “en el monte

¹¹ Comunidad de los seres vivos (plantas, animales, microorganismos, hongos) que comparten un mismo medio.

aprendimos a recolectar hongos con padres y amigos, en el campo se vive nuestro pasado en el presente”¹².

Las prácticas locales podrían considerarse no el regreso al campo sino la continuidad de saberes que apelan a una conciencia ecológica que se transmite a través de las experiencias y elementos de la tierra, “aspectos cognitivos y procesos de reciprocidad que pasan hacer significados concretos del mundo natural, posthumano o posmoderno” (Macchi, 2015, p. 128). El funcionamiento de la agroindustria es acumulativo y de circulación pragmática, la transversalidad de un mundo globalizado permea en la Toscana y en la región de los Altos de Jalisco en México, tal vez podríamos denominarlo el asalto a una relación y pleno dominio, en la reciprocidad del ser humano con su medio.

Así pues, el monopolio y medios técnicos destinados al sector de la industria lechera en México no coinciden ni incorporan saberes locales. En los cuales existe circulación mediada por los mercados y no circulación que se asienta en prácticas colaborativas como las aún presentes en Tlacuitapán, como objetos de apropiación natural. La agroindustria exige adaptar los biotopos y las biocenosis a opciones técnicas estandarizadas, cuando la construcción local se asienta en un principio de coevolución del ecosistema y del acervo de saberes locales. Es así como podemos definir una relación asimétrica, dos mundos distintos. Donde el saber local se inscribe en las temporalidades abiertas propias del aprendizaje y entendimiento humano y de los procesos biológicos del ecosistema. Cuando en el centralismo del modelo agroalimentario saca ventaja de las temporalidades cortas propias del mercado.

En la etnografía sobre conocimientos de Tlacuitapan en los Altos de Jalisco, pudimos registrar que existen también prácticas tradicionales y de la agroindustria, la ordeña de propia mano para el autoconsumo, los productores de ganado a mediana escala para su venta y la ordeña mecanizada que provee en su mayoría a las grandes plantas productoras como Nestlé y Danone. La actividad lechera que funciona con revendedores y producción semiestabulada de ganado lechero serán lo más emblemático de la región conocida como los Altos de Jalisco; y la razón final de la agricultura a gran escala, el de obtener el forraje necesario para alimentar el ganado, a diferencia de la producción de maíz en las parcelas familiares de autoconsumo.

La actividad con mayor crecimiento en los últimos años en esta zona de los Altos de Jalisco ha sido la ganadería semi-estabulada¹³. Como fuente de insumos de medianas y grandes procesadoras de lácteos que van desde empresas familiares hasta grandes marcas transnacionales, como el caso de Nestlé. Podemos decir que, desde antes de 1950, la leche ha representado el modo de autosubsistencia más arraigado en

¹² Entrevista a Frabrizio, realizada por Jorge Maldonado García, durante la recolección de hongos en el paraje “acueducto” del Monte Amiata.

¹³ Según datos del Plan de Desarrollo Municipal de Unión de San Antonio del periodo 2012-2015. https://planeacion.jalisco.gob.mx/sites/planeacion.jalisco.gob.mx/files/109_pmd_2012-2015_union_de_san_antonio.pdf

la zona, con la fabricación de quesos y otros derivados de la leche. Sin embargo, la presencia de procesadoras grandes de lácteos, refriere la industrialización de prácticas tradicionales locales, de manera similar como ocurre en la región donde se localiza la comunidad de Castel del Piano con fábricas de producción de vino y del proceso del aceite de olivo.

Es entonces factible la lectura de un paisaje agrario por entender en todas sus dimensiones como dice (Sereni, 1961), desde local, regional y global una visión transversal de las agriculturas occidentales; los sistemas globales capitalistas para (Palerm, 1962), vistos en el trastocar del funcionamiento de la organización social y ordenamiento del espacio en la producción local. Son pues las estructuras de los ecosistemas y el sistema de conocimientos lo opuesto a la producción extensa de ganado en la región de los Altos de Jalisco donde se localiza Tlacuitapán; a los costos de determinado daño sobre el medioambiente desde la dinámica global en la intensificación del campo. El capital de inversión extrajera como el caso de Nestlé y de otras procesadoras en los Altos de Jalisco y de empresas como Banfi en la Toscana. Donde la noción de ecosistema se crea de una forma antropocéntrica, el ser humano por encima de otros seres vivos.

La importancia de una conciencia ecosistémica, a manera de conclusión

Como conclusión diremos en primer término que la antropología nos ha aproximado a modos de vida locales -actividades agropecuarias-, como esa capacidad intrínseca de reconstituirse y adaptarse a fenómenos ambientales, desde los saberes, las prácticas y las creencias; concibiendo la fertilidad de la tierra a partir del entendimiento sobre un cosmos dador de conocimientos.

Acciones inherentes en el manejo de la fertilidad, donde la sustentabilidad conlleva como eje central la solidaridad con el medioambiente y el grupo social. Hemos aprendido a observar a la naturaleza como entidad de “madre tierra”, donde cada uno de sus elementos como el agua, los animales y la energía de la luna se conjugan, una especie de círculo virtuoso representado en el Monte Amiata, donde los habitantes de Castel del Piano tienen su casa y la protección y se proveen de la madre tierra. Nuestra conceptualización sobre la conciencia de sentido de pertenencia al ecosistema está soportada en la representación material y simbólica de la fertilidad de semillas y saberes, el modo de vida del campo con procesos bióticos, de aprendizaje y organización social

El hecho de considerar al campo como un mundo material y cósmico donde la fertilidad de la tierra son los campos prolíficos en alimentos y el cosmos dador de conocimientos, a partir de la concepción de nuestros informantes. Nos hace pensar en un tipo de razonamiento, el de una conciencia ecosistémica que sirve como mecanismos de cohesión social, a partir de las decisiones y acciones en el manejo de

la biodiversidad. La subsistencia a través de los alimentos que el suelo proporciona y la conformación de un acervo de conocimientos para la vida, es saber cómo, cuándo y dónde sembrar. Hablar los saberes locales en las laderas de México y la construcción de terrazas en Italia, implica reconocer el trabajo en familia y la organización social de las comunidades; el entretener de la conciencia por mantener los patrimonios bioculturales en Italia y el sentido de pertenencia a un espacio físico y simbólico en México, transversalidad del mundo rural.

Cada uno de nuestros informantes plantea que es mejor la diversidad, el trabajar para ello y buscar nuevas alternativas en maneras de sembrar. Las prácticas de Metin y Lucca sostienen lo dicho por los habitantes de Tlacuitapan en México, preferir compartir semillas y cosechas entre la familia y vecinos; trabajar en comunidad para la mejora de productos, y no utilizar fertilizantes de la agroindustria. El principio de bienestar para todos se observa en cada huerta de la Toscana y en la organización social de las comunidades rurales de los Altos de Jalisco.

Los Altos de Jalisco y la Toscana forman parte de una realidad que va más allá de la ubicación geográfica, el origen étnico y la ocupación de quienes viven en el campo. Cuando decimos que el Monte Amiata se percibe como un mundo semejante al de los Altos de Jalisco, es porque existen una conciencia y sentido de pertenencia al ecosistema que unifica a sus habitantes. Aquello comprendido un *giorno di Ferragosto* en Castel del Piano, donde se celebra la fertilidad de la tierra con reuniones familiares y donde se prepara la comida con productos de la huerta; la esencia de una fiesta patronal en el mes de septiembre en Tlacuitapán, que indica el fin del ciclo agrícola y donde se adornan las plantas de maíz con flores, en una fiesta de cosechas de cada familia y en comunidad.

Hemos querido también presentar el cómo opera la agroindustria afectando los modos de vida local, un tejido social que se pulveriza en sus prácticas agroecológicas. La relación es clara, sustituir personas y saberes por máquinas y condicionamiento del mercado. Lo identificamos cuando nuestros informantes refieren la salida o destierro del campo, cuando ellos o su vecino de parcela, tienen que ir a buscar la vida a otro lugar, de lo necesario del construir y compartir saberes en el día con día. De los jornaleros que llegan y se van de una tierra que no es suya, por ende, menos cercana, del riesgo de desarticular el tejido social en sus elementos claves: la interacción, pertenencia y empatía por un espacio común.

La globalización es la unificación planetaria de los mercados de los bienes, de los capitales y de los flujos de información, algo que procede de perspectivas divergentes en términos de método y de objetivos a los saberes locales. Hablamos del marco espacial de la agroindustria, el ámbito de las temporalidades cortas, inherentes a las transacciones mercantiles; tramas epistémicas diametralmente opuestas a las que conforman los conocimientos tradicionales, con temporalidades largas y abiertas, similares a las que caracterizan las dinámicas biológicas. Es así como referimos

procesos de ecosistemas y de aprendizaje bajo una misma lógica, la de mantener la biodiversidad y la relación de elementos humano y no humanos.

Fuimos testigos de la presencia y transmisión de los saberes locales a través de prácticas en familia y sistemas de reciprocidad dentro de las comunidades, de un pasando con acciones en el presente. De las relaciones de afinidad y sentido de pertenencia con el ecosistema, así pues, las creencias de Tlacuitapán coinciden con esa amalgama entre saberes y prácticas de Castel del Piano, de la cosmovisión que da sentido a una racionalidad agroecológica, de la conexión entre fertilidad y conciencia. Hoy más que nunca necesitamos de una conciencia fértil; de los saberes como ejes transversales de una transición agroecológica, de las prácticas y creencias que guían la vida en el campo, como las observadas en Tlacuitapan, México y de la vida *contadina* de Castel del Piano.

Hemos intentado comprender una conciencia ecosistémica desde ejes interdisciplinarios de la antropología. Introducirnos en el razonamiento lógico de actividades rurales sobre el ampliar los efectos positivos en la explotación de los recursos naturales, así como el dosificar los negativos. La capacidad del ser humano de conocer, aprender y transformar ha sido rebasada por la ignorancia ecológica de algunas sociedades contemporáneas que ha minado la conciencia y resiliencia (socioecológica), ya que, en la mayoría de los casos, de acuerdo con la ideología e interés del sistema político que rija, se incentiva o socava la resistencia de un ecosistema biocultural. El desafío para la humanidad es diseñar e implementar agroecosistemas sostenibles en todas las escalas del nivel de organización, desde el local hasta el global. Y para la antropología el análisis de una “ética ecosocial”, sobre el conjunto de normas, aprendizajes y educación relacionado con la producción agrícola. La ética ecosocial constituye un proceso de autorregulación y de construcción social, en la integración de actitudes, hábitos y valores; poniendo límites a una economía de producción global y reconociendo tramas epistémicas de la vida local.

Principios como el de reciprocidad y autosuficiencia sostienen la estructura y desarrollo de las comunidades campesinas, con obligación moral de mantener el equilibrio del ecosistema en el que se habita. Los ecosistemas y los saberes locales forman parte del patrimonio biocultural de las comunidades campesinas, son capitales materiales e inmateriales de un territorio el cual se entiende como la interacción sociedad/medioambiente; como el espacio físico y simbólico en formas conscientes de identidad y pertenencia a un lugar. Las poblaciones rurales enfrentan complejas adversidades, el cambio climático con el calentamiento de la tierra merma la resiliencia de muchos cultivos, el trabajo colectivo de las comunidades rurales no alcanza para mantener el equilibrio de los ecosistemas.

Por lo cual tendríamos que referirnos a una antropología que acompañe también “la pedagogía del cambio social” basada en niveles de conciencia, cambios actitudinales y diseño de estrategias en periodos de crisis y transición. La conciencia de sentido de pertenencia al ecosistema está anclada en los saberes locales, en lo que

aprendemos y en la interiorización de actitudes, hábitos y valores, expresiones de una ética y compromiso con el medioambiente, acciones del ser humano que conllevan procesos naturales, transmisión de una memoria colectiva y construcción de identidad. El desarrollo del concepto de conciencia ecosistémica ha sido fruto de la investigación en patrimonios bióticos y cognitivos, de lo dicho por nuestros informantes a partir de la concepción de un pensamiento holístico en sintonía con los ritmos de la naturaleza, el razonamiento agroecológico de los campesinos anclado a la resiliencia del campo. Las comunidades rurales de Tlacuitapán y Castel del Piano nos han dado la oportunidad de generar nuevas hipótesis y planteamientos antes crisis ambientales y sociales como la vivida en este momento.

Bibliografía

ALARCÓN-CHÁIRES, PABLO

- *Etnoecología de los indígenas p'urhépecha: una guía para el análisis de la apropiación de la naturaleza*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones en Ecosistemas, 2009

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

- *Obra antropológica VI. El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. FCE. México, 1992

ACADEMIA ESPAÑOLA

- *Real Academia Española*. 21ª ed. Madrid, 1992

BERKES, FIKRET

- *Sacred Ecology. Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*. Taylor & Francis, Philadelphia. 1999.

CHAYANOV, ALEXANDER

- *The Theory of Peasant Economy*, Daniel Throener, Basile Kerblay & R. E.F. Smith (eds.). The American Economic Association Translation Series. Homewood, Illinois, 1925

- *La organización de la unidad económica campesina*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, 1966

DALTON, George

- "Peasantries in anthropology and history". *Current Anthropology*, 13. 1972.

DESCOLA, P.

- "In The Society of Nature: A Native Ecology". *Amazonia*, 93. University Press, Cambridge, 1996

GERRITSEN, PETER. R., CASTILLO, XOCHILT., Y ÁLVAREZ, NATALIA

- Algunas consideraciones sobre la transición a la agricultura sustentable en el occidente de México. *AGROECOLOGÍA*, 2013, 7(2), pp 85-100

GEERTZ, CLIFFORD

- "Studies in peasant life: Community and society". *Biennial Review of Anthropology*, 2, 1961

GIANELLI, ALVARO.

- *Diario di Amiata di Alvaro Gianelli*. Libereta Editrice, 2003

INGOLD, TIM

- "From Complementarity to Obviation: On Dissolving the Boundaries between Social and Biological Anthropology, Archaeology, and Psychology", in *Zeitschrift für Ethnologie*, 123, 1998 pp. 12-52

KEARNEY, MICHEL

- *Reconceptualizing the peasantry. Anthropology in global perspective*. Westview Press, Oxford, 1996

LINCK, THIERRY

- "Economie et patrimonialisation. Les appropriations de l'immatériel". *Développement Durable et Territoire*, dec. Institut National de la Investigation Agronomique, Éditions INRA, París, Francia, 2013

LINCK, THIERRY, H. NAVARRO, E. BARRAGÁN

- "Hacia una economía de la patrimonialización. Las apropiaciones colectivas de lo biótico y de lo cognitivo", en *Dinámica territorial agroalimentaria en tiempos de glocalización*, González, H. y Calleja, M. (coords.). Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México, 2014, pp. 69-98

- *Agroecología y economía: crónica de un encuentro problemático*. Développement de l'Élevage, sep. Institut national de la investigation agronomique, París, Francia: éditions Inra, 2018

MACCHI, GIANCARLO

- *Geografia del post-umano: linguaggio e separazione*. Printed by CreateSpace, 2015

PALERM, ÁNGEL

- Observaciones sobre la Reforma agraria en Italia. *Estudios y monografías*, 9. Publicaciones y Documentos Técnicos, Departamento de Asuntos Sociales, Unión Panamericana, Secretaría General de la Organización de Estados Americanos, VIII. Washington, D.C., 1962

- *Antropología y marxismo*. Nueva Imagen, México, 1980

PAPA, CRISTINA

- "Presentazione", *La Ricerca Folklorica*, <http://www.jstor.org/stable/1479804>, no. 41 aprile 2000, pp. 3-5

RESTREPO, EDUARDO

- *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Envión editores, Bogotá, 2016

ROSEBERRY, William

- *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History, and Political Economy*. Rutgers University Press, New Brunswick, 1989

RUELLAN, ALAIN

- "Le futur de la Science du Sol: quelques réflexions à partir du livre édité par A. E. Hartemink", *The Future of Soil Science*. Editions IUSS, 2006

SERENI, EMILIO

- *Storia del paesaggio agrario italiano*. Editori Laterza, 1961

- *Agricoltura e sviluppo del capitalismo*. I problemi teorici e metodologici. Editori Riuniti-Istituto Gramsci, 1968

SILVERMAN, SYDEL

- "The Peasant Concept in Anthropology". *The Journal of Peasant Studies*, 7, 1979

TOLEDO, VÍCTOR M., PABLO ALARCÓN-CHÁIRES y Lourdes Barón

- "Revisualizar lo rural desde una perspectiva multidisciplinaria". *Polis*, 22 <https://journals.openedition.org/polis/2725>, 2009, pp. 1-14

TOLEDO, VÍCTOR M. y P. Alarcón-Cháires

- "La etnoecología hoy: panorama, avances, desafíos". *Etnoecológica*, 9 (1), 2012, pp. 1-16

TOMÉ, PEDRO y ANDRÉS FÁBREGAS

- *Entre mundos. Relaciones interculturales entre México y España*. El Colegio de Jalisco, Zapopan, 2000

WAGLEY, CHARLES y Marvin. HARRIS

- "A Typology of Latin American subcultures". *American Anthropologist*, 57, 1955

WOLF, ERIC

- "Types of Latin América Peasants". *Anthropologist*, 57, 1955, pp. 452-471

- *Los Campesinos*. Editorial labor, Barcelona, 1971

UNESCO

- *Diccionario de ciencias Sociales*, UNESCO, I. Barcelona, 1975

YODER, MICHEL

- *Critical Chronology and Peasant Production: Small Farm Forestry in Hojanca, Guanacaste, Costa Rica*, Ph.D. Dissertation. Estados Unidos, Louisiana State University, 1994

TRAMercato, neoruralismo e post-agricolo nell'Orvietano **Note d'impianto per una ricerca etnografica**

Enrico Petrangeli - Viola Lucrezia Giuliani

TRAMercato, neo-ruralism and post-agriculturalism in the Orvieto area. Notes of implantation for an ethnographic research

Abstract

An area characterized by small towns, forests and fields. An urban exodus that in the past has depopulated these territories, crowding the suburbs, and a rural exodus that has repopulated abandoned farmhouses and fields, left uncultivated. A local market, TRAMercato, born within a project of social innovation and community welfare. The combination of social and environmental capital has stimulated the ethnographic curiosity to inquire the main characteristics of the encounter and the relationship between new inhabitants, belonging to the phenomenon defined as “neo-ruralism”, and the native population. Starting from the analysis of the project process and the stakeholders that have allowed the realization of TRAMercato, these research notes intend to explore the strategies of self-representation of the actors that animate the market (young farmers, peasants, artisans), the pioneers of the occupation movement of the abandoned farmhouses, the processes of patrimonialisation of the territory, the resilience strategies to face building and financial speculation. Lastly, the research will explore a case study such as “Podere Comune”. The following are notes rather than conclusions. Therefore, this article is best described as “research in progress”.

Keywords: Neo-ruralism; Farmer's market; Alternative Food Network; Patrimonialisation; Community network; Social Innovation; Transition to socioecological sustainability

TRAMercato: “caso concreto del possibile”

TRAMercato è un mercato rionale mensile di coltivatori, allevatori, artigiani locali. Si svolge in un'area verde pubblica di Orvieto Scalo, uno dei quartieri periferici di Orvieto, che si è sviluppato nel primo dopoguerra intorno alla stazione ferroviaria e, negli anni del boom economico, a ridosso della strada statale e del casello autostradale che solcano la stretta valle del Paglia.

La prima edizione di TRAMercato è del luglio 2020: seppure nella sordina imposta dalle normative sanitarie anti CoViD 19 rende esplicita la sua appartenenza al progetto Trame di comunità, che è un progetto di innovazione sociale e di welfare comunitario condotto secondo un approccio di ricerca intervento a carattere socio-antropologico¹, presentandosi all'interno di una “tre giorni” articolata su iniziative di

¹ *Trame di Comunità. Laboratori sociali, Community Hub, ricerca azione per l'incontro di patrimoni territoriali e di capitali sociali nell'Area Interna Sud-Ovest Orvietano* è implementato da una

cittadinanza attiva, di animazione culturale, di spettacoli, performance artistiche, laboratori del gusto e workshop di educazione ambientale e alimentare come documentato dalla locandina qui sotto.

TRAME DI COMUNITÀ
Laboratori sociali, Community Hub, ricerca-azione per l'incorporazione di spazi nuovi territoriali e capitali sociali nell'area interna Sud-Ovest Orvietano

a cura di
Comunità Rurale diffusa
Condotto Slow food
Cist agricola
GAS SOS Rosario
Associazione Piano Terra
Istituto Agrario di Fabro

Orvieto scalo
Area verde dietro scuola elementare via Monte Terminillo

Mercato Rionale dei Produttori

TRAMERCATO
sabato 11 luglio
dalle 9.00 alle 14.00

Ore 10.15 - 11.00 e 11.15 - 12.00
Dal suolo al frutto: simbiosi tra geologia e agricoltura nel territorio orvietano Laboratorio per bambini 6-12 anni. Durata 40' a cura di Cordoba Slow food Orvieto e Istituto Agrario di Fabro
Info: Claudia 328 8594567

Ore 18.00 - 19.30
Tocca, annusa, mangia e ... Laboratorio multisensoriale sugli alimenti per la coppia bambino-genitore, a cura di No-GAP, durata un'ora e mezza su prenotazione
Info: Laura 340 1280217 community@no-gap.org

Ore 19.30
Semo venuti "o veglia" convivio informale: sbocconcellature di penne e musica a cura di Radio Orvieto web e "tramercoanti"
Info: Giacomo 320 025668

Intervalli Clownés
a cura di Collettivo Teatro Animazione

Canne pietiche
Laboratorio dimostrazione di utilizzo dell'Arundo Donax nella creazione di allestimenti artistici in plein air a cura di Canyaviva
Info: licerquosino@gmail.com

domenica 12 luglio
Tratto urbano del Paglia Polo scolastico

Ore 8.15
Dal fiume alla selva trekking in mountain bike verso Villalba, pranzo alle Baite di Villalba rientro in autonomia a cura di O.A. S.I. di comunità - Petit Tour
Info: Massimo 347 1454728 Erik 328 7326724

Ore 9.30 - 12
Corvelli città in lingua:
- collocazione segnaletica viaria
- restauro del gazebo in legno
- rigenerazione buco della sabbia a cura del Gruppo Scout Orvieto, di Valdi Paglia bene comune e di Comitato Paglia Pillo
Info: Lorenzo 351 6139670

Ore 9.00 - 11.30
Carpe, civevami, carassi e... cormorani Pesca in compagnia, sul laghetto del Parco fluviale / a cura di Lenza orvietana
Info: info@lenzaorvietana.it

Ore 9.00 - 11.30
Con i sassi, la terra e le piantine Laboratorio didattico di Land Art a cura di Unione Rugby Orvieto e Valdi Paglia bene comune
Info: Patrizia 348 2770673 Marco 329 9348103

Ore 15.00 - 18.00
Fermata del Bibliobus Letture dimostrate del libro edella lettura, a cura di Coop. Soc. Il Quadrifoglio. Con la partecipazione di Lettori portatili. Nuova Biblioteca L.Fami

Ore 18.15 - 20.00
"Lo Scalo tra mezza collina e il fiume" passeggiata integrata e "patrimoniale" a cura di Majorana e di Tartaruga xyz
Info: Paola 320 1560416

Ore 21.30
Il grande cinema sotto casa. Serafina di Pietro Germi a cura di Collettivo Teatro Animazione
Info: collettivo.teatroanimazione@gmail.com

Ore 9.30 - 11.00
Oltre la passerella e il laghetto, una finestra sull'ecosistema fluviale e la biodiversità ripariale passeggiata patrimoniale verso il Parco agricolo fluviale, a cura di CNR - IRET
Info: Marco Lauteri, CNR-IRET, marco.lauteri@cnr.it

Ore 11.15 - 12.30
Conoscenza, prevenzione, ideazione Conversazione sul Parco agricolo e fluviale del Paglia, a cura di Unione Rugby Orvieto e Valdi Paglia bene comune
Info: Patrizia 348 2770673 Marco 329 9348103

Ad oggi, agosto 2021, TRAMercato si è riproposto puntualmente ogni secondo sabato del mese ad Orvieto Scalo: nel cuore dell'agglomerato urbano ed in uno spazio pubblico, l'una e l'altra scelte antitetiche rispetto a quelle dei *mall* presenti nei quartieri moderni e periferici di Orvieto, TRAMercato sta tentando di restituire al mercato i suoi significati socio-antropologici di incontro, scambio, relazione, condivisione reintroducendo una formula di mercato "di relazione" tra produttori e acquirenti che si vorrebbero co-produttori.

Ad oggi, ha saputo entrare in discreta sintonia con le botteghe e i commercianti del quartiere; sta facendo qualche breccia nelle modalità di fare la spesa dei cittadini residenti e sta fidelizzando un pubblico progressivamente sempre più consistente nonostante il CoViD 19 e le norme di sicurezza sanitaria che non

Associazione Temporanea di Scopo costituita tra Cooperativa sociale "Il Quadrifoglio" (capofila), Cooperativa di comunità OASI, Associazione di promozione sociale Senza monete e Aps, Val di Paglia bene comune, sulla base di un Finanziamento POR FSE 2014-2020 Regione Umbria ASSE 2_ Inclusion sociale e lotta alla povertà e POR FESR 2014-2020 Regione Umbria ASSE 3_ Competitività delle PMI.

hanno consentito né iniziative né *battage*; si sta facendo apprezzare per la riqualificazione di un'area verde sottoutilizzata e marginale.

Nel periodo natalizio 2020 ha realizzato un'edizione straordinaria ad Orvieto Centro e da metà gennaio ne ha realizzate altre a Fabro scalo che hanno costituito una nuova serie di mercati contadini da tenere in quella sede attualmente in fase di rinegoziazione con l'amministrazione comunale. Da giugno 2021 TRAMercato è itinerante nei comuni minori e nei borghi del cosiddetto Alto Orvietano, Monteleone d'Orvieto, Parrano, Allerona, San Venanzo, presenziando a festival, sagre, feste patronali, iniziative delle proloco ecc.

Complessivamente, ad oggi, TRAMercato sta mobilitando, per ogni sua iniziativa, una quarantina di piccoli produttori agricoli².

Ora, TRAMercato secondo una prospettiva di valutazione interna al progetto Trame di Comunità e al bando che ne ha indotto la scrittura, in quanto una delle attività progettuali, si dà come "caso concreto del possibile" per monitorare le ambizioni e i limiti di una progettazione istituzionale sul sociale. Lo stesso valore di caso concreto del possibile, TRAMercato lo mostra anche per la potenziale innovazione sociale indotta da un articolato processo di riabitazione delle aree interne dell'Italia centrale.

Per questo, TRAMercato si dà come osservatorio privilegiato e cartina di tornasole, campo etnografico significativo a lumeggiare e comprendere la declinazione nell'Orvietano di quel composito e multiforme fenomeno che riusciamo a circoscrivere, seppur con qualche approssimazione, ricorrendo ai neologismi di neoruralismo³ e di postagricolo⁴. Il gruppo di lavoro che ha portato all'"invenzione"

2 TRAMercato è un mercato contadino. Nella sua forma contemporanea attestata dagli appellativi nelle varie lingue, *Farmers Market*, *Marché paysan*, *Bauernmarkt*, il mercato contadino, che è sostanzialmente un appuntamento periodico in cui gli agricoltori vendono direttamente le loro produzioni e così facendo realizzano una modalità alternativa a quella industriale di vendita/approvvisionamento dei prodotti alimentari, si diffonde a cominciare dagli anni '70 negli USA e in Europa e dagli anni '90 è in continua e significativa espansione. In Italia, i mercati contadini, disciplinati dal Decreto MIPAAF del 20 /11/2007 danno forme nuove a pratiche consuetudinarie e sono realizzati anche da organizzazioni professionali agricole (Coldiretti e CIA), da associazioni dei produttori (APA), da organizzazioni del biologico (AIAB e Legambiente), da associazioni culturali (Slow Food), da associazioni di consumatori, da istituzioni pubbliche e da altre agenzie locali. L'etnografia dei Farmers Market evidenzia il loro valore esemplare a cogliere le connessioni tra economia e geografie culturali e tra città e campagna (Counihan, 2015) nonché le innovative forme di governance spesso indotte (Betz e Farmer, 2016). I mercati contadini poi, innescando dinamiche di filiera corta e dunque "umanizzando" il mercato, appaiono contributi decisamente interessanti verso l'attivismo civico e la sostenibilità ambientale (Lagane, 2014). In rapporto alle potenzialità, ma anche alle fragilità dei mercati contadini si è segnalata la necessità di investimenti per il rafforzamento dei capitali immateriali dei vari attori (Rossi, Brunori, Guidi, 2008).

3 In questo lavoro adottiamo un'accezione pragmatica del termine "neoruralismo" la cui complessità di significato, specchio della complessità socio-culturale del fenomeno, abbisognerebbe di ulteriore

di TRAMercato e che è responsabile della sua organizzazione si è costituito nel dicembre 2019; a partire dalle pratiche che abbiamo potuto vivere ed osservare nel corso degli ultimi 20 mesi circa, e che stanno dando corpo alle multilineri evoluzioni di TRAMercato, consideriamo possibile individuare focalizzazioni etnografiche interessanti come fonti informative e capaci di darsi come sfide teorico-metodologiche di comprensione. Nella nostra percezione, TRAMercato è una sorta di sonda incuneata dinamicamente in un fenomeno sociale che sta contribuendo a generare.

Sarà interessante, in questa prospettiva, elaborare metodiche per far emergere dati e informazioni e per comprendere come TRAMercato si situa in relazione al sistema agroalimentare locale di produzione, trasformazione consumo⁵. Sta nei

trattazione articolata e approfondita. Grosso modo allora, per neoruralismo intendiamo un insieme di pratiche, combinabili tra loro, messe in atto da persone, per lo più giovani, che danno vita ad un controsodo dalla città alla campagna e/o che resistono localmente all'attrazione esercitata dalle collocazioni professionali urbane. Pratiche e persone del neoruralismo esprimono critiche ai modelli urbani e industriali di vita e di lavoro e stanno elaborando nuove attenzioni verso l'agricoltura. Contemporaneamente prendono le distanze dall'agroindustria sviluppatasi all'indomani della cosiddetta Rivoluzione verde e attraverso piccole imprese agricole multifunzionali, creazioni di reti di supporto e consumo, valorizzazione di nuove professionalità e/o recupero di saperi professionali, disintermediazione della catena produzione-consumo procedono ad una rigenerazione degli assetti produttivi e sociali. Un fenomeno che, nelle regioni d'Italia una volta a mezzadria assume caratteristiche peculiari (Poli, 2013; Ferraresi 2013).

Nella nostra accezione, il neoruralismo ha a che fare con ciò che è stato chiamato "attivismo alimentare". Con le condizioni della sua genesi negli ultimi decenni: l'attivismo altermondialista, il tema della sovranità alimentare, la disoccupazione indotta dalla crisi prima finanziaria e poi economica del 2008. E con le valutazioni sugli impatti sociali e le valenze politiche che oscillano tra "ottimismo della volontà e scetticismo della ragione" (Koenigler, Meloni 2019; 115 e segg.). *Food Activism. Agency, Democracy and Economy* (Counihan, Siniscalchi 2014) offre un inquadramento antropologico delle forme che l'attivismo alimentare assume, qualche volta accorciando le distanze tra produttori e consumatori, altre volte obbedendo a strategie di marketing raffinate e che si articola su militanze locali, azioni regionali e nazionali e circuiti transnazionali.

4 Facciamo nostra la definizione di post-agricolo proposta con "azzardo" e "indubbie fragilità", e proprio per questo euristicamente stimolante, nel numero monografico *Etnografie del contemporaneo II: il post-agricolo e l'antropologia* di AM – Antropologia Museale. Eccola: «Il post-agricolo è per noi soprattutto una nozione passe-partout grazie alla quale accedere alla visione della matassa multicolore che si è andata a formare intrecciando in modi inediti e bizzarri il rurale con l'urbano, l'agricolo con l'industriale, il finanziario con il produttivo, il tecnologico con il tradizionale, il locale con il globale» (Padiglione, 2015: p.3). L'humus di una tale elaborazione, viene chiarito, è nell'esperienza della museografia etnografica che avverte la necessità e la difficoltà di raccontare la vitalità dei mondi locali esposti agli influssi devastanti e/o rigenerativi del globale all'interno di un'inedita e multiforme dialettica tra multinazionali del cibo e agroecologie locali, tra egemonie globali e attivismi etico-politici.

5 TRAMercato, l'insieme delle sue realizzazioni, delle sue produzioni materiali, delle dinamiche tra i suoi attori e delle relative produzioni sociali, culturali e simboliche è un sistema agroalimentare locale. A sua volta in relazione con i sistemi agroalimentari che localmente sono rappresentati dalle offerte commerciali e dalle strategie simboliche dei mall, degli altri mercati periodici di piazza, delle residue

marginari di tolleranza di questo e sviluppa dunque una sua esistenza interstiziale, importante, ma recintata? Oppure, partendo senza dubbio da questa sua attuale collocazione, riuscirà a stabilizzarsi mettendo in equilibrio le ragioni produttive di contadine e contadini con i comportamenti d'acquisto dei residenti sulla base di quei principi di servizio di prossimità con cui i mercati rionali sono caratterizzati nell'ambito delle economie sociali e solidali? Ancora, in specifica relazione ai circuiti del sistema agroalimentare locale, sarà interessante osservare se e come TRAMercato riuscirà a produrre fenomeni di de-intermediazione, accorciando le filiere dal produttore al consumatore, o invece, se e come dovrà accomodarsi in quelle consolidate⁶.

botteghe alimentari e degli scambi tra orticoltori periurbani. L'approccio sistemico al nostro oggetto di indagine è dunque fondante. Alexander Koensler (Koensler, Meloni 2019; 97 e segg.) ricostruisce il percorso interdisciplinare che ha portato antropologi, sociologi rurali e agronomi "critici" ad individuare il sistema alimentare come oggetto di studio per una "economia politica", criticamente storico-comparativa, dei modi di produzione e consumo di cibo attenta a scoprirne oltre che le caratteristiche, le ideologie e gli impatti sociali e ambientali. Cita, tra gli altri Mintz (1990) cui si deve l'avvio della metodica di analisi dei sistemi alimentari e Friedmann, Mc Michael (1989) che propongono le epoche del sistema alimentare: quella coloniale, quella della Guerra fredda, quella delle corporazioni multinazionali. La nozione di sistema alimentare si è dimostrata teoricamente consistente per comprendere l'attuale assetto produttivo capitalistico globale; per sottolineare l'importanza politica e le dinamiche di potere che gravitano intorno ai fatti alimentari; per strumentare le consapevolezza ecologistiche; per esaminare e denunciare le dinamiche agroindustriali della globalizzazione; per esaminare i nessi tra politiche alimentari e salute pubblica; per comprendere il ruolo e gli impatti dell'attivismo sociale intorno ai fatti alimentari (Campbell, Dixon 2009).

6 Ricondurre TRAMercato nell'ambito delle *Alternative Food Networks* (AFN) permette di lumeggiarne aspetti che contribuiscono a sciogliere le questioni poste. In relazione al sistema agroalimentare oggi imperante a livello globale delle corporations, sistema in cui la produzione, la distribuzione e il consumo di cibo sono "disembedded", le AFN mostrano precisi caratteri distintivi per far sì che la costruzione di valore del cibo sia territorialmente e socialmente collocata: riducono le distanze sociali tra produttori e consumatori, propongono prodotti legati alla stagionalità e alle forme di conservazione "tradizionali", denunciano la riduzione simbolica del cibo a merce (Orlando, 2018). Nella loro versione italiana, le AFN hanno un rapporto significativo con i Gruppi di Acquisto Solidale che spesso si sono dati come attivatori di specifici processi economici e commerciali; più in generale le AFN sono una delle forme assunte dalla *Community Supported Agriculture* (Grasseni 2015). Nel caso di TRAMercato sono veri i due aspetti: significativo il primo, embrionale e da sviluppare, per esempio attraverso il *public procurement* gli altri. Anche internamente a TRAMercato si esprimono le ambiguità del mercato alternativo tra accuse di "brandizzazione" del politicamente corretto e snobismo e rivendicazione di arcaiche purezze. Pare proprio che l'impatto sociale di TRAMercato sia da mettere in relazione alla sua capacità di rendere consapevole trasversalmente il complesso tema della riterritorializzazione dell'economia. Pare proprio che: «... il progetto di vita o, meglio, i progetti locali di futuro delle comunità umane, siano riposizionati sulle gambe della riconquistata sovranità degli abitanti di un luogo sui propri beni patrimoniali; che sono chiaramente beni naturali [...] ma, ai fini del nostro ragionamento, sono soprattutto beni comuni territoriali [...] sistemi agroforestali, paesaggi rurali e montani ma anche ecosistemi urbani, città, infrastrutture, giù giù fino alle reti telematiche, ricompresi e riqualificati in quanto prodotti storici dell'azione umana di domesticazione e fecondazione della natura» (Magnaghi 2013).

Indubbiamente TRAMercato sta facendo lo sforzo di caratterizzarsi come luogo di incontro e di scambio relazionale tra produttori e consumatori oltre che come piazza per l'acquisto di merci. Ne sono prova le animazioni culturali proposte, i seminari, i laboratori.

Ma, postulando un po' per consuetudine intellettuale e un po' per economia di ragionamento la polarità di produttori e consumatori, di quali produttori parliamo e di quali consumatori? La definizione di "piccoli produttori locali" funziona abbastanza bene, con l'aggettivo piccolo, rispetto alla dimensione aziendale che ha caratteristiche artigianali e comunque fatturati contenuti. In termini di superfici, comunque, il piccolo di un coltivatore è cosa diversa dal piccolo di un allevatore. L'aggettivo locale ha invece un valore meno appropriato sulle altre dimensioni della realtà neorurale. Se riguarda l'ubicazione territoriale dei singoli poderi potrebbe ancora funzionare, previa definizione di un perimetro abbastanza largo che nel nostro caso travalica i confini amministrativi di Comune, Provincia e Regione. Se riguarda le cultivar adoperate o le razze allevate bisognerebbe acquisire precise nozioni di storia agraria e adottare un qualche marcatore definito convenzionalmente che indichi le soglie temporali e/o areali del locale. E che sia in grado di argomentare in maniera soddisfacente innovazioni, introduzioni e/o recuperi, "retro-innovazioni", ecc. Anche per la dimensione culturale: le tecniche della moderna agricoltura multifunzionale, cui si rifanno i nuovi contadini, recuperano e riattualizzano, almeno nell'approccio, alcune pratiche della variante locale della mezzadria, che ovviamente per esempio non conosceva il comparto agrituristico o della fattoria didattica. Per la loro modalità di riproposizione e per gli accenni di consapevolezza cui rimandano possono richiamare l'idea del demartiniano "folklore progressivo"⁷.

Riguardo l'origine e la provenienza di contadine e contadini, l'aggettivo locale diventa statisticamente inadeguato visto che la gran parte di loro non è autoctona.

E i piccoli produttori locali, così difficili da profilare nettamente, incontrano consumatori per i quali il termine locale è altrettanto poco qualificante. L'autoctonia è forse da considerare un mito: Orvieto Scalo ri-nasce dopo le distruzioni della Seconda guerra mondiale e la stazione ferroviaria prima, il casello autostradale poi, diventano attrattori dell'inurbamento di famiglie di origine contadina provenienti dai borghi vicini, dal monte Peglia e dai casolari mezzadrili sparsi sul territorio il cui abbandono lascia spazio all'agricoltura industriale delle piane fluviali. Sarebbe utile ricostruire questa dinamica sociale che ha portato Orvieto scalo, in pochi decenni ad assumere il carattere di prima cinta urbana, comunque distante e altra dal centro storico posto in

⁷ Sulla base di quanto scrive Ernesto De Martino, appare euristicamente suggestivo considerare i neorurali come agenti alloctoni di una "resistenza folklorica" che innova tradizionali forme culturali e che innesca "orizzonti di memoria storiografica" verso un "nuovo umanesimo" non più soltanto "contemplativo" ma di "protesta contro condizioni di subalternità" e "teorico, operativo e trasformativo" (De Martino, 1953). Per la comprensione dello spessore e dell'attualità del concetto di folklore progressivo, si può leggere Stefania Cannarsa (1992) e Fabio Dei (2017).

alto sulla rupe. E che l'ha vista divenire sede degli opifici industriali di lavorazione del tabacco e di vinificazione, di piccole imprese artigianali legate all'edilizia e ai trasporti, di insediamenti commerciali e di strutture per l'ospitalità prima dei viaggiatori d'affari e poi del turismo di massa. Un'istantanea sulla composizione demografica illustra l'elevata età media dei residenti dovuta anche ai recenti trasferimenti di parti consistenti della popolazione in età attiva verso aree circoscrutte, residenzialmente più confortevoli ed iconiche e l'alta concentrazione di cittadini stranieri. In ogni settore, i piccoli negozi del commercio al dettaglio hanno perso importanza a favore dei centri commerciali che a dispetto del nome sono nelle aree più marginali di questa periferia. A quelli ci si riferisce per la spesa. Salvo rarissime eccezioni di privati, Orvieto scalo oggi non ha orti urbani: il relitto di qualche colonizzazione abusiva, quasi sempre abbandonato per la vecchiaia sopraggiunta dell'ortolano, si può vedere sotto i pilastri della ferrovia "Direttissima", l'Alta velocità Roma – Firenze che qui passa sopraelevata.

Detta grossolanamente, TRAMercato tenta di far incontrare e/o documentare i mancati incontri tra gli ultimi testimoni e i discendenti di quei mezzadri che dal secondo dopoguerra sono scesi a valle lasciando la difficile agricoltura delle "terre dell'osso", inurbandosi e aderendo al modello di benessere della modernità borghese e commerciale, con i protagonisti di un "ritorno alla terra" nato spesso in ambiti metropolitani, alimentato da insoddisfazione verso le condizioni di vita borghese e dal miscuglio tra ricerca esistenziale, conoscenze tecniche, aspirazioni utopiche e consapevolezze politiche.

Due mondi, due ideologie che l'osservazione etnografica rivela però molto meno compatti di quanto la sintesi sopra esposta lasci intendere, pieni invece di screziature e di reciproche ibridazioni. E se questo fosse il nodo cruciale? Troppo spesso e da parte di retori diversissimi e politicamente antagonisti, il locale, il territorio è elevato a sostanza ideale, ad essenza impalpabile e baluardo al tempo stesso di presunte ed esclusive identità ed unicità. «*Che mi vendi tu che vieni da Roma e coltivi la terra per gioco da così poco tempo a me, che 'l mi babbo ce s'è spezzato la schiena su 'sta terra bassa*» si dice grosso modo da una parte; e grosso modo dall'altra si risponde: «*ti sei scordato il sapore dell'insalata dell'orto, del vino biologico e del cacio genuino*». Così abbiamo, al di fuori delle dichiarazioni di convenienza, i produttori locali e, con evidente tautologia, i residenti locali, gli uni contro gli altri armati.

Proviamo invece ad adottare un concetto di locale e di territorio che deriva da un approccio pratico, situazionista e costruttivista, che mette insieme differenze e storie e che enfatizza la dinamica agentività dei suoi attori. Relativizziamo le schematizzazioni dicotomiche riguardo i caratteri e i dislivelli delle culture locali: "Alto vs Basso"; "Colto vs Popolare"; "Degradato vs Originario"; "Egemonico vs Subalterno" tanto per riportare alcune opposizioni classiche. Hanno avuto straordinaria importanza e funzionano euristicamente bene in determinati contesti e

per alcuni aspetti anche nel nostro caso, ma mettiamoli tra parentesi. TRAMercato allora diventa interessante arena sociale di cultura pop che consente, per le sue dimensioni ridotte, di far emergere e dunque di riconoscere nel suo insieme la qualità dei capitali sociali che gravitano e che potrebbero gravitare in questo territorio, i loro intrecci e i sincretismi sempre nuovi (Dei, 2015).

Adottando una prospettiva di antropologia riflessiva⁸, la possibilità di personificare e tracciare i comportamenti di vendita e di acquisto, nell'osservazione partecipante di campo durante le mattinate del secondo sabato di ogni mese, consente di vedere come sono posizionati i capitali economici, culturali sociali e i valori simbolici, tanto tra neo contadini e "TRAMercatanti", tanto tra i residenti. E consente di vedere quali forme ha, e quali eventuali evoluzioni possa assumere, l'habitus comportamentale degli uni e degli altri nelle strategie di vendita e nelle decisioni d'acquisto. Quale effetto avrà la "libera circolazione" di capitali sociali, culturali e simbolici in quelle componenti della comunità, territorialmente insediate e/o connesse nei molteplici circuiti tematici e reti di interesse, che TRAMercato può andare ad intercettare e titillare?

Per decenni i casolari della campagna e della montagna intorno ad Orvieto sono stati acquistati come *buen retiro* da agiati rappresentanti della borghesia metropolitana, soprattutto romana; i fondi agricoli in alta collina sono stati abbandonati mentre quelli meglio esposti sono stati occupati da monocultura, soprattutto viticola. Recentemente hanno fatto la loro comparsa resort e luxury country house; le "tragedie dei beni comuni", fin qui solo minacce sventate, hanno preso la forma speculativa di "parchi" eolici e impianti fotovoltaici su superfici agricole non coltivate; inesorabile s'avanza una patrimonializzazione fatta di annunci e proclami da parte dell'associazione MAB Unesco e, il Sistema Territoriale di Interesse Naturale e Ambientale (S.T.I.N.A.) con la sua inerzia sembra scontare un approccio verticistico alla tutela del "Cuore verde d'Italia" come venne definita l'Umbria in un fortunato slogan pubblicitario.

⁸ La riflessività antropologica di cui si cerca di fare esercizio in questo scritto è fortemente legata alla produzione culturale di Bourdieu. Fabio Dei, in un breve ma denso scritto illustra e argomenta le condizioni di ricezione di Bourdieu nel panorama di studi Demo-Etno-Antropologico italiano e le portate epistemologiche ancora cruciali. Gli studi DEA italiani del dopoguerra diffidano del "naturalismo" sociologico e solo le "inquietudini intellettuali" degli anni '80 e '90 che criticano le deterministiche assunzioni del marxismo e dello strutturalismo semiologico aprendosi all'antropologia interpretativa e post-moderna pongono le condizioni per la circolazione delle teorizzazioni e degli strumenti di ricerca bourdesiani: l'attenzione per le pratiche, il concetto di habitus, le strategie di distinzione, l'intreccio di capitali economici, sociali e simbolici. Le concettualizzazioni sulla cultura popolare e il folklore che fondano sulle osservazioni gramsciane e vengono elaborate da de Martino, Bosio, Cirese troverebbero dal confronto con gli impianti bourdesiani la possibilità di approfondimenti critici capaci di definire meglio l'oggetto degli studi demologici nelle condizioni dinamiche di trasformazione sociale in cui la cultura pop prende vita (Dei, 2014)

È la *facies* rurale della gentrificazione che si trasferisce dal centro storico al territorio. In questo modo si acuisce il depauperamento demografico delle comunità locali, si continua a compromettere l'efficacia ecosistemica del presidio comunitario storicamente presente e si generano nuovi carichi antropici ben più impattanti sull'ecosistema. Al di là delle frane e degli smottamenti che accompagnano i sempre più frequenti eventi meteorici eccezionali, è il rapporto tra Superficie Agricola Utilizzata e Superficie Agricola Disponibile a fornire il dato dell'abbandono.

Oltre ciò che dicono i numeri sui trend di continua urbanizzazione (Osti, 2013), è possibile considerare l'insediamento neorurale, posto che ne riusciamo ad individuare qualche carattere unificante, e la *weltanschauung* post agricola, postulandone l'esistenza tra ideologia e utopia, come condizioni di agentività per la ri-abitazione del territorio?

Attraverso la "pratica riflessiva" di TRAMErcato possiamo riconoscere un nuovo mosaico sociale che comprende e attua strategie e tattiche di "restanza" (Teti, 2014)?

Le nuove contadine e i nuovi contadini riusciranno, attraverso le microeconomie dell'agricoltura multifunzionale, le competenze agroforestali, l'innovazione o la retro-innovazione, l'accorciamento delle filiere produzione – consumo, l'inserimento in reti di mutuo aiuto e di acquisto solidale a rendere economicamente sostenibile il loro insediamento⁹?

Ma come e chi riuscirà a far percepire e apprezzare il valore dei servizi ecosistemici resi? Quali politiche dovrebbero stimolare e accompagnare il processo di rigenerazione dei livelli di coesione sociale?

Come impatta tutto ciò sulle dinamiche città/campagna? Orvieto scalo, può passare da periferia di Orvieto a cerniera tra la città storica e il territorio?

Il gruppo di lavoro di TRAMErcato

⁹ La prospettiva diacronica offerta dalla storia agraria dà alla questione della transizione verso l'agricoltura multifunzionale la giusta caratura. Infatti, la "Rivoluzione verde" e l'agroindustria che disegnano il paesaggio agricolo nelle nostre valli come nelle nostre percezioni e valutazioni di gravidanza economica e importanza sociale hanno solo una settantina d'anni. Prima e per secoli, l'agricoltura ha avuto la forma di scambio simbiotico, ecosistemico tra comunità e ambiente. Peculiare è la storia delle aree marginali -ora Aree interne: TRAMErcato si colloca nell'Area Interna Sud Ovest dell'Orvietano della Regione Umbria- di media collina e condotte a mezzadria. Per rapidi e pertinenti riferimenti, per l'inserimento in contesti di comprensione storiografica e per un inquadramento nelle prospettive di sviluppo della Strategia Nazionale delle Aree interne (Bevilacqua, 2013; 2009; 2018).

Il gruppo di lavoro su cui ricade l'onere organizzativo di TRAMErcato è costituito da esponenti e rappresentanti di quei corpi intermedi della società locale che, né Stato né privati, né Pubblica Amministrazione né impresa economica vengono per lo più incasellati, anche ormai a norma di legge, nel cosiddetto Terzo Settore.

Ad organizzare TRAMErcato contribuiscono: *Comunità rurale diffusa* che è una Rete di auto mutuo aiuto tra piccoli produttori locali; *Condotta Slow-Food* che è una Aps (Associazione di promozione sociale) attenta alla valorizzazione enogastronomica delle biodiversità; *Ecomuseo del paesaggio Orvietano* che è una Aps per la documentazione e la salvaguardia delle eredità materiali e immateriali che si concretizzano nel paesaggio; *Lettori portatili*, che è una Aps di animazione culturale fatta di persone esperte nella lettura ad alta voce; *Oasi Agricola* che è una Società cooperativa agricola, tipo b, di agricoltura sociale; *Piano Terra – Bottega del commercio equo e solidale* che è una Aps di sensibilizzazione e divulgazione di consumo etico; *Val di Paglia bene comune* che è una Aps di cittadinanza attiva nell'ambito della riqualificazione socio-urbanistica. L'*Istituto Professionale per l'Agricoltura e l'Ambiente "Bruno Marchino"* completa il quadro fin dalla prima ora.

Il gruppo si è costituito per libera opzione e adesione volontaria durante i focus group del percorso di partecipazione costitutivo del progetto Trame di Comunità. Opera da gennaio 2020 ed è incarnato da una decina di persone: uomini e donne grosso modo in ugual misura, fascia d'età compresa tra i 30 e i 60 anni, livelli di istruzione medio alti e alti. La posizione lavorativa è varia: partite iva, artigiani, impiegati, insegnanti, ricercatori, lavoratori a progetto. Vario è anche lo status sociale in relazione al reddito personale, alla fascia censuaria, alla residenza che possiamo sommariamente distinguere nelle categorie dell'"intra moenia" (centro storico), della periferia urbana e delle case di campagna a diverso livello di patrimonializzazione¹⁰.

Le organizzazioni quanto a scopi istituzionali e loro ramificazione nel tessuto sociale locale, da una parte, e i rappresentanti delle associazioni quanto a peculiarità biografiche e cerchie familiari dall'altra parte, esprimono l'ampiezza dell'area sociale in cui circolano idee e valori affini e in sintonia con quelli neorurali e postagricoli. È possibile condurre analisi su scala particolareggiata e dunque lumeggiare i tratti distintivi, personali o di cerchia sociale, del possesso, allocazione e utilizzo dei

¹⁰ Il gruppo organizzatore di TRAMErcato può essere considerato una rappresentazione, in scala e nelle peculiarità locali, del ceto medio "riflessivo" (Ginsborg 2007): una categorizzazione sociologica, forse approssimativamente argomentata, ma euristicamente interessante che il clima culturale dei primi anni 2000 ha incanalato nell'alveo della polemica politica piuttosto che in quello del dibattito intellettuale. Nei loro comportamenti e nelle loro interazioni i membri del gruppo cercano di essere socialmente *bridging*, teorizzano civismo e si alternano tra costruzione di appartenenza e pratiche di distinzione. I capitali economici, culturali, sociali e simbolici si confrontano e si affrontano in questa arena del potere che si lascia definire meglio e in maniera più appropriata come ceto medio, ceti medi, che sfrangano con consumi culturali e strategie d'acquisto i limiti del meccanico inquadramento socio-economico cui talvolta riconduce il concetto di classe. Un classico degli studi sul ceto medio (Bagnasco 2008) e una review sugli approcci culturalisti al loro studio (Bellini, Maestripieri 2020).

capitali sociali, economici, culturali, simbolici. A livello teorico metodologico, sarebbe interessante rivolgere le stesse attenzioni a quelle organizzazioni e a quelle personalità significative, che pur avendo a che fare con i contenuti simbolici e con gli spazi pubblici in via di perimetrazione in questa ricerca non hanno invece aderito. Darebbe modo di vedere in azione altre strategie di distinzione e comprendere alcuni motivi del rifiuto e delle scelte alternative.

Qui proponiamo alcune considerazioni quadro che emergono ad una riflessione etnografica sull'andamento delle riunioni realizzate dal gruppo per ideare e poi organizzare le attività che andavano ad implementare il progetto. Non entriamo nel merito delle dinamiche di team building che ovviamente si sono date, delle idiosincrasie che sono affiorate e delle frizioni personali ad esse riferibili; né della particolarità di una osservazione per gran parte, causa norme sanitarie contro il CoViD 19, avvenuta attraverso lo schermo del computer: da remoto dunque e filtrata dalla piattaforma di volta in volta utilizzata. È da precisare invece che l'antropologo redattore di queste note, figurando come coordinatore del progetto, ha svolto un ruolo di segreteria per il gruppo. Non si sono mai dati Ordini del giorno stringenti per le riunioni che si sono continuate a chiamare incontri. Si è praticata la modalità dell'invito e non quella della convocazione e la reportistica è stata essenziale e informale. In generale, lo stile di conduzione è stato quello del mediatore-facilitatore per consentire l'accesso alla parola, per fluidificare i confronti e per attenuare le polemiche.

L'idea di organizzare un mercato rionale periodico è emersa gradualmente da una discussione che per un po' ha visto tutti coprotagonisti. Fino a che si è trattato di parlare: del valore innovativo che ha il recupero delle dimensioni relazionali, simboliche, culturali del mercato; della complessità del "fatto alimentare"; dell'opportunità dell'educazione alimentare per costruire consumo consapevole; della salvaguardia dell'agrobiodiversità locale e dei saperi connessi; del valore ecosistemico dell'agricoltura multifunzionale, dell'etica e dell'estetica della filiera produzione-consumo, tutti hanno interloquito a pari livello.

Nella definizione della formula del mercato, della sua collocazione calendariale, della sua organizzazione, dell'offerta alimentare che si voleva realizzare, della selezione dei produttori che sarebbero stati presenti è indubbio che le componenti più direttamente agricole abbiano influito egemonicamente sulle altre componenti del gruppo. Il che già in sé è un ribaltamento interessante dei rapporti tra cittadino e campagnolo, borghese e villano nella rappresentazione dualistica convenzionale. Ma ciò diventa ancor più significativo in relazione ai contenuti per cui si realizza: sono proprio le competenze agronomiche e le esperienze di mercato contadino a dare autorevolezza e autorità. Per effetto di ciò, la cadenza mensile, la collocazione sul secondo sabato del mese, l'individuazione dei produttori da invitare, l'articolazione dell'offerta merceologica ed anche in buona misura l'ubicazione di TRAMercato sono state definite in base alle esigenze e alle possibilità dei nuovi

contadini per come venivano rappresentate all'interno del gruppo dalla Comunità Rurale Diffusa.

Il resto del gruppo si è ridotto ad una dimensione di fatto ancillare fornendo l'animazione "culturale" durante la mattinata di svolgimento del mercato: performance di artisti in strada, laboratori di enogastronomia, iniziative di educazione al gusto e alimentare, ecc. I cittadini residenti, se vogliamo il target degli acquirenti dei prodotti, sono stati coinvolti solo parzialmente attraverso la somministrazione di un questionario "a tesi" sulle modalità e gli atteggiamenti nel fare la spesa e sul grado di apprezzamento di alimenti locali e genuini le cui informazioni non sono mai state restituite pubblicamente -né interpretate-, e attraverso una campagna informativa convenzionale fatta di comunicati stampa, volantini, affissioni e Facebook.

Sottolineiamo che ad oggi, agosto 2021, il gruppo ha organizzato e realizzato una trentina di edizioni di TRAMercato, che ha gemmato anche nella vicina Fabro Scalo e ha dato vita ad una "tournée" estiva nei comuni minori dell'Orvietano. E non ha ancora approvato un Regolamento. È un paradosso significativo, un evento – TRAMercato – accade, meglio si organizza perché accada, senza che il testo, da tutti gli organizzatori accettato come suo fondamento e disciplinare sia ancora pronto. È un paradosso intimamente legato alle particolari dinamiche di circolazione culturale interne al gruppo e ai rapporti di forza che si esplicitano in quel particolare agone sociale. TRAMercato è stato realizzato avendo a modello altri mercati "contadini", "della terra" ecc. che sono nel repertorio neorurale; assumendoli come riferimenti e ricalibrandoli. Anche il Regolamento di TRAMercato si è ispirato a modelli del repertorio neorurale eppure, ad oggi, nonostante le varie versioni di lavoro è ancora soltanto in bozza e in una forma ibrida di Manifesto, Proclama, Piattaforma sindacale, Disciplinare. Il gruppo, nel suo insieme, è stato abile a realizzare manifestazioni, ad attivarsi tra i mille dettagli logistici e contrattempo burocratici della storia *événementielle*. Non riesce a produrre quel documento di storia sociale, quale possiamo considerare il Regolamento appunto, che dovrebbe sintetizzare conoscenze e valori per produrre quadri concettuali e significati, strumenti di progettazione e di valutazione. E, nella prospettiva del progetto Trame di comunità, la cosiddetta innovazione sociale.

Seppur grossolanamente, possiamo sintetizzare che l'egemonia delle componenti più direttamente agricole del gruppo di lavoro ha smesso di essere propulsiva proprio nel momento in cui si è irrobustita la rilevanza materiale e concreta dei produttori; trasformandosi in tensione preservatrice delle "purezze ideali" dei nuovi contadini, ha manifestato le sue valenze corporative e inerziali. L'assemblearismo agito dai produttori aderenti alla Comunità Rurale Diffusa ha portato al proliferare di riunioni assembleari scoordinate tra di loro che è tra le cause di segmentazioni gruppali, di aumento dell'entropia nel sistema di governance e, di fatto, della dilazione di qualsiasi processo decisionale. Nella modalità e nelle tempistiche con cui viene proposto il Sistema di Garanzia Partecipata è appena celata,

da generiche e opinabili motivazioni etiche (responsabilità verso i clienti, aiuto alle aziende più piccole), la volontà di controllare le inclusioni di nuovi produttori¹¹.

Le altre componenti, quelle più borghesi, del gruppo di lavoro che agglomera esponenti del ceto medio riflessivo, stanno ritirando il credito di autorevolezza inizialmente concesso. Recuperare il senso proprio dell'adesione all'intrapresa socio-culturale di TRAMercato e focalizzare nuove strade più consone alle prerogative istituzionali delle varie organizzazioni non è facile per le molte restrizioni imposte dalle norme sanitarie anti CoViD 19 alle attività di animazione culturale che sono proprie delle varie organizzazioni. Nel mese di agosto comunque hanno partecipato in qualità di soci fondatori alla costituzione di un Ente di Terzo Settore, intitolato Trame di Comunità, che dovrà sviluppare iniziative e servizi oltre il termine del ciclo di progetto finanziato.

TRAMercato: il mondo neorurale si mette in scena

La genesi e la collocazione spaziale di TRAMercato rispecchiano e si fanno testimoni della volontà di creare un ponte tra l'universo neorurale e quello cittadino. Osservare etnograficamente TRAMercato, può far comprendere sia i tratti distintivi che il neoruralismo assume nell'Orvietano permeando in maniera sempre più capillare all'interno delle reti di consumo della borghesia urbana; sia gli atteggiamenti di questa dovuti alla sensibilità all'etica -e all'estetica- che si propone.

L'avvio dei mercati rionali di TRAMercato si intreccia con GASOS-Rosarno, cioè un GAS (Gruppo di Acquisto Solidale) organizzato in maniera abbastanza artigianale dalla Bottega del Commercio Equo e Solidale "Piano Terra" attraverso un gruppo Whatsapp e inizialmente a supporto della commercializzazione delle arance prodotte solidaristicamente a Rosarno. Nonostante la sua artigianalità GASOS

¹¹ In una mail del 13 maggio 2021, nel periodo in cui la discussione sul modo di adottare la garanzia partecipata era abbastanza accesa, la Comunità Rurale Diffusa, per esprimere il senso che gli attribuisce, ricorre anche all'autorevolezza dell'antropologo citando Koensler e Meloni (2019). Il tema della certificazione per le produzioni alimentari è storico e appare intimamente connesso con le caratteristiche di questo settore. Nell'attuale sistema alimentare globale, il modello agroindustriale, come gli altri settori produttivi, ma anche come la pubblica amministrazione, compreso il settore educativo e sanitario, ha fatto propria la "cultura dell'audit" che impone livelli qualitativi standardizzati e di sicurezza controllati da enti certificatori terzi (Papa 2013). L'autocertificazione e la garanzia partecipativa rappresentano resistenze alle omologazioni globaliste e accompagnano tentativi di riconquistare sovranià alimentari locali fondate sulla biodiversità. In Italia, la rete di Genuino Clandestino, per esempio, ha elaborato esperienze fondate sul superamento della rigida distinzione produttore/consumatore e sulla disciplina delle trasformazioni che hanno fatto presa in una larga parte dell'opinione pubblica: il "Km 0" è generalmente percepito con valore positivo (Koensler 2015). In questo quadro è molto interessante notare come il "buono, pulito, giusto" dei fatti alimentari e le forme della sua regolamentazione abbiano aperto per Slow-Food spazi di intervento politico su scala nazionale e internazionale (Siniscalchi 2013).

Rosarno ha originato e corroborato una vera e propria *community*, sensibile e partecipe al fenomeno neorurale tanto nel suo aspetto movimentista ed attivista quanto nel mero atto del consumo.

TRAMercato, nato con la volontà di avvicinare i consumatori alle produzioni locali e di farsi portavoce di una sensibilizzazione reciprocamente attiva e proattiva su questioni ambientali e alimentari, è riuscito a convogliare quel primo nucleo di consumatori, allargando poi la sua influenza in modo sempre più capillare al resto della cittadinanza. TRAMercato apporta quale valore aggiunto rispetto al Gas, la possibilità di interazione tra consumatori e produttori. Le attività collaterali al mercato, quali animazioni per adulti e bambini, workshops, laboratori e concerti, in una prima fase, sono state organizzate per suggerire e incentivare la partecipazione attiva all'intera giornata di mercato. L'atto di compravendita assume così dei caratteri relazionali e partecipativi, svincolando l'acquisto dal mero carattere utilitaristico¹².

TRAMercato, nel contesto urbanistico e sociale lumeggiato sopra ha a che fare con un'utenza avvezza ad acquisti veloci, funzionali e talvolta asettici. Il mercato rurale, nel mettere in piazza il mondo neorurale, vuole ribaltare questa modalità di acquisizione delle merci dando un volto alle produttrici e ai produttori, strutturando il processo di informazione in merito alle produzioni e ai prodotti, e offrendo l'opportunità di entrare a contatto con un fenomeno, da molti ritenuto marginale e a tratti idealizzato, che ha portato le campagne orvietane a ripopolarsi.

Il giorno del mercato può essere considerato un atto performativo¹³, in cui giovani contadini e allevatori allestiscono il loro banco per dar riprova non solo della

12 L'aspetto utilitarista, spesso associato allo *shopping*, viene sovvertito nel contesto di TRAMercato non solo in virtù del carattere relazionale osservabile nell'atto di compravendita, ma anche e soprattutto per la cura e l'attenzione di cui esso si tinge. Daniel Miller (1998) ci porta a riflettere sulla possibilità di sovvertimento interpretativo dello *shopping*: associato nel mondo occidentale all'individualismo e al materialismo diventa, nell'analisi dell'antropologo inglese, un sacrificio rituale mosso da amore, cura e attenzioni. Nell'atto di fare *shopping*, infatti, è possibile notare le reti relazionali dello *shopper* e le sue scelte di acquisto portano l'oggetto acquistato ad essere assimilato a "relazioni oggettivate" e, nello specifico, a relazioni d'amore. In TRAMercato, la compravendita esprime attenzione, cura e amore: verso le produzioni di territorio e verso le reti sociali che ne sono condizione.

13 Il giorno di mercato è di per sé un atto performativo in cui gli attori sono al contempo registi, scenografi e spettatori. La creazione dello spazio, il suo allestimento, la scelta cromatica, le dinamiche relazionali, mettono in evidenza l'incontro -e talvolta lo scontro- tra varie *semiosfere* (Lotman 1985) in cui si manifesta la capacità di autorappresentazione del fenomeno neorurale. Schechner (2002) prevede tre fasi nell'atto performativo: *being, doing, showing doing* (Schechner 2002: 28-29). Il mercato è la massima espressione del terzo momento. Essenziale alla comprensione del mercato come performance è, altresì, la definizione offerta da Goffman (1959) per il quale «a "performance" may be defined as all the activity of a given participant on a given occasion which serves to influence in any way any of the other participants» (Goffman 1959: 15-16). Quest'ultima definizione porta l'attenzione sull'influenza esercitata dai vari attori sulle relazioni sociali e sul rafforzamento dei caratteri identitari che emergono nello spazio che funge, in questo contesto, da cassa di risonanza atta ad amplificare la messa in scena di un rinnovato mondo rurale che manifesta se stesso in un contesto peri-urbano.

loro esistenza e pertinenza collettiva nel contesto locale, ma anche per esprimere la peculiare identità che caratterizza ciascuna attività produttiva. L'osservazione etnografica dell'allestimento del banco del mercato rende esplicite le modalità di costruzione identitaria e di autorappresentazione che il variegato mondo neorurale adotta nell'esporsi ai nuovi fruitori o ai consumatori ormai fidelizzati: la scelta cromatica, prossimità tra singoli produttori, spesso espressa sulla base di già esistenti reti relazionali, il tentativo di travalicare la potenziale competizione attraverso la relazione, le decorazioni più o meno creative del banco. In contrapposizione alle scintillanti verdure esposte nei banchi dei supermercati, a TRAMercato gli ortaggi hanno i segni della terra che li ospitava e le variazioni di forma e colore proprie dell'incalcolabilità della natura. Allo stesso modo, le uova talvolta incartate in fogli di giornale. Le marmellate sono proposte in barattoli che, sebbene tutti uguali e conformi alle norme igienico sanitarie, richiamano le confezioni casalinghe di economia circolare.

L'autocostruzione dei banchi del mercato fa parte di queste strategie di autorappresentazione. Nel labirinto di gazebo e ombrelloni necessari a far da scudo alla calura estiva, un piccolo tavolo di legno con sopra due bottiglie di vino in vendita, spiccava per essenzialità e portava le persone a interrogarsi sulla dimensione intima e familiare di cui il tavolo stesso si faceva testimone. Al contrario, le verdure ammassate su un'essenziale tavola di legno retta da due cavalletti diventano specchio dell'esuberanza della natura e del groviglio vegetale da cui spuntano gli ortaggi o le frutta. Pescare una carota da un mucchio disordinato di verdure miste, scegliere un cavolfiore da una cesta fatta all'uncinetto, portare a casa cautamente delle uova avvolte in carta di giornale, le immancabili ceste di vimini e le tovaglie a fiorellini, l'empatia suscitata dall'essenzialità e l'onestà delle bottiglie di vino esposte sul tavolino di legno nutrono e incoraggiano la messa in scena del nuovo ruralismo e, di riflesso, la partecipazione del pubblico.

Nonostante una etnografia strutturata dei fruitori di TRAMercato non sia ancora stata svolta, le reti relazionali agite dagli osservatori hanno messo in evidenza come nel tempo si sia creato un nucleo di consumatori affezionati che partecipano alla giornata di mercato, non tanto e non solo per il mero atto di fare la spesa, ma per coltivare quelle reti relazionali che col tempo si sono costituite. La popolazione che risiede nelle aree limitrofe al mercato ha iniziato timidamente ad affacciarsi sulla piazza.

I prodotti proposti da TRAMercato costano di più rispetto a quelli della grande distribuzione organizzata e con il loro prezzo testimoniano l'equità del loro processo produttivo. La politica dei prezzi di TRAMercato è mossa anche da intenti di aumento del livello di consapevolezza dei consumatori.

La subalternità che ha sempre caratterizzato il mondo contadino rispetto a quello cittadino, sia nell'immaginario collettivo, sia nell'analisi formale dimostra in questo contesto il suo ribaltamento: il fenomeno neorurale apporta un contributo

valoriale, culturale ed estetico capace di attrarre la borghesia cittadina, sovvertendo quindi la tradizionale opposizione dicotomica tra città egemone e campagna subalterna.

Il particolare sodalizio tra città e campagna, nuovi contadini e pubblico, di cui TRAMercato è vetrina privilegiata sarà indagato etnograficamente attraverso interviste e colloqui sulla base di temari semi strutturati e attraverso forme di ascolto attivo (Word Cafè, Open Space Technology) per comprenderne le peculiarità e capire come finalizzarle alla transizione verso la sostenibilità socioecologica.

Comunicazione social e strategie di auto-narrazione

TRAMercato si è avvalso, sin dal principio, di una strategia comunicativa portata avanti sia sui canali social sia sulle testate locali tramite articoli e comunicati stampa per informare e sensibilizzare il contesto comunitario nel quale si inseriva.

La prima edizione del mercato è stata preceduta da una conferenza stampa (16 giugno 2020) in cui tutti i membri del gruppo organizzatore hanno potuto esporre e raccontare sia il processo progettuale sia le caratteristiche delle singole organizzazioni che hanno partecipato alla ideazione e realizzazione di TRAMercato. Parallelamente alla modalità comunicativa convenzionale, è stata realizzata una pagina Facebook in un primo momento curata da uno dei membri del gruppo organizzatore, non appartenente al mondo neo-rurale bensì inserito all'interno del gruppo in qualità di osservatore e "simpatizzante" del fenomeno del nuovo ruralismo.

Uno dei primi escamotage comunicativi atti ad accattivarsi l'attenzione del pubblico e a generare curiosità attorno al mercato che di lì a poco avrebbe visto la sua prima edizione è consistito nella realizzazione di alcuni brevi video, "pillole" a raccontare, per lo più giocosamente e in maniera irriverente, il background.

La pagina Facebook è stata poi essenziale per dare visibilità alle associazioni che gravitano attorno al progetto Trame di Comunità e che hanno animato il mercato sin dalle sue prime edizioni. Una locandina, che ha un riferimento colto alla serie *I dodici mesi dell'anno* del seicentesco incisore bolognese Giuseppe Maria Mitelli e che propone un lettering raffinato e d'impatto, dunque che ha caratteristiche grafiche piuttosto pronunciate e ormai riconoscibile, viene postata sulla pagina Facebook circa una settimana prima del mercato assieme alle informazioni sulle attività che animano la giornata. La stessa locandina viene affissa nelle botteghe limitrofe all'area del mercato, per informare gli abitanti del quartiere.

Ogni edizione del mercato è poi seguita dal post di numerosi contributi visuali, sotto forma di foto e video, che ne raccontano lo svolgimento, nel tentativo di far emergere l'aspetto relazionale e sovente goliardico che caratterizza solitamente la giornata di mercato. Le immagini raccontano di momenti di giocosa condivisione: espressioni soddisfatte di utenti con imponenti mazzi di sedano in mano, famiglie

sorridenti con la spesa in ceste di vimini, fino all'immane atto di compravendita che vede il potenziale cliente ispezionare con cura la merce esposta.

Un chiaro momento di svolta nella strategia comunicativa sui social è avvenuto nel momento in cui la pagina Facebook ha iniziato ad essere curata ed amministrata direttamente da una esponente del mondo neorurale, poi inclusa negli incontri organizzativi settimanali. Le modalità e le strategie comunicative hanno così iniziato ad animarsi e nutrirsi dei colori e delle immagini derivanti direttamente dalla autorappresentazione di questo mondo: fotografie di patate appena raccolte e ancora sporche di terra, ravanelli multicolore, carote dalle imprevedibili forme. Le immagini che arrivano direttamente dal "campo" vogliono farsi portavoce e testimoni del processo colturale - e culturale - necessario alla produzione di ciò che trova collocazione sui banchi del mercato per poi giungere, verosimilmente, nelle abitazioni dei consumatori.

Le immagini della pagina si sono poi arricchite di una nuova componente che, in un secondo momento ha iniziato ad animare il mercato: gli artigiani. Così, oltre alle foto di verdure e uova, mensilmente il processo comunicativo porta in scena anche un necessario aspetto del mondo neo-rurale, quello artigiano, che trasforma materie vegetali e prodotti animali non solo al fine di renderle commestibili ma anche indossabili o decorative. Le immagini che derivano direttamente dal mercato si tingono così delle fantasie africaneggianti di camicie cucite a mano, gadget in legno, quaderni in carta riciclata. La comunicazione social sembra essenzialmente mossa dalla volontà di autorappresentarsi attraverso una narrazione visuale.

Ad oggi circa 780 persone seguono la pagina Facebook, commentando ed interagendo con essa attraverso l'immane strumento del "like"¹⁴. La popolarità della pagina è cresciuta esponenzialmente di pari passo con le edizioni del TRAMercato e con il suo costante tentativo di penetrare capillarmente nella rete di produzione e consumo che ne anima gli obiettivi e la mensile implementazione.

Per quanto riguarda l'etnografia e l'analisi semiologica delle produzioni social, sarà interessante comparare la pagina Facebook di TRAMercato con quelle dei network neorurali della zona e con altre di riferimento, nazionale e/o

14 L'analisi proposta in questa sede vuole essere un primo passo di *netnografia* (Kozinets 2010) volta a sondare le modalità di costruzione identitaria nello spazio offerto e mediato dai social network che oscilla tra la dimensione virtuale e quella "reale". La consapevolezza di tale oscillazione permette di verificare le divergenze e/o le convergenze tra la "comunità immaginata" (Anderson 1996) creata nello spazio virtuale e le dinamiche sociali osservabili sia nel contesto del mercato sia nelle reti sociali a esso precedenti. È interessante notare come il numero di *like* sulla pagina Facebook di TRAMercato sia aumentato nel momento in cui essa ha iniziato ad essere nutrita e gestita da una aderente alla Comunità rurale diffusa: la rappresentazione del mercato ha così aderito, anche nello spazio virtuale, all'immaginario del nuovo ruralesimo. Il *like*, strumento essenziale di Facebook, definito da Aime (2010) come "bene relazionale" diventa la prova del consenso e dell'aderenza identitaria, rafforzando ulteriormente la *community* di utenza che gravita attorno a TRAMercato.

internazionale per analizzare le dinamiche di creazione originale e quelle di emulazione.

Ad oggi è da rilevare l'assenza di iniziative di sensibilizzazione dei residenti; di questa assenza sarà interessante capire le motivazioni e indagare i possibili effetti per un reale coinvolgimento della cittadinanza e per scongiurare il rischio di ghettonizzazioni autoreferenziali.

Le nuove contadine e i nuovi contadini in TRAMEcato

TRAMEcato, attraverso le sue due piazze di Orvieto Scalo e di Fabro Scalo, attraverso le edizioni estive e attraverso il Gruppo di acquisto solidale, ha attratto a sé complessivamente una quarantina di nuove contadine e di nuovi contadini, piccoli produttori locali come usualmente si qualificano, che gravitano ormai abbastanza stabilmente intorno ad esso.

Dopo lunghe discussioni assembleari, nell'intento di disciplinare la permanenza e l'inclusione nel gruppo, si sta approvando una via pragmatica verso la Garanzia Partecipata. Il primo passo su questa via sarà la richiesta di una scheda aziendale la cui compilazione e raccolta, di fatto, costituirà un censimento di questi piccoli produttori locali. Vista la matrice della scheda, stilata sulla base di principi dell'Economia solidale, dovremmo così riuscire ad avere informazioni su alcune caratteristiche delle aziende che sono pertinenti a questa ricerca: l'ubicazione, il titolo di possesso, il tipo di produzione e i livelli di autoproduzione, gli inquadramenti normativi e fiscali, le voci di costo delle produzioni, il numero dei collaboratori e le posizioni lavorative, le peculiarità di filiera e di processo, i canali di commercializzazione, le innovazioni culturali, le ricadute sociali.

L'acquisizione di questi dati consentirà di verificare le informazioni parziali di cui si è già in possesso per le relazioni informali, più o meno occasionali, con varie fonti e di perfezionare alcune idee/ipotesi di ricerca.

Per esempio: 1) il perimetro territoriale di ubicazione travalica i confini amministrativi e invece dovrebbe essere quello compreso tra la valle del Paglia e dei suoi affluenti di sinistra idraulica e il versante occidentale del Monte Peglia; 2) gli insediamenti dovrebbero riguardare fondi di medio-alta collina, quelli interessati dalla deruralizzazione iniziata già negli anni Cinquanta; 3) non ci dovrebbero essere casi di occupazione delle proprietà demaniali, condonati quelli "storici" di fine anni '70. I titoli di possesso sono acquisiti attraverso le forme della compravendita di fondi e immobili; 4) le innovazioni culturali, nel segno dell'agricoltura multifunzionale e biologica dovrebbero essere frequenti; 5) dovrebbero essere frequenti anche le pratiche di autocostruzione dell'abitazione e degli strumenti di lavoro con le riattualizzazioni dei saperi relativi; 6) dovrebbe esserci una certa diffidenza verso gli strumenti programmatori istituzionali di sviluppo rurale; 7) dovrebbe essere diffuso il

senso del lavoro dignitoso, la volontà di fare inclusione sociale e la consapevolezza di svolgere un “servizio ecosistemico”, comunque sia espresso; 8) dovremmo essere in presenza per lo più di insediamenti familiari nucleari, più o meno larghi, con qualche caso di comunità spontanea; 9) dovremmo avere spesso presente all'interno dell'azienda l'abbinamento della produzione agricola e dell'allevamento con la trasformazione artigianale degli alimenti per la vendita; 10) dovremmo riscontrare una ragnatela di circuiti e di reti per l'auto mutuo aiuto e la veicolazione delle produzioni che ha sostituito la rete poderale mezzadrile.

Sarà interessante elaborare questi dati, che offrono una dimensione anche statistica del fenomeno, alla luce di quanto fu rilevato da Tullio Seppilli nell'imponente *Ricerca socioculturale sulla deruralizzazione* che diventò parte integrante del *Piano di sviluppo della Regione Umbria*¹⁵ e tentando anche una comparazione con le condizioni abitative e lavorative che offrono oggi le aziende agricole ormai considerate convenzionali, cioè quelle sostanzialmente basate su una proprietà capitalistica e sul lavoro salariato.

Le informazioni desunte attraverso la Scheda aziendale saranno integrate con quelle fornite da un questionario, anch'esso inviato ai piccoli produttori locali che si riferiscono a TRAMercato. Attraverso il questionario si vuole cominciare a lumeggiare le consapevolezze di vario carattere, colturali, culturali, economiche, sociali, politiche che definiscono gli orizzonti di valore etici ed ideologici delle nuove contadine e dei nuovi contadini. Si vuole anche arrivare a ricostruire le motivazioni della scelta di insediarsi in questo territorio. Sarà chiesto di ricostruire le traiettorie individuali che hanno condotto da una realtà altra, allo stato delle nostre informazioni in genere cittadina, a questa attuale. Si intende sondare la percezione e la rappresentazione che le nuove contadine e i nuovi contadini hanno della loro condizione esistenziale. Si vuol provare a comprendere la percezione che loro hanno della comunità circostante, e che a sua volta questa ha di loro. Quanto sono estese le reti e i circuiti attraverso i quali si sostanzia l'abitare e il lavorare in questo territorio.

Il grosso dell'inchiesta sarà comunque condotta attraverso colloqui-interviste, con singoli e/o con piccoli gruppi, che, in questo secondo caso, potranno avere il carattere di discussione. Il temario semi strutturato sulla base del quale condurre gli incontri è sostanzialmente pronto e la relativa numerosità dei nuclei neorurali nonché l'interesse e la disponibilità a raccontarsi che abbiamo riscontrato informalmente,

15 Tullio Seppilli: *La ricerca socio-culturale sulla deruralizzazione*, pp 97-102 / *La dinamica di trasformazione degli orientamenti contadini e l'esodo dalle campagne*, pp 238-250 / *Il problema di un giudizio sull'esodo dalle campagne e l'individuazione di alcune sue negative conseguenze nello sviluppo agricolo e sociale della regione umbra*, pp 283-289 in Centro Regionale per il Piano di Sviluppo Economico dell'Umbria (a cura di), *Il Piano di sviluppo della Regione Umbria*. Perugia, vol. I 1965. I testi sono raccolti con altri scritti di Tullio Seppilli sul tema, nella Parte quarta, *La grande trasformazione delle campagne*, in Minelli, Papa (2008).

porta a considerare di poter fare un lavoro qualitativamente interessante e capillare al tempo stesso.

I pionieri

L'indagine sul neoruralismo e/o il postagricolo nell'Orvietano non può prescindere da un'analisi comparativa con le comunità agricole del Monte Peglia di cui esiste, oltre a varia "letteratura grigia" un'apprezzabile monografia (Polimeni 1993/4) e di cui resistono testimoni eccellenti (Cabras 2021).

A partire dall'estate del 1977, un gruppo di giovani disoccupati provenienti in gran parte dalla Liguria, dopo un vario peregrinare arrivano sul Monte Peglia (circa 800 m. slm nel Comune di San Venanzo, tra Orvieto, Perugia e Todi) e occupano, a varie riprese e nel corso degli anni successivi, una ventina dei 124 casali che la Comunità Montana del Monte Peglia e Selva di Meana ha ricevuto dalla Regione Umbria che, a sua volta, aveva ricevuto dall'Azienda di Stato per le Foreste Demaniali. Insieme a 13.000 ettari di patrimonio fondiario.

I giovani occupanti hanno un progetto abbastanza chiaro: si costituiscono in cooperativa e intendono recuperare superficie agricola per coltivare e allevare. Si scontrano con la preponderante attività della Comunità montana che è il rimboschimento e per cui il Pino nero soppianta oliveti e seminativi. E si scontrano con la preponderanza economica e politica dell'ente Comunità montana che nel solo comune di San Venanzo, allora circa 2700 abitanti – quasi la metà rispetto a vent'anni prima –, dà lavoro a circa 150 persone.

Comincia una storia di denunce, sgomberi, fogli di via e rioccupazioni. Gli occupanti intendono far valere i diritti loro riconosciuti dalla legge 285 del 1977 sull'occupazione giovanile che impone alle Regioni, in ambito agrario, di favorire la formazione di cooperative di giovani per la rimessa in coltura di fondi agricoli. La sezione locale del Partito Comunista Italiano è apertamente ostile, favorisce un'altra cooperativa e orchestra varie campagne denigratorie stigmatizzando come "borghesi", "tossici" e "perversi" gli occupanti. Fino alla metà degli anni '90 la tensione politica tra occupanti e rappresentanti della comunità locale è alta; a livello istituzionale è da registrare la finale apertura della Regione a sanare la situazione attraverso contratti di affitto e la perdurante ostilità della Comunità montana, che della Regione è organo strumentale, arrivata fino al boicottaggio ostruzionistico delle indicazioni politiche regionali.

Gli occupanti che si insediano e che sono ancora presenti, come quelli arrivati e ripartiti dopo un qualche periodo di permanenza, sono anarchici, movimentisti, appartenenti alle organizzazioni della sinistra extraparlamentare, "fricchettoni". I nuclei familiari o i sodalizi amicali che abitano i diversi casali sono autonomi. Lo stile di vita è parco e frugale; c'è il mito dell'autosufficienza ma realisticamente si

accettano anche lavori “convenzionali” ed esterni per fare un po’ di cassa comune; ci si limita parecchio nei bisogni materiali; la casa è autocostruita e numerosi sono gli esempi di autoproduzione che riguardano l’abbigliamento, la cura del corpo, la conservazione degli alimenti, il lavoro, l’arredo domestico, la socialità¹⁶. Esiste un forte legame comunitario che si esercita tra vicini per la cooperazione agricolturale o, più raramente, tra tutti per l’opposizione alle aggressioni del “nemico esterno”, la Regione o la Comunità montana con i suoi decreti di sgombero. Esiste un riconoscimento diffuso di alcuni valori fondanti, ma non ci sono regole esplicite o attività di controllo o azioni sanzionatorie: il beatlesiano *Let it be* o l’induista *Shanti* sono le matrici spirituali di una “tribù” che viene da paragonare con le società segmentarie.

Saranno condotti colloqui semistruutturati con alcuni i “superstiti” di questa esperienza per acquisire informazioni sulle attuali condizioni di vita e di lavoro e per ricostruire i percorsi di rielaborazione dell’esperienza. Colloqui semistruutturati saranno condotti anche con i quadri politico/amministrativi locali e con qualche cittadino rappresentativo e significativo per cercare di comprendere la rielaborazione culturale fatta di una posizione che fu antitetica.

Vorremmo ricostruire anche gli spazi di sovrapposibilità di alcune matrici ideologiche dell’alternativa politica e esistenziale rappresentata dalle comunità agricole del Peglia, per esempio il bioregionalismo, con le concezioni dell’antropologia dell’abitare, della restanza, delle patrimonializzazioni; con le acquisizioni dei territorialisti e con le politiche della Strategia nazionale per le aree interne (Snai).

Watchdog e/o Custodi del territorio: atto unico in quattro scene

A cavallo tra gennaio e febbraio 2021 nell’Orvietano si sparge la notizia del progetto di insediamento di un impianto fotovoltaico sul Monte Peglia. 74.356 pannelli distribuiti su 40 ettari di terreno agricolo produttivo in 3 lotti e capaci di una potenza di picco, Wp, pari a 460 megawatt in località Morrano – S. Faustino e località S. Bartolomeo, nel comune di Orvieto. L’associazione ambientalista “Amici della terra” lo ha scoperto per caso navigando sul sito della Regione Umbria cui il progetto

¹⁶ La lettura antropologica dell’autoproduzione evidenzia le valenze simboliche e culturali di pratiche che è molto riduttivo considerare solo nella componente materiale di risposta arrangiata in situazione di scarsità di risorse. La capacità di produrre in autonomia, culturale e materiale, beni e/o strumenti è piuttosto da considerare esercizio di creatività libera capace di opporsi alle omologazioni e agli standard tanto nella fase di ricezione del bisogno indotto, tanto in quella della elaborazione di strategia di risposta. L’autoproduzione, nelle sue fasi fabbrili di processo come nelle sue realizzazioni e nelle modalità di consumo, può configurarsi come un valore chiave nella definizione di ciò che demartiniamente chiamiamo folklore, mondo locale, patria culturale ed esistenziale (Giancristofaro 2015).

è stato sottoposto; non ve n'è traccia invece all'Albo Pretorio del Comune di Orvieto dove avrebbe dovuto essere secondo le norme di pubblicità dell'atto.

Scena prima. L'11 febbraio si tiene un webinar organizzato da "Amici della Terra" che viene ripreso e trasmesso in streaming. È un evento strutturato. Attraverso gli interventi degli esperti invitati viene richiamato il Piano Nazionale Energia e Clima ed espressa la preoccupazione per l'incremento produttivo da fotovoltaico e per le indiscrezioni comparse proprio in quei giorni sul ruolo del costituendo Ministero della Transizione ecologica. Viene illustrato il caso Puglia e quello della vicina Toscana. Vengono puntualizzate le forme di tutela del paesaggio e del territorio presenti intorno all'area interessata (STINA Sistema integrato di Interesse Naturalistico e Ambientale e i vari parchi, Natura 200, MAB-Unesco) e il Regolamento regionale che disciplina l'installazione di impianti per la produzione di energia da fonti rinnovabili (Regolamento regionale n.7 del 29 luglio 2011). Il sindaco di San Venanzo ricorda la "battaglia" contro l'eolico del 2014 e invoca il Piano Paesaggistico regionale; il sindaco di Parrano denuncia come "fuori scala" la proposta, lamenta il degrado del "cuore verde d'Italia" com'è definita l'Umbria nel claim istituzionale e pone la necessità di una governance partecipata dello STINA. A nome di un gruppo di imprenditori che hanno investito nella zona si esprime preoccupazione per l'impatto ambientale, paesaggistico ed economico evocando lo spettro della perdita di valore degli immobili, dei servizi e delle produzioni. Dall'attivismo movimentista più direttamente accostabile al neoruralismo si rievoca con toni tra l'epico e il burlesco la lotta contro le pale eoliche, il "porta a porta", i volantini, le fotocopie, etc; si precisa che il Comitato allora costituito era popolare e trasversale ai partiti; si ammette che dopo la vittoria si è sciolto, ma potrebbe risorgere per l'occasione.

Scena seconda. Stavolta il webinar è ristretto ai soggetti operativi. Camilla, nome di fantasia, la quarantenne neorurale più competente, energica e dinamica fa il punto sulla mobilitazione già avviata: l'indirizzario mail lievitato a 400 nomi, la disponibilità verificata a "resuscitare" il Comitato che ha già qualche aggancio per arrivare al "Corriere della sera", i contatti con l'associazionismo locale e le reti, l'individuazione delle postazioni per far firmare le osservazioni, i primi comunicati stampa, i manifesti.

Il giovane e brillante avvocato definisce la deadline con l'autorità della legge e si propone per strutturare tecnicamente un documento quadro con le osservazioni, cioè le argomentazioni che possono contrastare la realizzazione dell'impianto fotovoltaico: invita tutti gli esperti a fornirgli le informazioni.

L'ambientalista – dirigente regionale ora in pensione propone gli esperti per relazioni naturalistiche, paesaggistiche, faunistiche e agricoli.

Il presidente della cooperativa di comunità (cooperativa energetica che sta installando pannelli sui tetti per autoconsumo), già sindaco e già dirigente ARPA, propone il coinvolgimento dei sindaci per estendere le norme di vincolo.

Un imprenditore esorta ad agire contro il Comune di Orvieto per omissione d'atti d'ufficio e minacciando di pretendere risarcimenti per eventuali danni economici.

Scena terza. Non c'è un Ordine del giorno per il webinar. L'avvocato ha predisposto la bozza che perfezionerà a breve. Presenterà in maniera organica tutta la vincolistica ostativa alla realizzazione dell'impianto. Propone di farlo firmare a 7/8 imprenditori locali ma di peso cioè che hanno aziende economicamente importanti. I cittadini possono organizzare autonomamente la stesura, raccolta e invio di osservazioni particolari. A domanda risponde, grosso modo: "Meglio che il Comitato non si organizzi, i giudici non vedono di buon occhio i comitati perché li costringono a lavorare in quanto si presentano disordinati".

La componente movimentista non riesce a decidere se resuscitare il Comitato, discute sull'opportunità della sua formalizzazione. Guizza con dichiarazioni di protagonismo civico, proclama necessari coinvolgimenti popolari, enfatizza la comunicazione e l'opera di indottrinamento delle masse. Si organizza in un altro gruppo di lavoro sulla comunicazione. Individua un bersaglio: il silenzio dell'Associazione Monte Peglia per l'Unesco; oscilla però, vuol sfidare il presidente a prendere una posizione pubblica, e vuol denunciare l'ignavia all'Unesco stessa.

Scena quarta. Colpo di scena. La Regione ha inviato istanza di rigetto al proponente il progetto fotovoltaico a San Faustino. Esultanza contenuta perché ci potrebbero essere controdeduzioni e appelli al Tribunale Amministrativo Regionale; inoltre, l'argomentazione della Regione è debole perché viziata dalla mancata pubblicazione all'Albo pretorio da parte del Comune di Orvieto che ha prodotto confusione sui tempi della risposta. Sventata la minaccia si decide di dare respiro politico all'azione. Subito archiviata la proposta di denunciare il Comune di Orvieto all'ANAC (l'Autorità Nazionale Anticorruzione), si sceglie una posizione dialogante perché il Comune attraverso la revisione delle Norme Tecniche Attuative del Piano Regolatore Generale può effettivamente scongiurare la possibilità che si ripresentino casi di questo genere. Si chiede l'incontro con la sindaca. La delegazione per questo incontro sarà costituita da: la presidente nazionale dell'associazione "Amici della Terra", il giovane e brillante avvocato che ha da poco comprato e trasformato in villa un casolare, il giovane collaboratore di studio dell'affermato avvocato che invece da queste parti è incastellato da tempo. E, su richiesta di apertura alla componente imprenditoriale fatta proprio dall'ala movimentista, dalla dottoressa, in Economia e commercio, titolare del country resort più esclusivo di queste parti.

Ammettiamo la frettezza della ricostruzione, la semplificazione di qualche passaggio e di aver caricaturizzato qualche attore. L'etnografia saprà ricostruire i particolari e rendere esplicite, con le dinamiche, anche le motivazioni di questo mosaico sociale che si dà quale soggetto di agentività resiliente.

Patrimonializzazioni di ieri e di oggi

L'intreccio tra territorio e paesaggio del Monte Peglia, come gli altri territori – paesaggi di ogni dove e di ogni epoca, è costruito all'interno di un continuo processo co-evolutivo di reciproco condizionamento tra peculiarità ambientali e azioni antropiche. Al di là delle forme assunte, una analisi diacronica delle modalità con cui si è data e si dà la costruzione di questo paesaggio – territorio, la sua patrimonializzazione, è importante per capire le *chance* che le nuove contadine e i nuovi contadini hanno di recitare una loro agentività politica, sociale, economica, territoriale in senso lato, nella definizione del modello di sviluppo locale¹⁷.

Per restringere il campo di indagine, che sarà fatta attraverso ricerche d'archivio, osservazioni-sopralluoghi e interviste a testimoni privilegiati-stakeholder, individuiamo come termine *a quo* l'opera riformatrice di Eugenio Faina e come termine *ad quem* il riconoscimento per il Monte Peglia di Riserva Man and Biosphere (MAB) Unesco.

Eugenio Faina (San Venanzo 1846 – 1926) è il Conte per antonomasia. I suoi interessi e la sua cultura agraria hanno come mentori il marchese Raffaello Antinori e il marchese Cosimo Ridolfi. È al Parlamento Regio dal 1880 e nel 1892 diviene senatore.

Dal 1882 porta a compimento un vasto progetto di bonifica e di ammodernamento di tre sue tenute d'alta collina, 6000 ettari circa. Costruisce strade ed acquedotti, trasforma i declivi in piani, fraziona i poderi, ristrutturava o costruiva decine di case coloniche, introduce rotazioni colturali, impianta viti e olivi, procede a rimboschimenti, introduce macchine agricole e concimi chimici. Promuove anche una cooperativa di consumo tra i coloni con funzioni mutualistiche in caso di vecchiaia o infortunio.

Nel 1896 crea l'Istituto Agrario di Perugia che diviene universitario e di cui sarà preside fino al 1923. Nel 1908 è il presidente dell'Istituto Internazionale di Agricoltura che evolverà nella Food and Agriculture Organization (FAO). Nel 1919 coordina l'impiego della manodopera militare e dei prigionieri di guerra per bonifiche e rimboschimenti montani. Idea, organizza e dirige le “Scuole Faina”, scuole popolari rurali per l'educazione dei contadini.

La Riserva mondiale della Biosfera Unesco del Monte Peglia è stata riconosciuta nel 2018. La titolarità giuridica, la rappresentanza, il coordinamento della Riserva è dell'Associazione Monte Peglia per Unesco che si autodefinisce «*nata dal basso da cittadini consapevoli*» e che ha per oggetto, anche questo dichiarato nel

¹⁷ A circoscrivere questo ambito di questioni, nella nostra prospettiva di ricerca, appare utile ibridare il “ritorno al territorio”, cioè quei «...progetti locali di futuro, sulle gambe della riconquistata sovranità degli abitanti di un luogo sui propri beni patrimoniali» (Magnaghi 2012, 5) che si sviluppa all'interno di una riflessione sui beni comuni, con le acquisizioni antropologiche intorno ai processi di patrimonializzazione di cui si segnala un'efficace panoramica (am – Antropologia Museale 2017).

sito web alla pagina “Chi siamo”, «*la ideazione, promozione e diffusione di innovazioni, buone pratiche d'uso del territorio, modelli e filosofie sostenibili in attuazione e in accordo con i principi della Statutory Framework MAB UNESCO, nonché la gestione, tutela, e valorizzazione della Riserva Mondiale della Biosfera UNESCO del Monte Peglia*».

In considerazione forse della recente istituzione, non si può riscontrare un programma di cose fatte. Ci sono stati però tanti annunci, soprattutto sugli organi di stampa locali. Lo *skroll* che esce digitando “Unesco” nel motore di ricerca di uno dei giornali on line, *Orvietosi*, anche considerando che spesso l'intervento redazionale è ridotto all'osso e dunque vengono pubblicate le “veline” complete a volte anche del titolo, ci offre un panorama del piano di azione e del metodo della presidenza dell'associazione. Ecco una selezione degli ultimi “strilli”:

«*La Riserva del Monte Peglia partecipa all'appello dell'Unesco per la protezione del patrimonio culturale dell'Afghanistan (25/8/21)*;

Riserva Mab-Unesco, la visita dell'ambasciatore inclusa tra gli eventi più rilevanti dell'amicizia Italo-Francese (22/7/21);

Paola [è il cognome del presidente ndr]: “La Riserva mondiale Unesco volano per le strategie turistiche dell'Umbria intera” (24/6/21);

Paola: “Includere il Parco del Subasio nelle strategie della Riserva Mondiale della Biosfera Unesco dell'Umbria”(16/5/21);

“Parlare di Scuola”, la Riserva Biosfera Monte Peglia partecipa a seminario Unesco (16/4/21);

“Parlare di ruralità e prodotti”, partecipa anche la Riserva Mondiale della Biosfera Unesco del Monte Peglia (8/4/21);

Giornata dell'acqua, la Riserva Mab Unesco guarda ai laghi di Corbara e del Trasimeno nella prospettiva dei progetti di ampliamento della Riserva Mondiale (23/3/21);

Prosegue la campagna “Uniscilitalia” per Riserva Biosfera Unesco Monte Peglia nel giorno dell'anniversario dell'Unità d'Italia (17/3/21);

Dieta Mediterranea Italiana Patrimonio immateriale dell'Unesco, Pisani (Cittaslow): “Un progetto rilevante a cui stiamo lavorando con il Mab Unesco (17/3/21);

Costituito il Comitato promotore del percorso podistico nazionale e internazionale “MabTrail, le Vie del Peglia” (26/2/21);

Biosfera Unesco del Monte Peglia e Confagricoltura Umbria sempre più alleati per diffondere i principi dello sviluppo sostenibile (9/2/21);

Intesa tra Riserva Unesco e Università di Perugia: obiettivo istituire una cattedra Unesco (29/11/20);

“Dieci anni di Dieta Mediterranea”, accordo tra Riserva Mab Unesco e Università del Sacro Cuore (20/11/20);

Riserva della Biosfera Unesco del Monte Peglia: creare una rete di imprese obiettivo prioritario della riserva mondiale (3/10/20);

Turismo sostenibile, agriturimi riuniti ad Orvieto: "Riserva Mondiale della biosfera Unesco del Monte Peglia, polo di attrazione (18/6/20)».

Colloqui e scambi d'opinione informali e occasionali, però frequenti e dotati di una qualche attendibilità, a proposito della rapsodica presenza della Riserva nel contesto locale raccontano di frizioni istituzionali con gli organismi di governo del territorio previsti dal Sistema parchi regionale; di imbarazzi e divisioni tra gli amministratori locali; di speranze confuse tra i titolari di resort rurali e tra gli agricoltori del "tipico"; di diffidenza o di ignoranza tra le persone non coinvolte. In un contrasto stridente con la dichiarata volontà dell'associazione di dare vita alla "Comunità della Riserva".

Il progetto di riforme di Eugenio Faina e il riconoscimento della Riserva MAB Unesco, a distanza di più di un secolo l'uno dall'altro testimoniano due processi di patrimonializzazione. L'uno nel segno del liberalismo conservatore dell'aristocrazia terriera post-unitaria; l'altro in quello dei sistemi di classificazione transnazionali (Global Imaginary Taxonomic Systems) che producono etichette formali e iconiche per un mercato ecumenico. Cercheremo di mettere in luce i reperti sul territorio del primo e le dinamiche locali del secondo attraverso l'assunzione di una postura etnografica critica ma anche partecipata dei processi sociali in corso¹⁸.

Podere Comune, ovvero l'eterotopia

¹⁸ L'immagine di un antropologo che, a proposito dei processi di patrimonializzazione, definisce la sua postura intellettuale e pratica nella tensione tra osservazione critica e coinvolgimenti partecipativi sembra effettivamente calzante a rappresentare e a sintetizzare azioni e riflessioni della presente ricerca-intervento. Per la definizione dei due termini antitetici, critica e partecipazione, tra cui avviene l'oscillazione e la sintesi, indichiamo un testo fondativo (Palumbo 2009), una sua articolazione argomentata (Palumbo 2013) e una sua discussione epistemologica e storiografica (Dei 2021). Il numero di "am" dedicato alle comunità patrimoniali (am – Antropologia museale 2017) può essere considerato una rapsodia prodotta da una parte considerevole della comunità antropologica italiana a proposito delle varie questioni indotte dai processi di patrimonializzazione: come alcune componenti dello stock territoriale si trasformano in risorse; come qualcosa di locale sviluppa valenze esportabili e diviene attrattivo; chi sono gli attori protagonisti e chi le compare; lo scarto tra retoriche e pratiche dello sviluppo di comunità; quale agentività si sviluppa da parte delle comunità locali e/o dei nuovi mosaici sociali; qual è il ruolo delle istituzioni e della politica. E molto altro ancora, compreso il ruolo dell'osservatore antropologo in questi processi.

Il 13 aprile 2014, nel territorio cosiddetto Alto Orvietano, appellativo che è il relitto culturale delle signorie basso medievali delle famiglie aristocratiche di Orvieto sul contado, si è tenuto il referendum consultivo sull'istituzione di un nuovo Comune mediante la fusione di quelli di Fabro, Ficulle, Montegabbione, Monteleone d'Orvieto e Parrano. I sindaci erano per il sì, i comitati per il no. Grosso modo. È stata una vicenda che ha mostrato le faglie del tessuto sociale di comunità in declino demografico ed economico e che ha dato una spallata decisiva alla storica, ma ormai più che tentennante egemonia politica del PCI – PDS – DS – PD.

Montegabbione è un borgo fortificato dell'XI secolo, con un vasto territorio di media collina appartenuto a famiglie nobilissime e coltivato da contadini sottoposti a servitù mezzadrili aspre. Il Comune conta ora 1300 abitanti c.a., quasi la metà rispetto al 1951 anno in cui i dati Istat attestano l'inizio dell'"esodo" dalle campagne e, anche a seguito dell'esito referendario ricordato sopra, è governato da una lista civica che è al secondo mandato.

Nel 2017 il Comune è rientrato in possesso di un suo fondo di 4 ettari concesso decenni prima attraverso una "informale" applicazione dell'istituto dell'enfiteusi. Risolto il problema dell'occupazione della casa per i due grandi anziani residenti attraverso un aggiornamento del canone di affitto a prezzi congrui, il Comune si pone il problema di come rimettere a coltura il terreno. Decide di seminare a grano usando i miscugli di semi e le modalità del "metodo professor Ceccarelli" introducendo di fatto cultivar nuove o re-introducendo cultivar di cui si era persa la memoria.

Nel racconto del Sindaco, anche per l'andamento climatico della stagione, il primo raccolto fu spettacolare. Spighe alte fino a 1 metro e 80 sembravano prendersi gioco di quelle generate dalla semina della Cresco, la cultivar ottenuta per irradiazione con neutroni e raggi gamma del frumento selezionato senatore Cappelli a "paglia bassa" per resistere all' "allettamento", che anche da queste parti era diventato predominante con la meccanizzazione del lavoro di mietitura.

A partire dall'anno successivo, attraverso accordi e coinvolgimenti dei produttori locali come "contoterzisti", il Comune è diventato "motore" di una vera e propria "Controrivoluzione verde" che, a livello locale, coinvolge grosso modo 6 aziende su 10. Concetti come "popolazione evolutiva" e "miglioramento genetico partecipativo", cioè con il coinvolgimento degli agricoltori del posto, sembra si stiano affermando e traducendo in pratiche. La fornaia di Montegabbione, due volte la settimana fa il pane con la farina di qui, e le "filette" sono vendute in pochissimo tempo, anche ad abitanti dei comuni limitrofi. Nel novembre del 2019 il sindaco ha potuto proporre agli alunni della scuola dell'infanzia e primaria di Montegabbione una merenda a base di pane e olio locali proprio contando sulle produzioni del Podere Comune. Rivisitando acutamente le retoriche della filiera corta o del km 0, il sindaco orgogliosamente parla di "filiera a vista": i campi di seminativo e gli oliveti da cui provengono le bruschette si vedono affacciandosi dalla torre civica.

Nel giro di soli tre anni, il paniere del Podere Comune si è arricchito e comprende oltre grano, farine e olio anche farro, lenticchie, foraggere, flora di interesse apistico, frutta, vigne. C'è in progetto la realizzazione di un frantoio comunale. Gli spacci alimentari che resistono alla concorrenza della grande distribuzione, ma anche i negozi di prossimità vendono i prodotti di Podere Comune. Il sindaco è instancabilmente proteso a recuperare, almeno come vetrine, poi si vedrà, le botteghe del borgo convinto di poter ricostruire l'agiatezza e l'appeal che Montegabbione ha conosciuto negli anni '30 del XX secolo. Ah già, il sindaco: 52 anni, nato a Roma e tornato al paese natale dei genitori, è ingegnere elettronico aerospaziale e al contempo produttore di aglio nero. Che propone in raffinate biscottiere e curatissimi pacchettini con cartigli liberty a TRAMercato nel banchetto che condivide con un produttore di formaggio pecorino.

In questa nicchia socioecologica, è possibile riconoscere un luogo "profetico"? uno di quei posti cioè che, a dispetto di un'apparente marginalità ed arretratezza, può catalizzare energie e produrre resilienze e che consente di "scrutare nel futuro"? (Padiglione 2018). E a quale costruzione di senso storico e sociale può contribuire un'etnografia di Montegabbione che combini il già citato "luogo profetico" di Benjamin con l'eterotopia? Cioè con quella nozione che in fisiologia designa gli stimoli di attività funzionali riscontrabili in sedi diverse da quelle deputate e che Foucault ridisegna come luoghi concreti, simbolicamente densi, stranianti rispetto all'estetica prevalente e capaci di indicare alternative praticabili.

Oltre all'osservazione diretta e partecipante delle occasioni di vita quotidiana che si danno a Montegabbione, condurremo anche interviste e colloqui con i testimoni privilegiati che animano la Comunità intenzionale di Utopiaggia (www.utopiaggia.eu), che organizzano la Fiera delle Utopie concrete (www.utopieconcrete.it), che gestiscono La scarzuola (www.lascarzuola.it).

Luoghi profetici e/o eterotopie tutte raccolte in un fazzoletto di terra dell'Alto Orvietano.

Riferimenti bibliografici

Aime, Marco

- *Il dono al tempo di Internet*. Torino: Einaudi, 2010

am – Antropologia Museale, Rivista della Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici,

- “Etnografie del contemporaneo II: il post agricolo e l’antropologia”, n. 34/36, 2013-2014. Imola, Editrice La Mandragora, 2015

- “Etnografie del contemporaneo III: le comunità patrimoniali”, n. 37/39, 2015-2016. Imola, Editrice La Mandragora, 2017

Anderson, Benedict

- *Comunità Immaginate: Origini e Diffusione dei Nazionalismi*. Roma: Manifesto Libri, 1996 [1983]

Bagnasco, Arnaldo (a cura di),

- *Ceto medio. Perché e come occuparsene. Una ricerca del Consiglio italiano per le Scienze Sociali*. Bologna: il Mulino, 2008

Bellini, Andrea – Maestripieri, Lara

- *Gli approcci culturalisti allo studio del ceto medio – elementi per una definizione operativa*. Milano: DASTU Working Paper Series, n. 05/2020 (LPS.12)

Betz, Megan Elizabeth – Farmer, James Robert

- “Farmers’ market governance and its role on consumer motives and outcomes”, *Local Environment, The International Journal of Justice and Sustainability*, 2016

Bevilacqua, Piero

- *I caratteri originali dell’agricoltura italiana*, in Petrini Carlo, Volli Ugo (a cura di), *La cultura italiana. Cibo, gioco, festa, moda*. Torino: UTET, 2009

- “Una nuova agricoltura per le Aree interne”, in Società dei Territorialisti e delle Territorialiste, 2013, pp. 159-164

- *L’Italia dell’osso. Uno sguardo di lungo periodo*, in De Rossi Antonio (a cura di), *Riabitare l’Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*. Roma: Donzelli, 2018, pp. 11-122

Bourdieu Pierre,

- *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Bologna: Il Mulino, 2011 [1979]

Cabras, Sergio

- *L’alternativa neo-contadina*. Youcanprint, 2017

- www.ecofondamentalista.it. Consultato il 23 settembre 2021

Campbell, Hugh – Dixon, Jane

- “Introduction to the special symposium: reflecting on twenty years of the food regimes approach in agri-food studies”, *Agriculture and Human Values, Journal of the Agriculture, Food, and Human Values Society*, n.26, 2009, pp. 261-265

Cannarsa, Stefania

- “Genesi Del Concetto Di Folklore Progressivo. Ernesto De Martino e L'etnografia Sovietica”, *La Ricerca Folklorica*, no. 25, 1992, pp. 81-87

Ceccarelli, Salvatore

- *Mescolate contadini, mescolate. Cos'è e come si fa la selezione genetica partecipativa*. Savona: Pentagora, 2016

Counihan, Carole

- *Ethnography of Farmers' Markets: Studying Culture, Place, and Food Democracy*, in Candice Lowe Swift, Richard R Wilk (editors), *Teaching Food and Culture*. New York, Routledge, 2015, pp. 113-128

Counihan, Carole – Siniscalchi Valeria (a cura di)

- *Food Activism. Agency, Democracy and Economy*. London - New Dehli - New York – Sydney, Bloomsbury Academic, 2014

De Martino Ernesto

- “Gramsci e il folklore nella cultura italiana”, *Mondo operaio. Rassegna settimanale del P.S.I.*, 3, n. 133, 15 giugno 1951

Dei, Fabio

- “Pierre Bourdieu e la svolta riflessiva nell'antropologia culturale italiana”, *Rassegna Italiana di Sociologia, Rivista trimestrale fondata da Camillo Pellizzi*, 1/2014, pp. 192-198

- “Alto/basso”, *am Rivista della Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici*, 2015, pp. 20-23

- *Antropologia critica e politiche del patrimonio. Una discussione*, <https://fareantropologia.cfs.unipi.it/cultura-popolare-cultura-massa-politiche-patrimonio/dei-antropologia-critica-politiche-patrimonio/> consultato il 13 settembre 2021

- “Popolo, popolare, populismo”, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, pp. 208-238

Faina, Eugenio

- *La tenuta di S. Venanzo nell'Umbria. Venticinque anni di lavoro in un vasto possesso di montagna*. Roma, Tipografia della Camera dei Deputati, 1899

Ferraresi, Giorgio

- "Neoagricoltura: radici di futuro in campo", in *Società dei Territorialisti e delle Territorialiste*, 2013, pp. 71 – 79

Friedmann, Harriet – Mc Michael, Philip

- "Agriculture and the State Systems: The Rise and Fall of National Agrucultures, 1870 to the Present", *Sociologia Ruralis*, n. 29, 1989, pp. 93-117

Giancristoforo, Lia

- "Autoproduzione", *am – Antropologia Museale, Rivista della Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici*, 2015, pp.32-34

Ginsborg, Paul

- *L'Italia del tempo presente. Famiglia, Società civile, Stato. 1980 – 1996*. Einaudi: Torino, 2007

Goffman, Erving

- *The Presentation of Self in everyday Life*. New York: Doubleday 1959

Grasseni, Cristina

- "Alternative Food Network", *am – Antropologia Museale, Rivista della Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici*, 2015, pp. 17-19

Koensler, Alexander

- "Autocertificazione", *am – Antropologia Museale, Rivista della Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici*, 2015, pp. 29-31

Koensler, Alexander – Meloni Pietro,

- *Antropologia dell'alimentazione. Produzione, consumo, movimenti sociali*. Roma: Carocci editore, 2019

Kozinets, Robert,

- *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*. London: Sage, 2010

La Cecla, Franco

- *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*. Milano: Elèuthera, 1993

Lagane, Jean

- “Verso la rivitalizzazione dei mercati contadini di Marsiglia. Quando i cittadini si battono per una città più verde”, *Scienze del territorio*, Firenze University Press, n.2, 2014, pp. 215-225

Lanternari, Vittorio

- *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*. Bari: Dedalo, 2003

Lotman, Jurij

- *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*. Venezia: Marsilio, 1985

Mc Michael Philip

- “A food regime genealogy”, *The Journal of Peasant Studies*, n. 36, 1990, pp. 139-169

Magnaghi, Alberto

- (a cura di) *Il territorio bene comune*, Firenze University Press, Firenze, 2012

- “Riterritorializzare il mondo”, in *Società dei Territorialisti e delle Territorialiste*, 2013, pp. 47-50

Martinez, Steve et al.

- *Local Food Systems: Concepts, Impacts, and Issues*, ERR 97, U.S. Department of Agriculture, Economic Research Service, May 2010

Miller, Daniel

- *A Theory of Shopping*. Cambridge: Polity Press, 1998

Morelli, Paola

- *Geografia dei sistemi agricoli italiani – Umbria*. Torino, Reda Editore 1993

Minelli, Massimiliano e Papa, Cristina (a cura di)

- *Tullio Seppilli. Scritti di antropologia culturale. I problemi teorici, gli incontri di culture, il mondo contadino*. Biblioteca di “Lares” Nuova serie, Vol. LXII, Monografie, Olschki, Firenze 2008

Melelli, Alberto

- *Le campagne umbre dagli anni sessanta ai giorni nostri*, in Stefanetti Massimo (a cura di), *Le campagne umbre nelle immagini di Henri Desplanques*. Perugia: Regione Umbria, 1999

Mintz, Sidney W.

- *Storia dello Zucchero. Tra politica e cultura*. Milano: Einaudi, 1990 [1985]

Orlando, Giovanni

- "Le reti alternative del cibo dopo la crisi. Teoria, ipotesi di lavoro e un caso studio esplorativo", *Archivio antropologico mediterraneo* [Online], Anno XXI, n. 20 (1), 2018

Osti, Giorgio

- "Neorurali e figli di agricoltori non invertono la corsa verso le città", in *Società dei Territorialisti e delle Territorialiste*, 2013, pp. 275-280

Padiglione, Vincenzo

- "Il post-agricolo e l'antropologia", *am – Antropologia Museale, Rivista della Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici*, 2015, pp. 3-4

- "Luogo profetico", *ibidem* pp. 101-103

- (a cura di) *Saperci fare. Capitale culturale e biodiversità agraria del Lazio*. Roma: Agenzia Regionale per lo Sviluppo e l'Innovazione dell'Agricoltura del Lazio, 2018

Palumbo, Bernardino

- "Patrimonializzare", *am – Antropologia Museale, Rivista della Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici*, a. 8, n. 22, 2009, pp. XXXVIII-XL

- *Patrimonializzazione e governance neoliberista*, in Vittorio Fiore, Francesca Castagneto (a cura di), *Recupero, Valorizzazione, Manutenzione nei Centri Storici*. Siracusa: LetteraVentidue, 2013, pp.288-292

Papa, Cristina

- "Certificazione", *am – Antropologia Museale, Rivista della Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici*, 2015, pp. 44-46

Pérez-Vitoria, Silvia

- *Il ritorno dei contadini*. Milano: Jaka Book 2009

Piermattei, Sandro

- *Antropologia ambientale e paesaggio agrario*. Perugia: Morlacchi editore, 2007

Poli, Daniela

- "Editoriale. Problematiche e strategie per il ritorno alla terra", *Società dei Territorialisti e delle Territorialiste*, 2013, pp. 17-31

Polimeni, Paola

- *Le comunità agricole del Monte Paglia*, tesi di laurea, Relatore Roberto de Angelis, Correlatrice Franca Romano. Roma, Università degli studi "La Sapienza", a.a. 1993/1994

Rossi, Adanella – Brunori, Gianluca – Guidi, Francesca

- "I mercati contadini: un'esperienza di innovazione di fronte ai dilemmi della crescita", *Rivista di Diritto Alimentare*, a.2, n.3, 2008, pp. 1-11

Schechner, Richard

- *Performance Studies: an introduction*. New York: Routledge, 2002

Siniscalchi Valeria,

- "Environment, regulation and the moral economy of food in the Slow Food movement", *Journal of Political Ecology* 20(1), pp. 295-305

Società dei Territorialisti e delle Territorialiste

- "Ritorno alla terra – Back to earth", *Scienze del territorio Rivista di studi territorialist*, Firenze University Press, 2013

Van der Ploeg, Jan Douwe

- *I nuovi contadini. Le campagne e le risposte alla globalizzazione*. Roma: Donzelli, 2009

Travaglini, Carlo

- *Eugenio Faina*. Voce in Dizionario Biografico degli Italiani, vol 44. Torino, Treccani, 1994 https://www.treccani.it/enciclopedia/eugenio-faina_%28Dizionario-Biografico%29/

Teti, Vito

Il clamore del vuoto, atti del convegno, *Il Forum dei cittadini delle Aree Interne: ad un anno dal lancio della Strategia Nazionale delle Aree Interne*, Orvieto 8 e 9 maggio 2014, http://old2018.agenziacoessione.gov.it/it/arint/Eventi/Eventi_DPS/2014_Orvieto/Il_Forum_dei_cittadini_delle_Aree_Interne_ad_un_anno_dal_lancio_della_Strategia_Nazionale_delle_Aree_Interne.html visitato il 27 agosto 2021

Dall'agricoltura di sussistenza alla post-agricoltura: trasformazioni culturali e festive osservate a Lama dei Peligni (Ch)

Amelio Pezzetta

From subsistence agriculture to post-agriculture: cultural and festive transformations observed in Lama dei Peligni (Ch)

Abstract

Lama dei Peligni is a small Abruzzo's town in the province of Chieti characterized by a strong demographic decline and by the majority of the population that until a recent past through agriculture and livestock found the means for their material sustenance. In today's reality, both have lost the economic importance of the past but have not been completely abandoned. The analysis of local events in recent decades shows that there are still people who dedicate themselves to agriculture as a second job and as a hobby, cultivating gardens and olive trees. They are joined by other people who raise rabbits, pigs and a herd of goats. Several people residing in Lama are also recovering and re-evaluating the ancient knowledge of the agro-pastoral community, assigning them new functions and adapting them to the contemporary way of life. The rediscoveries have led to the invention of new festivals and the creation of new identity mechanisms.

In this essay, we will analyze and describe the cultural and festive transformations resulting from the abandonment of agricultural activity and what remains or is recovered from the ancient peasant culture. The analytical work of contemporaneity is preceded by the description of the relationships that existed in the past between agriculture, culture and collective mentality, daily life, the use of agricultural products and the scanning of the festive calendar. The set of facts reported first of all shows that in the area of study despite the worrying demographic decrease, a cultural dynamism is manifested in which the elements of contemporaneity are mixed with some agro-pastoral traditions of the past that are recovered, re-evaluated by assuming new functions.

Keywords: Lama dei Peligni, agriculture, breeding, post-agriculture, festivals

Introduzione

Nel presente saggio, si analizzeranno e descriveranno le trasformazioni culturali e festive conseguenti all'abbandono dell'attività agricola e ciò che dell'antica cultura contadina in questo periodo resta o è recuperato a Lama dei Peligni, un Comune dell'entroterra abruzzese. Il lavoro analitico della contemporaneità è preceduto dalla descrizione dei rapporti che in passato sono esistiti tra l'agricoltura, la mentalità collettiva, la vita quotidiana, l'uso dei prodotti agricoli e la scansione del calendario festivo.

Il contesto fisico in esame

Lama dei Peligni è un Comune della Provincia di Chieti, sito alle falde della Majella e a circa 65 km dal capoluogo. Il territorio comunale si estende per 31 km², in una fascia altitudinale compresa tra 286 e 2690 metri ed è costituito da formazioni di origine sedimentaria: rocce, detriti di falda e suoli a scheletro calcareo; argilla, marne, strati d'arenaria e depositi alluvionali (Pezzetta 1991).

I terreni di natura calcarea sono impoveriti da molti elementi nutritivi trasportati a valle dalle acque meteoriche e ciò spiega la loro bassa produttività. Gli strati argillosi a loro volta sono impermeabili, su di essi scorrono le acque meteoriche che in alcune parti hanno provocato profonde erosioni ed incisioni dando origine a fenomeni calanchiferi. Nelle zone di contatto tra terreni argillosi e calcarei affiorano varie sorgenti che in passato hanno rivestito una notevole importanza per l'irrigazione e l'approvvigionamento idrico.

Il territorio locale si può ripartire in: 1) un settore collinare costituito dai nuclei abitati, infrastrutture viarie, ambiti incolti, pochi terreni coltivati e lembi di bosco sparsi; 2) un'area montuosa situata a oltre 750 metri d'altitudine e coperta da ampi pascoli, rocce nude, detriti di disfacimento, ambiti incespugliati, due pinete artificiali e una piccola faggeta.

Nel fondovalle scorre il fiume Aventino che è lungo circa 40 Km e affluisce nel Sangro.

Il clima locale si può definire submediterraneo di transizione ed è caratterizzato dalla temperatura media annua di circa 12 °C e precipitazioni annue che si aggirano attorno a 800-850 mm. Le stagioni più piovose sono l'autunno e l'inverno, mentre la meno piovosa è l'estate. Di conseguenza si ha il massimo di precipitazioni quando la vegetazione riposa, con evidenti difficoltà per lo sviluppo delle colture agrarie.

L'andamento demografico della popolazione locale

Il territorio lamese è abitato sin dal Neolitico, come dimostrano gli scavi e le ricerche fatte da Dall'Osso (1910), Rellini (1914) e Geniola (1991).

La popolazione locale nel corso dei secoli è notevolmente cambiata. I primi dati risalgono al 1447, quando in un censimento ordinato dagli aragonesi, a Lama furono conteggiati 90 fuochi (famiglie) e 417 abitanti (Faraglia 1896). Nel 1596 ammontava a 160 fuochi (circa 800 abitanti) e continuò a crescere sino al 1648 quando furono conteggiati 249 fuochi (Pezzetta 1991). Nel 1656 a causa dell'epidemia pestilenziale la popolazione si ridusse a 88 famiglie, dopodiché si riavviò la crescita. L'andamento demografico dal 1753 al 2019 è riportato nella tabella 1.

Tabella 1: Evoluzione della popolazione dal 1753 al 2020

Anno	Individui	Anno	Individui	Anno	Individui
1753	1378	1881	3215	1961	2458
1800	2000	1901	3580	1971	1839
1821	2315	1911	3786	1981	1562
1831	2549	1921	3958	1991	1515
1841	2771	1931	3008	2001	1486
1851	2940	1936	3015	2011	1364
1871	3106	1951	2855	2019	1134

Fonti: Pezzetta (1994) e dati ISTAT

I dati della tabella dimostrano che dal 1753 al 1921 l'andamento è stato sempre crescente. Dopo il 1921 è iniziato il decremento demografico che nel 2019 ha portato a 1134 abitanti. Le maggiori riduzioni si ebbero tra il 1921 e il 1931 con il saldo negativo di 950 individui e nel ventennio tra il 1961 e il 1971 con 619.

Quest'andamento demografico è perfettamente in linea a quello delle aree interne peninsulari che, come ha sottolineato Broccolini (2019) “a partire dagli anni Venti del Novecento inizia a prosciugarsi, a seccarsi con lento e continuo movimento fino ad oggi, con un'accelerazione negli anni del secondo dopoguerra, del boom economico”¹.

Il decremento demografico è la conseguenza del flusso migratorio che a Lama dei Peligni iniziò pochi anni dopo l'Unità d'Italia. I primi emigranti, di solito si dirigevano oltre oceano; dopo aver risparmiato e accumulato un certo capitale, tornavano in paese per ristrutturare le vecchie abitazioni, costruirne una nuova, liberarsi dal peso di antiche rendite che gravavano sui terreni e acquistarne altri. Poiché tra la fine XIX e i primi decenni del XX secolo, essi generalmente ritornavano ed esisteva un'alta natalità, la popolazione continuò a crescere. In seguito, il processo del non ritorno ebbe un notevole impulso e, come visto dopo il 1921 iniziò a manifestarsi il decremento demografico.

L'agricoltura e l'allevamento

Sino a un recente passato l'agricoltura e l'allevamento a Lama dei Peligni sono state le forme economiche dominanti. Le prime notizie ufficiali sull'economia locale si ricavano dalla consultazione del Catasto Onciario del 1753. All'epoca in considerazione ogni famiglia era legata al mondo agricolo poiché poteva possedere terreni in proprietà diretta o in affitto con vari tipi di contratti. Nel loro ambito oltre

¹ Broccolini, A., *Ripensare l'osso e la polpa. Uno sguardo antropologico su “Riabitare l'Italia”*.

380 individui, in base alla professione erano considerati braccianti e bifolchi e in tali categorie rientravano chi lavorava la terra o era utilizzato come semplice operaio non specializzato in varie attività di fatica (l'edilizia, la lavorazione della lana, ecc.)².

Altre fonti dei secoli successivi con gli addetti all'agricoltura dal 1821 al 1981 sono riportate nella tabella 2.

Tabella 2: Addetti all'agricoltura dal 1821 al 1981

Anno	Contadini	% popolazione	Anno	Contadini	% popolazione
1821	779	70,4	1951	694	59,2
1841	787	63	1961	109	14,6
1851	932	60,6	1971	96	18,7
1929	1087	85,4	1981	26	7

Fonte: Pezzetta (1994)

I dati della tabella dimostrano dal 1821 al 1951 gli addetti all'agricoltura superavano il 50% della popolazione con la punta massima nel 1929 (244 famiglie con 1087 individui e l'85,4% della popolazione dell'epoca). Dopo il 1929 iniziò la loro riduzione e nel 1961, per la prima volta nella storia locale, gli addetti all'agricoltura erano inferiori al 50 % della popolazione. Negli anni 90 del secolo scorso lavoravano la terra solo poche persone anziane che l'avevano praticata per tutta la loro vita e con la loro scomparsa, si sono estinti definitivamente gli agricoltori di professione.

Per quanto riguarda l'allevamento è da far presente che in passato, oltre ai pastori veri e propri che avevano greggi composti da qualche centinaio di ovini e caprini, ogni famiglia di contadini di solito possedeva un animale da soma (mulo, asino o cavallo), qualche capra o pecora, galline, conigli e altri animali da cortile.

I primi dati sulla consistenza dell'allevamento si ricavano anch'essi dalla consultazione del Catasto Onciario del 1753 che dimostra che a Lama si allevavano 156 equini (di cui 126 asini, 10 muli, 2 cavalli e 20 giumente), 34 maiali, 865 capre, 872 pecore e 167 bovini³.

Nel 1929 si allevavano: 111 bovini, 331 equini, 689 pecore e 243 capre e gli animali da cortile (conigli e galline) di cui non è sconosciuto l'ammontare numerico.⁴

Nel 1951 il bestiame allevato era costituito da 259 equini, 87 suini, 1043 ovini, 541 caprini e 97 bovini. Rispetto al 1929 erano diminuiti i suini, i caprini e i bovini mentre erano aumentati gli ovini e gli equini. Pur non avendo altri dati

² Pezzetta A., *Casa rurale, ambiente, agricoltura e società a Lama dei Peligni dal 1770 ai giorni nostri*, pagg. 36-37.

³ Pezzetta A., *Casa rurale, ambiente, op. cit.* pag. 38.

⁴ Pezzetta A., *Casa rurale, ambiente, op. cit.*, pag. 52.

ufficiali, si può dire con assoluta certezza che dopo il 1951 il bestiame allevato si è progressivamente ridotto.

La cultura popolare del passato: il substrato culturale e religioso primordiale

L'agricoltura con le sue fasi di lavoro e i suoi prodotti hanno condizionato la mentalità collettiva, il modo di vivere quotidiano, la tipologia delle abitazioni, la concezione del tempo, le religiosità, la scansione del calendario festivo, il tipo di alimentazione, ecc.

Le pratiche agricole locali con le sue radici millenarie e i modelli culturali dei contadini, salvo poche innovazioni, si può dire che sino agli inizi del XX secolo in ambito locale sono rimasti praticamente immutati. Il contadino del passato era immerso nella grande variabilità stagionale e climatica del luogo e in una natura apparentemente capricciosa da cui non sempre riusciva a ricavare tutti i mezzi necessari per la sopravvivenza. Le sue giornate erano caratterizzate dal duro lavoro e la grande fatica. Le dure condizioni di vita e lavoro favorirono lo sviluppo di una visione del mondo con una rappresentazione mitica della natura e a una ritualità finalizzata a esorcizzare l'influenza del negativo. Al contadino del passato la vita delle piante coltivate, l'alternarsi del giorno, del ciclo lunare e delle stagioni suggeriva che tutto muore, rinasce e concorre verso un traguardo ineluttabile che non è mai il punto d'arrivo poichè il ritmo continuamente si rinnova: rinasce il sole dopo il tramonto, rifioriscono i vegetali dopo la parentesi invernale e si rinnova la luna nel cielo alla fine del suo ciclo.

Nell'ambito di studio l'agricoltura iniziò a diffondersi nel Neolitico. I reperti del periodo affiorati a Lama provengono da località diverse caratterizzate dalla presenza di piccole sorgenti, ruscelli, aree pianeggianti e ottimi terreni coltivabili, a dimostrazione che gli antichi popoli della zona preferirono l'insediamento sparso, probabile conseguenza del sistema economico basato sull'agricoltura e la pastorizia che richiede ampi spazi per il pascolo degli armenti. Gli scavi riaperti nel 1987 da un'equipe dell'Università di Bari hanno confermato che gli abitanti del luogo erano tra i primi agricoltori della penisola.

Durante il Neolitico iniziarono a formarsi vari atteggiamenti culturali e religiosi dell'uomo preistorico di cui alcuni persistiti per millenni. All'epoca l'uomo venne a contatto con le misteriose forze della natura che facevano crescere i semi; adeguò le sue attività al divenire delle stagioni; iniziò a praticare cerimoniali per favorire lo sviluppo delle piante. Si può supporre che oltre all'agricoltura anche l'ambiente fisico della zona probabilmente concorse a favorire lo sviluppo di particolari modelli culturali e religiosi. Nel caso in esame il massiccio della Maiella con il suo aspetto maestoso che sembra toccare il cielo, probabilmente nell'antichità suscitò particolari sentimenti ed emozioni (paura, profondo rispetto, venerazione,

ecc.) che portarono alla formazione di una religione megalitica. A provare quest'affascinante ipotesi concorrono tre fatti. Il primo è costituito da alcuni massi sovrapposti, nel gergo locale detti “le pupe” che suggeriscono l’idea di antichi monumenti megalitici. Il secondo lo fornisce il toponimo S. Anzino in cui è presente il radicale “anx”, di origine sabellica. Ad avviso di Pansa (1924) le anse erano “aromi megalitici” destinati all’uso di are (o altari) e si utilizzavano durante i sacrifici rituali⁵.

Il terzo elemento è costituito da varie leggende che attribuiscono una certa sacralità al monte Majella e farebbero derivare il suo nome da Maia un personaggio mitologico appartenente alle sette Pleiadi⁶. I tratti di questo substrato religioso primordiale nel corso dei millenni sono persistiti arricchendosi di volta in volta con le divinità italiche e romane. Il cristianesimo a sua volta lo assorbì con un’operazione di sincretismo religioso inserendolo in una nuova prospettiva di salvezza.

L’organizzazione familiare, le tipologie abitative e la trasmissione ereditaria dei beni

All’agricoltura quale attività economica principale è legata la necessità di costruire abitazioni con locali in cui tenere gli animali, conservare i prodotti agricoli, il fieno e la paglia.

Dal Catasto Onciario del 1753 è emerso che la proprietà era molto frazionata ed era costituita da piccoli appezzamenti di terreno sparsi, distanti tra loro o dal centro del paese anche alcuni chilometri e raggiungibili a piedi anche dopo qualche ora di cammino. A questa particolare ripartizione delle terre che esiste tuttora, in passato fu connessa la necessità di realizzare ricoveri temporanei in cui lasciare qualche attrezzo da lavoro, ripararsi dalle intemperie, preparare e consumare i pasti.

Anche l’esercizio della pastorizia ha portato alla costruzione nel centro abitato e/o nei suoi dintorni di apposite stalle, talvolta separate dall’abitazione principale e all’utilizzo in montagna di ricoveri temporanei costituiti da grotte più o meno ampie e varie tipologie di stazzi in pietra secca.

L’agricoltura ha condizionato anche la composizione familiare, il modo di rapportarsi tra i suoi membri e di trasmettere i beni dai genitori ai loro discendenti. All’intreccio tra valori religiosi, bisogni esistenziali e mondo contadino si deve la nascita di una concezione che pone la famiglia al centro delle esperienze individuali e sociali. Le famiglie più unite e numerose potevano avere più braccia per il lavoro nei campi, prendere in affitto o acquistare più terreni, assicurare maggior benessere a tutti i suoi membri e la possibilità di un riscatto sociale. Nell’economia agricola erano utili

⁵ Pansa G., *Miti, leggende e superstizioni d’Abruzzo*, pag. 25.

⁶ In base a un’antica leggenda Maja dopo la sua morte si pietrificò originando la Majella.

anche i bambini poiché quando raggiungevano 8-9 anni d'età, si utilizzavano in piccoli lavori e ricevevano in affido qualche animale domestico da controllare durante il pascolo. La morte fisica non interrompeva i legami famigliari e ancora oggi: i defunti sono oggetto di frequenti visite nei cimiteri; in base alle credenze locali proteggono i parenti in vita e nella notte tra il primo e il due novembre tornano a visitare le loro abitazioni. Tutti i figli avevano sempre molto rispetto per i propri genitori. Il capofamiglia indiscusso con la titolarità dei beni era sempre il più anziano che anche in caso d'infermità viveva insieme ai figli e nipoti. Il rispetto per gli anziani oltre che da vincoli morali nasceva anche dalla paura che potessero escludere qualche discendente dalle trasmissioni ereditarie.

Riguardo quest'ultime esistevano diverse consuetudini non scritte. Innanzitutto, l'intestataro di tutti i beni sino all'ultimo evitava di privarsene per non rischiare di restare solo, abbandonato e nullatenente. L'analisi di vari rogiti compresi tra il XVII e gli inizi del XX secolo ha dimostrato che in generale le donne ricevendo la dote, erano escluse dalle trasmissioni ereditarie; tutti i beni si ripartivano tra i fratelli ma talvolta il primogenito riceveva una quota più consistente.

Durante il XVII e XVIII secolo, alcune famiglie benestanti donavano una parte dei beni a qualche parrocchia, confraternita o cappella laicale fondata nelle chiese del paese al fine di celebrare messe in suffragio della propria anima. Altre famiglie benestanti, per evitare il pagamento delle tasse assegnavano una gran parte dei beni a titolo di patrimonio sacro ai loro membri che aspiravano a ricevere gli ordini religiosi⁷. Poiché dopo l'ordinazione, di solito i sacerdoti continuavano a vivere con i famigliari, alle rendite del patrimonio erano ammessi tutti i suoi congiunti, mentre dopo la morte, tornava alla famiglia d'origine. Da vari documenti è emerso che da fine XVI a tutto il XIX secolo alcune famiglie riuscirono a far accedere agli ordini sacri un loro membro ogni 1-2 generazioni. Il fatto che i beni terrieri fossero utilizzati per costituire il patrimonio sacro dimostra anche che gli aspiranti sacerdoti, pur provenendo dai ceti più abbienti, erano sempre profondamente legati all'agricoltura e alla terra.

Un rogito del 1733 di una persona appartenente a una famiglia nobile del luogo riporta le consuetudini ereditarie seguite che nel complesso erano condivise dai membri della sua classe sociale. In sintesi le disposizioni testamentarie furono le seguenti: che le figlie femmine fossero avviate alla vita clericale in un monastero femminile di Chieti o avessero l'opportunità di fare un decente matrimonio; che i figli

⁷ Il patrimonio sacro era il complesso di beni assegnato in dotazione economica a un sacerdote al fine di garantirne il sostentamento. Esso fu istituito dal Concilio di Trento al fine di ammettere all'ordinazione sacerdotale solo coloro che dimostravano di avere i mezzi per mantenersi autonomamente senza i frutti di qualche beneficio ecclesiastico. A quanto doveva ammontare il suo valore non fu stabilito. Nel Regno di Napoli sembra che fu fissato a 30 ducati e fino al 1741 era escluso dalle tassazioni.

ed eredi maschi si amassero sempre da buoni fratelli, fossero timorosi di Dio e frequentassero i Sacramenti; che tutti i secondogeniti maschi accedessero alla vita sacerdotale formando il patrimonio sacro con i beni di famiglia e che dopo la morte dei sacerdoti essi fossero intestati al primogenito affinché li assegnasse a un futuro aspirante alla vita ecclesiastica; che ogni erede intenzionato a fondare una cappella laicale lo facesse con i beni ereditati conservando il diritto di patronato solo per i discendenti maschi; qualsiasi erede che commettesse un delitto di lesa maestà divina doveva essere privato di ogni bene.

L'utilizzo dei prodotti dell'agricoltura e dell'allevamento

In passato i beni prodotti dall'attività agricola e dall'allevamento oltre all'alimentazione quotidiana e la realizzazione di oggetti di vestiario, avevano altri utilizzi che in seguito saranno elencati.

Da vari rogiti notarili è emerso che sino al XX secolo c'era la consuetudine di pagare i tributi e i canoni d'affitto di terreni e abitazioni con i prodotti agricoli. Spesso i pagamenti si effettuavano in coincidenza delle feste religiose che seguivano la conclusione dei raccolti: la festa dei Santi per i pagamenti con vino mosto; il Natale per quelli con l'olio; la festa dell'Assunta per i pagamenti in grano. Il documento più antico che attesta l'esistenza di queste consuetudini risale al 1468, quando il Regno di Napoli era sottoposto alla dominazione aragonese e riguarda la tassa sul "focatico" ossia la famiglia che si corrispose a Lama. Essa fu suddivisa in tre rate quadrimestrali che scadevano ad agosto, Natale e Pasqua come dimostra quanto segue: "*Intrata della nuova indittione de l'anno presente prime indictionis: Lama contene duc. LXXV per li dicti dui terzi de Natale et de Pasqua. Et per lo terzo de agosto a razione de coronati duc. XXII, tar. III, gr. XIII che in tutto monta duc. LXIII gr. VI 2/3 de carlini li quali sono stati receputi*"⁸.

Sino all'inizio degli anni 50 del secolo scorso, qualche famiglia utilizzava grano, olio, formaggio, vino e uova per barattarli in cambio di sale, zucchero, caffè ed altri prodotti utili per le proprie necessità esistenziali. Inoltre, in occasione di alcune ricorrenze festive (soprattutto il Natale e la Pasqua), i contadini e mezzadri, rispettando consuetudini non scritte, erano tenuti a fare donativi di uova, insaccati, animali da cortile e prodotti agricoli vari, ai proprietari delle terre da loro coltivate e alle famiglie benestanti con cui avevano rapporti di comparatico o d'amicizia.

⁸ Mazzoleni J., *Fonti Aragonesi*, vol. XI, pag. 57.

Le tradizioni connesse alle fasi di raccolto e l'astrologia contadina

Anche a Lama, i momenti più importanti dell'attività agricola (mietitura, trebbiatura, raccolta dell'ulivo e vendemmia), erano accompagnati da tradizioni e riti scomparsi. In queste attività si condensava il lavoro di un anno e si raccoglievano le speranze di un futuro alimentare più prospero. Di conseguenza le pratiche di lavoro si arricchivano con riti propiziatori, di ringraziamento e di gioiosa allegria se il raccolto era abbondante. Tali eventi rinforzavano i vincoli di solidarietà tra amici e parenti che collaboravano per raggiungere il buon esito finale.

Il lavoro quotidiano dei campi, le fasi più importanti dell'annata agricola, la natura, gli animali e le piante nel passato stimolano anche le creazioni letterarie con riferimenti diretti e figure retoriche.

I contadini per alleviare la fatica spesso intonavano canti inventati da loro stessi. Nella cultura locale, in passato furono create metafore, detti e proverbi in cui si assimilarono alcuni particolari riguardanti le piante, gli animali, la natura fisica del territorio circostante e il mondo contadino alle caratteristiche degli uomini (i vizi, la bellezza, la forza, la grandezza, la giovinezza, la vecchiaia, ecc.), dettavano norme comuni di condotta, ricordavano i momenti in cui era necessario fare alcuni lavori, prevedere l'evoluzione del tempo atmosferico ed esorcizzare l'influenza del negativo. Per il contadino locale esisteva "un'astrologia agricola" con cui prevedere l'evolversi delle condizioni atmosferiche e scegliere i momenti più idonei per seminare, raccogliere e conservare i prodotti della terra. Alla sua base c'erano: l'osservazione del cielo, la messa in pratica di rituali divinatori e proverbi nati dall'esperienza quotidiana. Al fine di prevedere il futuro in tutti i suoi aspetti e propiziare benessere e prosperità, si attuavano vari rituali durante alcune giornate considerate "di marca" a cui si attribuivano particolari significati magici e simbolici. Inoltre, i contadini per prevedere l'evolversi delle condizioni atmosferiche rivolgevano l'occhio al cielo e osservavano il sole, le nuvole, la luna e il divenire delle sue fasi.

Il calendario festivo e la visione della divinità e dei santi nel mondo contadino lamese

Come ha fatto presente Broccolini (2014) l'associazione tra mondo agricolo e festa è stata fondativa degli studi demotnoantropologici. Di conseguenza nel caso in esame tale aspetto non sarà trascurato ma descritto sia pur in modo schematico e riassuntivo.

Le feste del ciclo dell'anno che nella comunità agro-pastorale locale erano considerate più importanti, erano caratterizzate da qualcuno o l'insieme dei seguenti caratteri: eventi ritenuti magici, proverbi, leggende, interruzione del lavoro quotidiano, processioni, celebrazione di messe, preparazione di piatti tipici, riti divinatori e purificatori. Esse erano: Capodanno, l'Epifania, San Sebastiano,

Sant'Antonio Abate, la Candelora, il Carnevale, San Giuseppe, San Benedetto, la Settimana Santa, San Marco, Le Rogazioni, Il Santo Bambino, l'Ascensione, la Pentecoste, San Domenico di Cocullo, il Corpus Domini, San Domenico Abate, San Pietro, Sant'Anna, l'Assunta, San Rocco, la Madonna di Corpi Santi, San Cesidio, San Michele Arcangelo, San Francesco Saverio, Ognissanti, la Festa dei Morti, San Nicola, Santa Barbara, Santa Lucia e il periodo natalizio⁹. Il modo con cui erano vissuti e gli eventi a essi legati sono stati ampiamente trattati dallo scrivente in numerosi saggi di cui si riportano in bibliografia i più significativi (Pezzetta 2013a, 2013b, 2014, 2015 a, 2015b, 2017, 2019a, 2019b, 2020). Nel complesso e in sommi capi, le principali funzioni che si attribuivano a tali eventi festivi erano le seguenti:

- celebrative dell'identità comunitaria, di qualche Santo, la Madonna, particolari eventi legati alla vita di Gesù Cristo, la fine di un ciclo agrario e l'inizio di uno nuovo;
- magiche poichè erano momenti in cui potevano accadere fatti e avvenimenti fuori dalla norma;
- trasgressive poichè interrompevano le consuetudini e i ritmi della quotidianità: durante le feste si mangiava di più, ci si vestiva meglio e si facevano maggiori spese;
- rifondazione mitica del tempo, attraverso l'espulsione simbolica del male e la propiziazione di un avvenire più prospero;
- rafforzamento delle relazioni sociali, dei vincoli di comparatico, della coesione familiare e dei rapporti d'amicizia attraverso gli scambi di auguri, i regali e la partecipazione a pranzi comunitari;
- ringraziamento delle divinità e dei santi per il buon raccolto, la salute fisica, ecc.;
- manifestare l'aspirazione al riscatto sociale e a un nuovo modello di società.

Durante le feste religiose si affermava la devozione ai santi festeggiati e con le preghiere si chiedeva la protezione dalle gravi malattie, il buon esito del raccolto, i terremoti, le epidemie, le piogge persistenti e la prolungata siccità. In passato c'era l'abitudine di mettere fuori della chiesa la statua di qualche santo durante furiosi temporali, la diffusione di malattie contagiose e altri eventi calamitosi nella speranza che il loro intervento soprannaturale contribuisse a farli smettere.

La volontà di manifestare il ringraziamento ai santi e alla divinità si esprimeva anche portando in processione le conche di grano e con i donativi di prodotti agricoli ai frati francescani di un convento, alle parrocchie e ai comitati feste.

Ad avviso di Lanternari (1989) "La funzione del momento festivo è la fondazione di una realtà o condizione esistenziale desiderata esorcizzando sul piano simbolico rituale tutte le negatività accumulate o patite"¹⁰. Poi prosegue: "Il momento

⁹ Il Santo Bambino è una statuetta realizzata in cera che rappresenta il Divino Infante e fu portata a Lama nel 1760 da un francescano di ritorno dalla Palestina. La popolazione locale le attribuisce poteri taumaturgici e la festeggia in due occasioni: maggio e settembre. A sua volta la Madonna di Corpi Santi è una delle varie denominazioni che la Madre di Dio ha assunto a Lama dei Peligni.

¹⁰ Lanternari V., *Festa, carisma, apocalisse*, pag.69.

della festa nelle società di sussistenza rappresenta una forma di riscatto simbolico dalla precarietà esistenziale e dal senso di dipendenza dalle potenze superiori dominanti”¹¹.

Ai santi l’immaginario popolare lameuse attribuiva ed in parte attribuisce tuttora grandi poteri magici: la capacità di fare miracoli. In virtù dei loro poteri, essi erano i numi da invocare, gli unici ed estremi rimedi che aiutassero a superare la precarietà esistenziale e vincere l’impotenza verso le forze della natura. La devozione ai santi era anche un modo per esprimere il desiderio inconscio di voler sovvertire l’ordine delle cose e la speranza utopica di migliorare le condizioni esistenziali.

Dio e i santi avevano anche altre valenze: accomunavano creando le basi della solidarietà e dell’identità comunitaria; fornivano gli strumenti concettuali per opporsi ai capricci della natura e allo scoraggiamento causato dalle difficoltà esistenziali. Più in generale non era solo il culto dei santi che rinforzava il cuore e l’animo dei contadini ma tutta la religione cristiana. In questo senso la religione: dava risposte ai bisogni elementari, alle paure, alle speranze e alle espressioni d’amore e dolore; formava una visione del mondo in cui trovavano giustificazione la subordinazione sociale, la precarietà, il male e le sofferenze quotidiane: contribuiva a costruire una personalità sociale più serena, cosciente della propria identità e dei propri valori. Secondo Di Nola (1976): “Il mondo religioso contadino coinvolge il suo intero orizzonte ricordandogli la pesante realtà economica in cui è immerso. I vari fattori economico-sociali lo portano ad un’estraniamento dalla propria individualità che a sua volta si proietta in una conseguente serie di atteggiamenti rituali”¹².

In passato erano diffusi motti, filastrocche, canti e leggende in cui a Gesù Cristo e vari santi si attribuivano tratti molto umani che contribuivano a farli sentire più vicini. Il primo esempio in tal senso lo fornisce la figura di Sant’Antonio Abate che nelle strofe di vari canti dimostra di possedere diversi tratti tipici dei contadini abruzzesi quali la pazienza, lo spirito di rassegnazione e la furbizia che nel suo caso gli consente di evitare le insidie del demonio. Inoltre, l’anacoreta è caratterizzato da abitudini tipicamente regionali: mangia “*li tajuline*”, le piccole lasagne fatte in casa, caccia le lumache dopo il temporale, rammenda i pantaloni, rifiuta la donna che i parenti gli avevano trovato in matrimonio e per evitare le seccature di una moglie petulante fugge nel deserto (Pezzetta 2014).

Un altro santo che nella letteratura popolare locale, era trattato familiarmente ed assumeva molti tratti umani era San Pietro. In diverse leggende che lo riguardano l’Apostolo assume atteggiamenti e caratteristiche dei contadini lameuse del passato. Infatti, nei racconti popolari locali, San Pietro è umanizzato; incarna l’uomo che lotta per sopravvivere, a tal fine ricorre all’aiuto divino e usa vari espedienti; talvolta sembra ingenuo, superficiale e si ferma all’apparenza; in altre occasioni si dimostra

¹¹ Lanternari V., *Festa.*, op. cit, pag. 70.

¹² Di Nola A., *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna*, pagg. 14-15.

furbo e interessato. Negli stessi racconti si enfatizza la divinità di Gesù Cristo che è chiamato il “maestro”, condanna, assolve e sacralizza i valori del mondo contadino (Pezzetta 2013a).

La terza figura di Santo a cui vari racconti e leggende locali attribuivano caratteristiche molto umane è San Martino. Infatti, il santo nella cultura lamese favoriva l'abbondanza, utilizzava oggetti tipici del luogo, si muoveva lungo le strade del circondario, scoraggiava gli incontri amorosi furtivi, non gradiva chi tradiva i propri compagni, era geloso e proteggeva la sorella.

Anche la Madonna ha una notevole importanza nella cultura locale. Essa incarna la perfezione femminile, la donna da imitare, la vera madre pura e casta. Per le sue qualità materne la Madonna era invocata in tutti i momenti della vita individuale: prima di addormentarsi, al mattino dopo il risveglio, nel momento dell'estremo trapasso, durante una grave malattia, dai bambini durante i giochi, ecc. La Madre di Dio ha assunto una denominazione coincidente con una frazione locale (Corpi Santi) e in questo modo è diventata un emblema comunale. Le tradizioni locali dimostrano che è molto radicata nella realtà lamese, è vicina alla sua gente e ha alcune caratteristiche fisiche che erano tipiche delle donne del passato. Infatti, nel suo simulacro Maria di Corpi Santi ha le guance rosse, come quelle delle contadine lamesi esposte quotidianamente per molte ore alla luce solare. La sua vicinanza alla gente locale è rafforzata da una leggenda in cui si narra che apparve a un contadino intento a lavorare i campi. Tale fatto contribuì a radicarla nel luogo e a valorizzare le persone umili poichè diventano oggetto di apparizioni sacre. Diverse preghiere, canti, invocazioni e preghiere dimostrano che anche la Madre di Dio contribuiva a enfatizzare e sacralizzare alcuni valori della società contadina tra cui: di non essere legati alle frivolezze mondane, la pazienza e la capacità di sopportare travagli psico-fisici (Pezzetta 2015b).

Anche l'alone leggendario, le tradizioni e le verità evangeliche che accompagnano la nascita del Figlio di Dio raccordano l'evento con il mondo agro-pastorale e i ceti subalterni. Infatti, il Redentore nascendo in una stalla tra contadini e pastori valorizza e reifica le loro esistenze. Il fatto che fu riscaldato da un bue e un asinello, è un altro aspetto che lega la sua nascita al mondo contadino. Ad alimentare quest'identificazione contribuiscono anche i presepi con i suoi paesaggi bucolici e i suoi figuranti molto legati all'universo agro-pastorale.

Altre leggende e racconti locali a cui si aggiungono imprecazioni e bestemmie, invece, dimostrano che talvolta gli atteggiamenti dei contadini verso i santi e le loro statue non erano dettati dalla venerazione e rispetto ma da modi di fare ingiuriosi e minacciosi.

Alcune antiche leggende che un tempo erano diffuse in paese fanno allusioni o rimandano a una primordiale e mitica età dell'oro, un paese di Cuccagna caratterizzato dall'eterna primavera, l'abbondanza e il benessere, sogni e massime aspirazioni dei contadini abruzzesi del passato. Esse avevano anche varie funzioni

pedagogiche tra cui l'insegnamento morale di non sprecare le risorse anche in periodi di abbondanza, una prerogativa che nasceva dall'esperienza di una condizione esistenziale molto precaria.

Sino a circa 60-70 anni fa, in concomitanza di alcune feste religiose si organizzavano fiere in cui si commerciavano beni e prodotti dell'agricoltura e della zootecnia. Detti avvenimenti avevano anche finalità propiziatricie e dimostrano la volontà di voler utilizzare le feste religiose per incrementare il commercio, come tra l'altro auspicavano le autorità amministrative locali dell'anteguerra. Le fiere lamesi più importanti del periodo precedente la II Guerra Mondiale erano le seguenti: la fiera della Candelora il 2 febbraio, la fiera di San Giuseppe il 19 marzo, la fiera del Santo Bambino la terza domenica di maggio, la fiera di San Domenico di Cocullo la prima domenica di giugno, la fiera di San Francesco Saverio il 19 settembre e la fiera di Santa Barbara il 4 dicembre.

La concezione della vita e la quotidianità del contadino lamese

In generale, si può dire che anche il racconto della vita quotidiana dei contadini lamesi fotografa il dramma di un'esistenza resa precaria dalla povertà, l'indigenza e le frequenti traversie. Essa era plasmata dal lavoro, le credenze magico-religiose e il modo di manifestarle con comportamenti più o meno stereotipati.

Il contadino con vari motti esprimeva il concetto che ognuno ha un destino identificabile con una predeterminante innata che caratterizza la vita individuale, la guida e nessuno conosce se non nell'esito finale, anch'esso indeterminato in riferimento alla sua scadenza temporale¹³.

Talvolta il destino può essere indirizzato in una direzione anziché in un'altra con lo spirito di sacrificio, la forza, la volontà individuale e l'aiuto di Dio e i Santi. In particolare, alcuni detti e motti popolari del luogo dimostrano l'esistenza di una certa identificazione tra l'evolversi del destino e la volontà dell'Onnipotente che a ognuno assegna la propria sorte.

Il destino individuale può essere buono o cattivo. Il primo s'identifica con il progresso economico, la buona salute fisica, l'integrazione sociale e la serenità familiare. Il cattivo destino, invece s'identifica con frequenti sfortune o disgrazie, difficoltà economiche, cattive condizioni di salute e breve durata della vita. Di fronte al destino, ricchi e poveri sono uguali e di conseguenza ognuno, senza distinzione di classe, è abbastanza incerto sulla propria condizione esistenziale.

¹³ Riguardo l'incertezza nel domani, è da evidenziare che nel dialetto lamese non esiste il tempo futuro a dimostrazione che a causa della precarietà esistenziale, nel futuro stesso non è possibile riporre molte aspettative.

Fatte queste premesse, ora si descriverà la giornata tipo del contadino e del pastore lamese.

Sino agli anni '50 del secolo scorso la giornata del contadino iniziava all'alba ed era dominata dal lavoro. L'ora del risveglio variava in base alla stagione e ai lavori da compiere. In estate poteva avvenire tra le quattro e le cinque e durante l'inverno tra le sei e le sette.

Dopo una frugale colazione, i contadini lasciavano l'abitazione e con l'asino, gli attrezzi da lavoro e poco cibo si recavano nei campi ove normalmente restavano sino al tramonto.

Dopo l'uscita di casa, l'incontro occasionale con qualche paesano era contrassegnato da un semplice buongiorno, di solito sempre ricambiato, che esprimeva la volontà di augurare una buona giornata e il rispetto per il prossimo. I contadini ribadivano il concetto di rispetto per il prossimo affermando che ogni persona è un "cristiano", un'espressione che quindi non indicava solo un seguace di Cristo ma soprattutto un essere umano.

Al passaggio davanti una chiesa o al cimitero, qualcuno si faceva il segno di croce accompagnato da brevi implorazioni religiose. Talvolta si entrava al loro interno per raccogliersi e recitare semplici preghiere davanti all'altare maggiore, qualche statua o la tomba di un proprio familiare.

Il contadino del passato non aveva un orologio¹⁴. Lo scorrere del tempo gli era annunciato dai movimenti del sole e dai rintocchi delle campane delle chiese. Essi segnando lo scorrere della giornata, scandivano i periodi di lavoro, di riposo, i momenti di consumo dei pasti e l'ora del rientro in casa. Alle campane si associavano anche voci di festa, di dolore e di pericolo. Quando arrivavano le ore 12, i contadini interrompevano temporaneamente la loro attività, consumavano un pasto e poi si rituffavano nel lavoro. Il suono serale delle campane dell'Angelus (nel gergo lamese "*Ventonore*") che variava in base alle stagioni, indicava l'ora in cui interrompere i lavori per riprendere la via della propria abitazione. L'Angelus serale si suonava circa mezz'ora prima del tramonto e quindi variava dalle 16-17 della stagione invernale, alle 19-20 di quella estiva.

Giunto a casa il contadino consumava la cena e poi poteva restare presso il focolare domestico, simbolo dell'unità familiare, per scambiare quattro chiacchiere con moglie e figli e attraverso la narrazione di aneddoti, proverbi, leggende e racconti vari, trasmetteva alle nuove generazioni le norme e i valori comunitari. In alternativa usciva per ritrovarsi con amici e semplici conoscenti dal barbiere, qualche bar, cantina o nella pubblica piazza.

Le donne invece, accudivano alla casa, ai figli, all'orto, alla stalla e s'incontravano con altre donne dal fornaio, nei lavatoi e le pubbliche fontane ove con

¹⁴ I primi orologi, tascabili, in paese furono portati agli inizi del XX secolo dagli emigranti di ritorno dagli Stati Uniti. Su di essi e i loro possessori, in paese furono elaborati vari motti satirici.

le conche attingevano l'acqua. Giunta la sera, esse preparavano i pasti nel calderone appeso al centro del focolare, facevano le pulizie, scambiavano quattro chiacchiere con i propri famigliari e prima di andare a dormire talvolta si recavano in visita di qualche famiglia cui si era legati da parentela o intima amicizia.

Prima del riposo notturno, qualcuno in breve raccoglimento rivolgeva una preghiera a un proprio caro estinto, a Dio, alla Madonna o qualche santo.

I pastori conducevano una vita diversa e praticavano "la transumanza verticale": da settembre-ottobre a inizio maggio restavano in paese; dalla tarda primavera a fine estate, per sorvegliare le greggi raggruppate "in morre" si recavano a turno sui pascoli montani della Majella ove restavano per alcuni giorni vivendo in grotta o negli stazzi¹⁵. Quando lasciavano l'abitazione, l'ora di sveglia poteva avvenire anche alle 2-3 di notte.

La post-agricoltura

Dal punto di vista economico per post-agricoltura s'intende il periodo successivo all'abbandono dell'agricoltura, quale attività principale dominante e in Italia e il suo inizio varia da località a località. Dal punto di vista antropologico Padiglione (2014) fa presente che il post-agricolo è "un neologismo di nostra artigianale fattura che segnala del settore produttivo primario la nuova complessa vitalità: il suo rinascere come fonte di immaginario morale, di orgoglio di mestiere, di appartenenza identitaria al territorio; il suo costituirsi come formidabile arena mondiale, nazionale, locale di conflitti sociali e normativi (si pensi al land grabbing, alla gentrificazione, alla questione dei semi e alle procedure di autenticazione); il suo farsi contenitore slargato di narrative, di rappresentazioni e pratiche di cui è esempio strabordante la crescita in presenza e in densità simbolica del cibo, ingrediente base di nuovi fenomeni sociali totali"¹⁶.

Favole (2015) a sua volta fa presente che: "Il post-agricolo è un coacervo di esperienze in cui emergono nuove modalità di produzione: dal biologico all'agricoltura omeodinamica, dall'autoproduzione agli orti urbani, fino al rinnovato interesse per la raccolta di erbe e frutti spontanei. Nelle campagne e nelle aree montane si sperimentano forme di neoagricoltura intese anche e soprattutto come esperienze di coinvolgimento e cittadinanza ambientale. Non è solo questione di evitare pesticidi e ogm: il post-agricolo indagato dagli antropologi guarda alle relazioni sociali, alla condivisione, al vicinato"¹⁷.

¹⁵ Una "morra" era costituita da circa 200-300 pecore appartenenti a più proprietari (Colecchia 2015). A Lama dei Peligni c'era la consuetudine di sorvegliarle a turno. Ogni pastore addetto alla sorveglianza viveva in montagna per 2-3 giorni. Poi tornava in paese e qualcun altro lo sostituiva.

¹⁶ Padiglione V., *Il post-agricolo e l'antropologia*. *Antropologia Museale* 34/36, pagg. 3.

¹⁷ Favole A., *La postagricoltura*. *Il Corriere della Sera*, 23-08-2015, pag.11.

La post-agricoltura è caratterizzata da attività in cui: si sperimentano nuove forme di produzione; si recuperano saperi antichi; si creano nuovi modelli aggregativi, forme di appartenenza e d'identità territoriale. In quest'epoca: s'inventano feste che si richiamano al mondo rurale; si riscoprono ricette culinarie; si recuperano antichi arnesi e strumenti utilizzati nella produzione agricola per esporli nei musei della civiltà contadina, nei ristoranti e negli edifici privati.

Diverse innovazioni tra le considerate, caratterizzano anche il "post-agricolo lamese" e di conseguenza saranno analizzate e descritte nel prosieguo del saggio.

La marginalità e la voglia di restare

Se si fa un giro per il paese, si osservano: poche persone e soprattutto anziane a causa dell'aumento dell'età media e il crollo delle nascite; luoghi di ritrovo un tempo molto frequentati e ora semivuoti o anche senza un'anima viva; diversi esercizi commerciali che hanno chiusa l'attività, molte abitazioni lasciate vuote di cui alcune con porte e finestre sbarrate per aggiungere ulteriori ostacoli a chi volesse penetrare al loro interno. Ogni quartiere aveva "le sue sentinelle o doganiere" costituite da donne anziane che vestite con i loro abiti tradizionali, trascorrevano le ore del giorno all'aperto facendo la calza, ricamando e osservando i passanti a cui se sconosciuti chiedevano chi fossero e dove andavano. Ora esse sorvegliano i sentieri del cielo, non ci sono persone che le sostituiscono, in alcuni rioni non si vede nessuno e sembra che siano popolati solo da qualche gatto, cane randagio e gli uccelli che svolazzano in cerca di cibo. Ad accrescere il desolante senso di vuoto e d'abbandono contribuiscono le mura che si screpolano, gli edifici scolastici di alcune frazioni chiusi da decenni e le piante infestanti che crescono nei terreni incolti, lungo le strade e ai bordi delle case. In questi ambiti si respira un'atmosfera rarefatta, non si sentono voci. A parlare e riaccendere la memoria concorrono le costruzioni e le loro pietre che trovano nel passato il loro presente ma non disegnano il futuro.

Il movimento migratorio non si è arrestato e alle famiglie dirette fuori regione, recentemente si sono aggiunte le giovani coppie occupate nei paesi vicini che si trasferiscono presso i luoghi di lavoro. Per fortuna non tutti emigrano; c'è anche chi resta con motivazioni di varia natura. Per capire quali sono, sono state fatte delle interviste a cinque residenti. Il primo ha risposto: "Sono rimasto in paese innanzitutto perché il destino non mi ha portato via. Sono rimasto perché sono molto legato al mio territorio e alla mia famiglia. Sono rimasto perché questa vita mi appartiene e anche se per lavorare devo fare 20 Km al giorno, per arrivare all'ospedale più vicino impiego 40 minuti, per trovare dei super market per fare la spesa devo fare 20 minuti di macchina. Tornare a casa la sera a Lama dei Peligni mi dà serenità e calore. Amo profondamente il mio paese e tutte queste cose negative scompaiono quando mi trovo

a parlare con qualcuno e racconta la sua storia, le sue origini, le sue tradizioni, la sua architettura e tutto ciò che vanta la sua gente”.

Il secondo soggetto intervistato ha risposto: “Io sono rimasto a Lama, perché sono stato fortunato a trovare il lavoro relativamente vicino a casa, e poi perché ad una passeggiata lungo il corso Trento e Trieste di Lanciano preferisco di gran lunga una passeggiata anche da solo alla Spogna o più semplicemente alla Pineta¹⁸. Poi quando ero giovane in paese c’era una bella vita sociale, perché per noi era facile incontrarsi il sabato e la domenica, ora questa vita sociale è stata in grande parte distrutta dalla flessibilità di orari introdotti nel mondo del lavoro”.

Il terzo soggetto ha dichiarato: “Questa domanda racchiude un po’ la vita vissuta da me, penso che sono le situazioni che ognuno di noi vive a portarti a emigrare. Personalmente ho fatto vari anni fuori per lavoro, poi tra le vari vicissitudini sono tornato a Lama. Penso e credo che per tutti sia la possibilità di lavorare nel circondario del proprio paese, io in questo sono stato fortunato ho un lavoro a 20 chilometri da Lama. Certo che qui non mi manca nulla, natura e aria buona”.

Il quarto soggetto intervistato ha dichiarato: “Avevo la voglia di restare per fare. Mi sono tanto impegnato nell’associazionismo (e anche in politica sino ai primi anni 2000) perché ero e sono convinto che le Associazioni potevano e possono essere il volano per uno sviluppo oltre che sociale anche economico con cultura, turismo e tradizioni. Pensavo e penso che questo territorio (quando parlo di territorio mi riferisco all’intera Valle Aventino non solo a Lama), superati gli sterili e esiziali campanilismi fuori tempo e senza senso, in considerazione della sua bellezza naturalistica, artistica e culturale, avrebbe dovuto trovare un suo posto importante quale traino della società e del progresso locali. Non penso che lo si sia raggiunto nemmeno con la presenza del Parco Nazionale. Da ultimo, ma forse il più importante dal punto di vista della mia famiglia, la certezza che i figli avrebbero potuto crescere e maturare in modo più consono e migliore, vivendo in una piccola Comunità e non in una città dispersiva e fuorviante. Questo mi è (ci è con mia moglie) riuscito benissimo!”.

Il quinto soggetto intervistato ha dichiarato: “Chi è rimasto a Lama lo ha fatto poiché il suo posto di lavoro non è lontano dall’abitazione. La nascita di diverse aziende metalmeccaniche ha contribuito a trattenere diverse famiglie nel paese”.

Le motivazioni a restare fornite dalle persone intervistate esprimono un profondo legame con il paese nativo e sono di natura economica. Chi è restato lo ha fatto poiché sente che il luogo è vivibile, può offrire buone opportunità di vita e non è convinto di trovare il paradiso abbandonando la propria terra. Coloro che restano vivono l’esperienza del paese spopolato, si accorgono che vecchi amici se ne sono andati, sentono la distanza dai principali centri urbani della provincia e vivono una

¹⁸ La Spogna e la Pineta sono due ambiti del luogo posti sul massiccio della Majella.

condizione di solitudine. Chi resta, vive una nuova dimensione che Teti (2004, 2011), analizzando i comuni calabresi lacerati dall'emigrazione, definisce "etica della restanza" che si misura con l'arrivo degli altri, la custodia del proprio luogo di appartenenza e la necessità di restituirlo a una nuova vita. Dunque, l'etica della restanza contrassegna chi non emigra e si fa carico d'iniziative utili per dare un nuovo volto e rendere più vivibile la propria terra.

A Lama dei Peligni, diverse persone, probabilmente ispirate da questa filosofia, oltre agli impegni di lavoro e famigliari, si attivano in varie associazioni finalizzate al recupero delle tradizioni, la riqualificazione e valorizzazione del luogo.

A chi resta, recentemente, si aggiungono i nuovi arrivi che tuttavia non riescono a riportare in positivo il saldo della popolazione. Tra questi ci sono le badanti, i lavoratori extracomunitari, le donne straniere che hanno sposato uomini del paese e alcune famiglie inglesi.

La percezione e l'immagine che essi hanno di Lama dei Peligni è molto diversa da quella dei residenti locali. Per le badanti, i lavoratori extracomunitari e le donne straniere, Lama dei Peligni, come il resto d'Italia è un luogo in cui cercare la fortuna e investire per sollevare le proprie sorti materiali. Le famiglie inglesi che hanno acquistato un'abitazione, a loro volta realizzano il sogno di vivere in Italia che in molti stereotipi diffusi all'estero è considerato il paese del sole, dell'arte, della bellezza e del buon cibo.

Il paesaggio vecchio e nuovo

Nel suo aspetto attuale il paesaggio locale è caratterizzato da un variegato mosaico che ingloba centri abitati, lembi di bosco in espansione, aree di roccia nuda, ampi pascoli montani e terreni incolti o poco coltivati. Essi nel loro insieme sono gli elementi fisici dell'universo simbolico su cui si fonda il senso l'identità e di appartenenza territoriale-comunitaria. Quest'insieme di elementi sta attraversando una fase di profonda trasformazione. Alcuni segni che in passato caratterizzavano il modo in cui si esercitava la pressione antropica scompaiono e con essi i simboli di un mondo agricolo millenario. Con l'abbandono dell'agricoltura, si è sviluppato un processo che ha portato a una nuova ripartizione dell'uso del suolo, delle aree urbanizzate, dei boschi e dei pascoli. Ora è in fase avanzata "il ritorno alla natura" i cui aspetti più evidenti sono la ripresa del bosco e la diffusione più capillare degli stadi di vegetazione prenemorale. A ciò si accompagna la perdita dei seguenti valori antropici del paesaggio: le siepi, i filari e i segni confinari che spariscono; il crollo delle abitazioni secondarie e dei muretti a secco posti presso i campi coltivati; la scomparsa dei vecchi sentieri che sono coperti dalla vegetazione; l'interramento di molte sorgenti. Nonostante la popolazione diminuisca, anziché ristrutturare le vecchie

abitazioni, si costruiscono nuovi edifici che provocano movimenti interni di famiglie e accentuano gli svuotamenti di alcuni rioni, un tempo molto frequentati.

Nel suo apparire più vuoto e nella sua lenta trasformazione, il paesaggio locale continua a essere il primo segno fisico tangibile che caratterizza la località, connota la sua identità e, nelle sue forme ed elementi compositivi è citato nei testi di antichi canti, stornelli dialettali, filastrocche per bambini, serenate e ninne nanne. Anche vari poeti locali tuttora viventi continuano a trovare negli elementi del paesaggio, le principali fonti d'ispirazione per le loro composizioni letterarie.

Il fiume Aventino, la Majella, le case sparse, i contadini e i pastori del passato continuano a ispirare coloro che realizzano i presepi commemorativi della Natività, a ulteriore prova dell'importanza che il paesaggio ha nella cultura locale. In questo caso particolare è l'elemento identitario che alimenta la memoria del passato ed entra anche nella composizione di un fatto di natura sacra qual è la rappresentazione della nascita del Redentore.

Il Parco Nazionale della Majella istituito nel 1991 e il Museo Naturalistico Locati contribuiscono alla diffusione di nuovi valori e atteggiamenti sulla natura e il paesaggio. Infatti, con l'aiuto del Parco: si sono riscoperti e valorizzati antichi cultivar; si è diffusa la convinzione che la natura va protetta e che ogni suo elemento fa parte di un sistema governato da leggi che l'uomo deve assecondare e far proprie; la protezione della natura può favorire lo sviluppo turistico.

A diffondere nuove vocazioni territoriali contribuiscono privati cittadini, varie associazioni del paese e istituzioni regionali che hanno promosso le seguenti attività: il ripristino di vecchi sentieri; l'organizzazione di marce ecologiche, attività sportive ed escursioni; la riconversione di un ricovero pastorale in rifugio di montagna e di antiche abitazioni in bed & breakfast.

Alcune istituzioni regionali hanno promosso l'iniziativa "Il Cammino d'Abruzzo" al fine di promuovere il patrimonio storico, artistico, culturale e paesaggistico abruzzese attraverso lo strumento del turismo lento. L'intero percorso di 660 km si sviluppa completamente nel territorio regionale, è suddiviso in 33 tappe e comprende anche l'attraversamento di Lama dei Peligni.

Un'importante associazione che opera a Lama dei Peligni e contribuisce alla diffusione di nuovi valori e vocazioni del territorio locale è il sodalizio polisportivo non di lucro A.S.D. "Majella Sporting Team" che è stato costituito nel 2011. L'associazione promuove l'escursionismo, l'educazione ambientale e l'avviamento allo sport dei giovani in età adolescenziale. Inoltre, provvede alla custodia e al funzionamento di un rifugio montano ottenuto dalla ristrutturazione di un ricovero pastorale e, nell'ambito del progetto pluriennale "Montagne senza barriere", organizza giornate dedicate all'accessibilità dei percorsi naturali e storico/culturali a favore delle persone con disabilità, attraverso l'uso della joëlette. Nel 2019, l'iniziativa "Raduno nazionale di joëlette", ideata nel 2015 a Lama dei Peligni dal sodalizio stesso e organizzata con scadenza biennale, ha ottenuto l'Alto Patronato del

Presidente della Repubblica. Agli inizi del 2021, l'associazione ha raggiunto 250 tesserati ed è un importante riferimento a livello nazionale nel contesto dell'escursionismo condiviso.

Gli animali e il post-agricolo

Dagli inizi del XXI secolo, nella zona si osservano importanti novità riguardo gli animali, il modo di allevarli e il loro uso e funzioni.

Un neolaureato in zootecnia che è originario di una famiglia di Lama dei Peligni emigrata a Roma, è tornato in Abruzzo, si è stabilito nella zona e ha scelto di allevare circa 120 capre per produrre ricotta e formaggio di qualità. Il giovane allevatore che ha sempre mantenuto i legami con la sua terra d'origine è diventato l'emblema del montanaro della contemporaneità capace di recuperare saperi antichi tramandategli dai pastori della zona e di coniugare la tradizione con la scienza. Nella sua visione gli animali continuano a essere innanzitutto i mezzi di lavoro che possono assicurare benessere e sostentamento materiale. Inoltre, a suo avviso la pastorizia è anche un'importante attività per conservare gli equilibri ecologici territoriali con radici millenarie. In questo senso, l'azione di disturbo esercitato dal pascolo animale mantiene stabile la condizione dei prati-pascolo e la loro composizione floristica.

Altri residenti del luogo a loro volta hanno aperto un allevamento di conigli e uno di maiali da cui ricavare e commerciare carne da destinare ai consumi famigliari.

Al recupero e alla rivalorizzazione degli animali per la vita dell'uomo ma con altre finalità, ha provveduto una persona che qualche anno fa, al fine di trasportare il materiale utile a ristrutturare un ricovero pastorale, ha acquistato due asinelli. In seguito, i due equini sono stati utilizzati in varie manifestazioni a fine d'accrescere gli effetti spettacolari: una festa d'apertura dell'anno scolastico, la via Crucis e alcune manifestazioni di Babbo Natale e della Befana.

Nel 2017, Il proprietario dei somarelli, ha aggiunto ad essi una docile pecora bianco-nera che è stata chiamata Froilen. Essa ha assunto agli onori pubblicitari poiché le sue immagini hanno viaggiato in vari siti informatici; in un articolo pubblicato su un quotidiano locale è stata definita "un simbolo regionale" e anche una televisione privata ne ha parlato durante un reportage. Froilen ha accompagnato il suo padrone durante varie escursioni contribuendo alla loro promozione turistica. La sua docilità e il suo mantello di lana con colori inconsueti catturavano l'attenzione di adulti e bambini che l'avvicinavano per accarezzarla e fotografarla. Purtroppo, qualche anno fa il docile ovino fu sbranato dai lupi. Subito dopo il suo padrone ha acquistato un'altra pecora della stessa razza e dopo un sondaggio in rete ha deciso di chiamarla Majellama, un nome che rappresenta un veicolo pubblicitario per la Majella e Lama dei Peligni.

L'utilizzo degli asinelli e pecore dimostra che nell'epoca del post-agricolo, agli animali sono associabili altre funzioni: la capacità di esercitare una forza attrattiva sulle persone, accrescere gli effetti spettacolari delle manifestazioni e promuovere l'immagine turistica dei territori.

Alla promozione turistica concorrono anche gli animali selvatici, primo tra tutti i camosci che furono trasportati in loco agli inizi degli anni 90 quando si decise di utilizzarli per ripopolare il massiccio della Majella. Al fine di poterli osservare, alle falde della montagna è stato recintato un terreno e creata un'oasi faunistica che è abbastanza frequentata. Quando vi furono portati i camosci, un ex pastore in pensione commentò dicendo che quando lui andava in montagna, nessuno andava a vedere le sue capre, mentre ora la gente accorre per vedere "le capre selvatiche". La nascita nell'oasi di due cuccioli è stato un evento che ha interessato una rete televisiva locale che ha voluto diffondere la notizia tra i telespettatori. Anche gli altri animali selvatici che hanno ripopolato la zona (lupi, caprioli, cinghiali, fagiani, ecc.), dimostrano di avere una forza attrattiva poiché se visti catturano l'attenzione, sono fotografati e le loro immagini sono immesse in rete.

L'agricoltura della contemporaneità

Come si diceva, ora in paese non ci sono persone in età lavorativa che si professano agricoltori. Questo non ha portato all'abbandono completo della terra; qualcosa di antico è rimasto e si è miscelato con consuetudini contemporanee. A tal proposito un soggetto intervistato alla domanda "Che cos' è rimasto della vecchia agricoltura" ha risposto: "L'agricoltura che con la pastorizia, costituivano la fonte di sostentamento per la stragrande quantità della popolazione è diventata un hobby. Le aziende metalmeccaniche e alimentari hanno soppiantato completamente la vita agricola che sino a 50/60 anni fa si svolgeva nel paese. I terreni coltivati sono pochi e sempre meno persone si dedicano a quest'attività. Rimangono i racconti delle persone più in là negli anni che quando capita, ricordano con aneddoti divertenti e a volte tristi, il mondo che hanno vissuto".

Il secondo soggetto alla stessa domanda ha risposto: "sono rimasti pochi reperti di fonti orali avvalorati da altri più materiali: le canalizzazioni d'acqua, le mase (vasche in pietra per pigiare l'uva) e le pile (contenitori per l'olio in pietra e con forma sferica in pietra)".

L'agricoltura da attività economica principale si è trasformata in un'attività secondaria praticata per hobby da poche persone, soprattutto pensionate che cercano di conservare il legame con tradizioni e antichi metodi di lavoro.

Il valore economico dei terreni e delle abitazioni si è ridotto e solo pochissime persone continuano ad acquistarli. Uno di essi è stato un emigrato in Lombardia che negli anni 80 del secolo scorso acquistò una proprietà con un rustico e terreni

coltivabili e periodicamente tornava in paese per curare soprattutto gli ulivi presenti. Anche una famiglia d'origini rumene ha acquistato in una contrada un'abitazione circondata da terreni. Essa alleva animali da cortile (polli e conigli) e coltiva l'orto seguendo metodi tradizionali appresi e poi rivende il ricavato. Anche un giovane laureato originario di Lama nel 2020 ha acquistato una tenuta in una frazione lamese. Riguardo le motivazioni che l'hanno portato a fare tale scelta ha dichiarato: "In realtà non mi ha spinto nulla verso i terreni, mi ha mosso la casa. I terreni da soli non li avrei acquistati. Però, di fronte all'opportunità di poter acquistare anche dei pezzi di terra per pochi soldi in più, ho deciso di coglierla. Inoltre, e credo sia giusto dirlo, mi hanno spinto due cose, la prima è la passione di mio padre per l'orto, l'olivo e l'allevamento degli animali da cortile. La seconda è la curiosità, la voglia di mettermi in gioco, il dirmi "ne sarò capace?". Comunque, è una cosa di cui non mi pento, l'unica ricchezza è la terra; tutto viene da essa, averne un po' non guasta".

Diversi uliveti non sono abbandonati; alcuni li curano per ricavare olio di qualità da destinare ai consumi famigliari.

Per quanto riguarda i vigneti, la gran parte è abbandonata e solo pochissime persone curano le poche vigne rimaste. La maggioranza di coloro che coltivano la terra si dedica all'orticoltura da cui ricava cetrioli, fagioli, pomodori e verdure varie. Per capire le motivazioni che li guidano, sono state fatte alcune interviste con la semplice domanda: "Perché fai l'orto?". Il primo soggetto intervistato ha risposto: "Io ho iniziato per scherzo¹⁹. È inutile che dica che mio padre e prima di lui mio nonno hanno sempre coltivato sia le piante di olivo che fatto l'orto; per cui sono cresciuto in questa realtà contadina senza farne parte a pieno titolo. Da qualche anno ho provato di persona a condurre sia l'orto estivo che quello invernale. Ho fatto questa scelta perché sentivo l'esigenza di allacciarmi a quel mondo contadino che è appartenuto sempre alla mia famiglia, e non da meno per passare del tempo con mio padre che mi dispensa consigli e m'insegna come coltivare. La sua agricoltura è di vecchio stampo, me ne accorgo quando mi confronto con alcuni amici che si diletano come me, con la variante che essendo agronomi o appassionati, utilizzano le tecnologie moderne al contrario di quello che faccio io, anche se i risultati sono molto soddisfacenti. Ma la cosa che di dà più gioia è passare del tempo insieme a mio padre a prescindere da quello che facciamo".

Il secondo soggetto ha dichiarato: "per quanto riguarda perché si fanno gli orti, secondo me bisogna distinguere Piani Marini dal resto di Lama²⁰. Nel resto di Lama c'è chi continua a fare l'orto solo ed esclusivamente per uso domestico e a limite per regalare qualcosa di buono ad amici e parenti. Invece a Piani Marini zona più di tutte vocata per l'orto (per il particolare microclima, la presenza di numerose sorgenti, la protezione dal freddo da parte delle colline che circondano i comodi

¹⁹ Nel gergo locale talvolta l'espressione "per scherzo" è sinonimo di "per gioco".

²⁰ Piani Marini è una frazione di lama nota per la produzione ortofrutticola.

pianori adibiti ad orti, nonché la vicina presenza del fiume che garantisce umidità), tale attività veniva svolta anche per fine di lucro. Gli abitanti di Pianimarini andavano nei paesi vicini a vendere i loro prodotti. Mio zio, l'ultimo dei coltivatori diretti è andato anche a Palena, fino a primi anni del duemila. Negli anni Novanta, una donna di Pianimarini aveva un negozio di orto-frutta dove vendeva anche i propri ortaggi ed aveva ereditato il negozio dalla madre che prima vendeva solo i suoi prodotti.”

Il terzo soggetto intervistato ha dichiarato: “L'attività nell'orto in sé è salutare: la preparazione, la scelta delle piante, la cura e vederle nascere è qualcosa che ti fa star bene mentalmente, potrei dire è euforico. In più gli ortaggi e le verdure che nascono e mangi hanno un sapore molto diverso dai prodotti comprati in negozio, in pratica sono più buoni”.

Il quarto soggetto ha dichiarato: “Nessuno più vive di agricoltura, l'orto è un di più concesso da pensione e/o posto fisso. L'orto viene coltivato come piacere, come un di più. Ci sono innovazioni? Bèh sì, innanzitutto la meccanizzazione, ma anche l'irrigazione. Inoltre, pochissimi fanno l'orto da seme, comprano le piantine già pronte e questo la dice lunga sulla vera motivazione dell'orto. È un passatempo “gustoso e impegnativo” non una vera attività economica. Col passato il legame è molto più forte nelle contrade, lì qualcuno fa, o almeno ricorda ancora le cose all'antica, ma poco, più che altro per ricordare da dove si viene.”

Il quinto soggetto ha risposto: “Molti giovani lavoratori, guidati dai loro genitori e nonni hanno provato a rifare qualche piccolo orto che oltre a dare prodotti di qualità consentono un certo risparmio familiare. Di solito il primo pomeriggio, quando sono liberi dal lavoro si trovano davanti a un bar, si scambiano le esperienze ortolane e discutono sulle semine, i raccolti e le fasi lunari in cui attuarli”.

Le interviste dimostrano che ci sono “ortisti fai da te” che si dedicano all'agricoltura per hobby rispettando le tradizioni familiari d'origine contadina, rivalutando antichi saperi e utilizzando in modo più proficuo il tempo libero per produrre ortaggi considerati più genuini di cui si conosce l'origine e i trattamenti subiti.

Un prodotto naturale del luogo che da alcuni decenni è rivalutato e utilizzato per preparare piatti di raffinata prelibatezza è il tartufo che in gergo è detto “*taratufele*”. In base ad antiche credenze un tempo diffuse a Lama, il tartufo essendo un prodotto del sottosuolo era collegato alle streghe e agli inferi. Quando affiorava casualmente durante le lavorazioni dei terreni, i contadini lo distruggevano senza toccarlo. La sua scoperta e valorizzazione a fini alimentari nel territorio di Lama e paesi vicini è avvenuta verso la fine degli anni Sessanta quando un medico invitò in paese un suo amico esperto ricercatore del prezioso tubero che lo trovò e poi invitò varie persone a gustarlo nel corso di alcune cene. Ora incontra diversi appassionati che lo ricercano e lo consumano. Alcuni decenni fa ci fu anche un tentativo non riuscito di fondare una cooperativa finalizzata alla sua ricerca.

La cultura e la religiosità popolare del post-agricolo lamese

Come si è visto, dopo il 1951 l'importanza economica dell'agricoltura è iniziata a decadere ed è stata seguita da vari sconvolgimenti del tessuto culturale con radici secolari (Pezzetta 2013a, 2013b, 2014, 2015 a, 2015b, 2017, 2019a, 2019b, 2020). Dagli anni '50, grazie alle rimesse degli emigranti, la trasformazione di molti contadini in operai salariati, le pensioni di lavoro e di guerra degli ex combattenti è iniziato il miglioramento del benessere economico collettivo: in tutte le abitazioni sono stati realizzati i servizi igienici, si è portata l'acqua potabile e sono comparsi i primi elettrodomestici. L'abbandono dell'attività agricola e la crescita del benessere economico sono continuati nei decenni successivi e a essi si sono accompagnati nuovi modelli culturali, comportamentali, atteggiamenti, feste religiose e forme aggregative. Il livello generale d'istruzione è notevolmente cresciuto. È cambiato il modo di relazionarsi tra genitori e figli, dei giovani tra loro e tra membri di sesso opposto. In molte coppie lavorano moglie e marito, aumentano le separazioni, i divorzi e le convivenze; diminuiscono le nascite. Le persone anziane hanno perso l'ascendenza di un tempo e spesso quando perdono l'autonomia, non sono accudite dai figli ma da badanti o ospitati nelle case di riposo. È scomparsa la cooperazione interfamigliare che un tempo era alla base dei lavori agricoli. Nei vecchi edifici ristrutturati, i locali utilizzati in passato come stalle, fienili e pagliai sono diventati garage di autoveicoli, laboratori e depositi di materiali vari. Ora ogni famiglia utilizza elettrodomestici vari e ha almeno un televisore; il telefono e le apparecchiature elettroniche d'ultima generazione sono sempre più diffusi.

Il piccolo centro chiuso e isolato in cui si trasmettevano modelli culturali con radici secolari non esiste più. Al suo posto è nato un contesto d'incontro tra i modelli culturali contemporanei, un universo caratterizzato da continui cambiamenti e da tanti agenti che diffondono nuove idee e suggeriscono atteggiamenti e comportamenti da seguire o imitare. Il lamese della contemporaneità è "più libero", avverte molto di più l'influenza degli agenti culturali esterni e molto di meno il controllo sociale interno che in passato contribuiva a mantenere coesa la comunità. Non esistono più le sentinelle e doganiere che controllavano gli ingressi nei rioni e contemporaneamente hanno allentato le corde quelle informali di tutto il paese che attraverso il pettegolezzo condannavano i comportamenti devianti. Sono più liberi gli uomini ma lo sono ancora di più le donne che lavorano, si vestono alla moda, esprimono con maggior naturalezza i loro desideri e avvertono il minor peso del controllo sociale. La popolazione locale nel suo complesso avverte una minor dipendenza dalle forze naturali e dagli agenti soprannaturali che dovrebbero combatterle. Il lavoro in ufficio o nell'industria ha i suoi orari, non s'interrompe o è compromesso dalla mancanza o eccesso di pioggia. La natura si è trasformata da luogo di produzione di risorse vitali a luogo di svago, di contemplazione, di sogni nostalgici e di equilibri dinamici tra uomini, animali, mondo vegetale e inanimato.

Il maggior livello d'istruzione e l'influenza dei mass media stanno portando all'adozione con maggior costanza dell'italiano nella parlata quotidiana. Il dialetto è sempre meno usato e c'è una notevole differenza fonetica e lessicale tra la parlata dei giovani e degli anziani. Molti termini legati al mondo agro-pastorale e ai lavori artigianali del passato ora sono desueti. Talvolta in paese si ascoltano conversazioni in italiano accompagnate da brevi intercalazioni dialettali finalizzate a enfatizzare e fornire un po' di colore al senso delle frasi.

Anche a Lama dei Peligni il prolungarsi della vita ha allontanato la paura della morte; i mezzi tecnologici attuali che consentono di fare previsioni meteorologiche più certe ha eliminato l'importanza dei motti e proverbi utilizzati per le stesse finalità. Il benessere economico ha stimolato maggiori consumi e si è scontrato con il parsimonioso modello culturale della comunità agro-pastorale che li regolava in base al raccolto e al suo andamento stagionale. I contadini del passato non superavano certi limiti di consumi poiché erano convinti che fosse imposto dalle leggi di natura e se ciò accadeva, la loro sopravvivenza poteva essere a rischio. Ora quest'antica condotta non è seguita. I vecchi contadini che l'avevano accettata condannavano il modello giovanile di eccedere nei consumi. A tal proposito ricordo episodi in cui esprimevano i commenti negativi dicendo in generale *"mòs'empazzite lu munne"* (ora è impazzito il mondo), oppure rivolgendosi a qualche giovane leva *"Chisà che fine facete o addò jete a fini"* (chissà che fine farete o dove andrete a finire). Altri commenti negativi riguardavano l'abbigliamento, specie delle donne. In questo caso erano molto vari e potevano contenere anche epiteti e frasi offensive. In un'occasione un vecchio pastore che vide una ragazza in minigonna commentò dicendo che durante la sua gioventù le donne indossavano gonne con cui si potevano realizzare trenta moderni miniabiti. A sostegno della sua osservazione aggiunse che una donna con abiti tradizionali, precipitò in un burrone e non riportò nessun graffio poiché la sua grande gonna fece da paracadute rallentando la discesa. Un uomo che vide passeggiare alcuni ragazzi con capelli lunghi e tuta ginnica, disse con disprezzo che durante la sua gioventù sarebbero finiti in galera. Altri anziani locali, tenendo conto della diversità tra prima e dopo, generalmente commentavano dicendo: *"Mò è n'altre munne, la gende s'è cagnate"* (adesso è un altro mondo la gente è cambiata), *"apprime, a le tiempe miène ze faceve accusci"* (prima, ai miei tempi, non si faceva così). Un altro soggetto ha ricordato che durante l'infanzia la sua famiglia numerosa consumava il pasto serale e poi continuava a discutere restando seduti a tavola. Ora a casa sua, dopo la cena ogni membro va nella propria stanza per giocare con qualche moderno mezzo tecnologico o guardare in tv il programma preferito. I cambiamenti dello stile di vita sono palesi, ma spesso le critiche delle persone anziane sulle giovani leve sono dirette a quelle di altre famiglie. In quest'epoca di trasformazioni culturali ci sono state anche persone anziane che mostravano benevolenza verso le nuove generazioni con l'elargizione di consigli paterni. A tal proposito alcuni di essi dicevano: *"Steteve attiente"* (fate attenzione), *"jete a la scole"* (andate a scuola),

“*mbareteve la lettere accusci ne facete la vite che semme fate nu*” (studiate, così non farete la dura vita che abbiamo fatto noi).

Le trasformazioni culturali hanno investito anche il modo di vivere e manifestare la fede religiosa. In generale l'importanza della religione si è notevolmente ridotta. Come visto, nella vecchia comunità agro-pastorale essa aveva un ruolo molto esteso che coinvolgeva il modo di rappresentare il mondo, di vivere il quotidiano e il rapporto uomo-natura. L'antica visione oggi sopravvive solo in pochi individui e non è condivisa. Anche in questo caso per capire com'è cambiato il sentimento religioso popolare, sono state fatte alcune interviste. Alla domanda “Cos'è rimasta della mentalità dei vecchi agricoltori”, il primo soggetto ha risposto: “Della mentalità del vecchio mondo agricolo, secondo me, non è rimasto niente, tranne qualche proverbio o modo dire legato alla scomparsa attività agricola, ma sono oramai detti che vengono utilizzati solo da noi quarantenni e cinquantenni, i più giovani non li usano e non sanno neanche cosa significano”.

Il secondo soggetto ha risposto: “Non avendo vissuto nell'ambito agricolo non saprei cosa dire, l'unica cosa che mi è stato tramandato da mio padre è qualche appezzamento di terreno con una quarantina di piante di ulivo che ancora curo”.

Il terzo soggetto ha risposto: “Della vecchia società contadina sono rimasti solo i ricordi. Nessuno vive esclusivamente della sua terra. Gli anziani portano avanti ricordi e tradizioni che datano a un tempo immemore; questo culturalmente è rimasto più nelle contrade che in paese e da quando frequento Fonterossi te lo posso assicurare²¹. Lì hanno più cura, fanno ancora le cose ad un certo modo. Però la società contadina non esiste più, neanche qui. Tutti noi abbiamo altre “entrate”.

Alla domanda cosa rappresenta oggi la religione, un soggetto intervistato ha risposto. “la religione non attraversa un buon momento da nessuna parte. Il nuovo modo è la secolarizzazione ormai acuta che la società occidentale vive anche nei piccoli centri. Certo è vero che la fede ormai ha una dimensione squisitamente personale, non è più una cosa “pubblica”. In paese non c'è un nuovo modo, non ci sono nuove persone. Pensa che a volte è stato difficile far uscire le statue della processione per mancanza di spalle! La mia non è un'accusa, sia chiaro, mancavano anche le mie spalle. Infine, il covid ha dimezzato le presenze in una chiesa già vuota, non per disaffezione; manca proprio la gente! Viaggiamo alla media di 1 o 2 nati all'anno a fronte di 30 o 50 morti”.

Le risposte ottenute confermano che i residenti percepiscono il cambiamento culturale anche riguardo il sentimento religioso. La scolarizzazione di massa e altri fattori hanno portato a una maggior consapevolezza dei principi del cristianesimo che ha portato all'abbandono di antiche credenze. Tuttavia, i drammi esistenziali contemporanei alimentano soluzioni che rimandano al soprannaturale-sacro, come conferma l'ampia partecipazione popolare ai pellegrinaggi diretti verso luoghi con

²¹ Fonterossi è una frazione di Lama dei Peligni.

entità dai grandi poteri taumaturgici. A Lama dei Peligni ora solo poche persone frequentano con continuità le funzioni in chiesa. Ad esse si aggiungono coloro che le frequentano saltuariamente e quelli che in chiesa non ci vanno mai poiché atei, agnostici o appartenenti ad altre confessioni. In accordo con l'ultimo soggetto intervistato si può dire che nell'era attuale, l'aderenza a un credo religioso è il frutto di una scelta personale e non dell'accettazione di regole comunitari

Le tradizioni festive del post-agricolo

Anche le celebrazioni festive a Lama dei Peligni sono cambiate, con alcune abbandonate, altre che persistono e sono state inventate. Quelle abbandonate che erano caratterizzate da processioni, credenze, leggende e manifestazioni civili sono le seguenti: San Sebastiano, San Giuseppe, le Rogazioni, l'Ascensione, San Domenico di Cocullo, la Madonna del Carmine, San Gabriele, San Cesidio, San Francesco Saverio e l'Immacolata Concezione. Quelle della vecchia tradizione che invece continuano a persistere sono Sant'Antonio Abate, la Festa del Santo Bambino, la Settimana Santa, Sant'Antonio da Padova, la Madonna di Corpi Santi, San Martino, Santa Barbara e il periodo natalizio.

Alcune di esse sopravvivono con difficoltà e certe volte si fatica anche a trovare i portatori delle statue. Altre, invece, sono celebrate in modo diverso, arricchite da effetti spettacolari o è stata spostata la data di celebrazione. Varie feste religiose tradizionali tra cui la Settimana Santa e il periodo natalizio sono accompagnate da rievocazioni storiche sulla Passione di Cristo, presepi viventi e rappresentazioni nella pubblica piazza di Babbo Natale e della Befana. Ancora oggi all'organizzazione delle feste partecipano tutti; esse forniscono l'occasione per il ritorno in paese dei lavoratori emigrati.

Negli ultimi trent'anni il calendario festivo si è arricchito con iniziative che accentuano la performance e rivalutano antichi saperi condivisi che contribuiscono a fare comunità: l'Adventus, la festa degli Orti, la Notte di San Giovanni, La festa della Sfogliatella e Saponi d'Autunno.

La notte di San Giovanni, ha sostituito i piccoli fuochi rionali e consiste nell'accensione di un grosso falò comunitario in una piazza del paese e manifestazioni varie (Pezzetta 2019b). Uno dei primi organizzatori riguardo le motivazioni che spinsero a realizzarlo ha dichiarato: "Un gruppo di giovani di cui facevo parte anch'io, ebbe l'idea di riproporre "Le fuochi de San Giuvuanne" in modo diverso da prima. Armati di buona volontà preparammo il falò in una località chiamata Sansone raccogliendo addirittura con un camion, legna e fascine da ardere e demmo fuoco alla pira. Lo stesso gruppo entrò a fare parte della Pro Loco di Lama dei Peligni e si rese conto immediatamente che questa manifestazione sarebbe dovuta entrare a far parte delle iniziative da portare avanti, perché rispecchiava e risvegliava

nel paese suggestioni antiche e non da meno, anche se cambiando le modalità, avrebbe riportato all'attenzione del paese un'antica e storica tradizione. Da qui in poi la storia la conosci e ti dico con orgoglio che sono felice che questa manifestazione è cresciuta negli anni e che si attenda con trepidazione la data del 23 giugno”.

Da diversi decenni, durante la stagione estiva si svolge un vasto programma di manifestazioni definito “Bellestate lamese” che prevede: attività sportive, conferenze, mostre, feste religiose e di partito, marce ecologiche, presentazione di testi, spettacoli musicali e teatrali. Il suo programma dimostra che i riferimenti al mondo agropastorale del passato sono tenui; si è ridotta la centralità della religione nella vita pubblica e una “sacralità referenziale” è stata trasferita dai santi, ai personaggi dello spettacolo, dello sport e della politica che assicurano interesse, attenzione, richiamo turistico e partecipazione popolare.

L'Adventus

Dal 1993, nel mese di agosto e con scadenza biennale, al fine di commemorare l'arrivo della statuetta di Gesù Bambino portata nel 1760 dal frate francescano Pietro Silvestri, si organizza una rievocazione storica chiamata “Adventus”.

Durante la manifestazione, in vari rioni si allestiscono quadri di vita paesana con persone che indossano abiti d'epoca e sono occupate in attività tradizionali; bambini che giocano; mostra di arnesi, strumenti del lavoro contadino e oggetti domestici. Nell'occasione si organizza un corteo in cui un uomo travestito da frate francescano porta un bambinello e persone con abiti settecenteschi lo accompagnano. Esso ha inizio nel piazzale di un convento e si avvia verso la chiesa parrocchiale ripercorrendo idealmente il tragitto che Pietro Silvestri fece per tornare a Lama dei Peligni. Il corteo si ferma davanti a ogni quadro di vita che incontra. Le persone che osservano il suo passaggio pregano, s'inginocchiano o baciano la statuetta. Riguardo la sua nascita, un soggetto intervistato ha dichiarato: “Adventus nasceva dalla necessità di riscoprire un passato di Lama importante, spiritualmente e socialmente. Il Bambino è stato sempre presente nell'anima e nella vita dei lamesi quale Nume tutelare, protettore e riferimento della quotidianità. Essendo il suo culto molto permeato, si è cercato di riproporre nella manifestazione anche la vita sociale paesana del 700 con le botteghe, gli artigiani, i contadini, il clero e la nobiltà dell'epoca. All'inizio era la Pro Loco che indicava i ruoli e le comparsate. Poi si passò all'autonomia dei quartieri che, di loro gusto e attenzione, ricreavano luoghi, momenti e attività dell'epoca. Ogni quartiere ricreava attività e momenti di vita comune del 700, anche se, ogni tanto, si usciva fuori tema”.

Un altro soggetto ha dichiarato: “Adventus è una stata una creatura di Padre Salvatore, lui ci credeva immensamente ed ha lavorato alacremente per poterla

portare a compimento²². Per me e la mia famiglia ora fa parte delle tradizioni da portare avanti, guai a non partecipare alla sua realizzazione. È stato un modo per far conoscere il paese, perché l'evento per molti anni è stato patrocinato e sponsorizzato dalla Pro loco in tutto l'Abruzzo, un modo per raccontare ai ragazzi e ai forestieri, che tornati in vacanza, si adoperavano per poter fare la comparsa nel corteo che si snodava fra i vari quartieri di Lama e raccontava la leggenda del nostro amatissimo Gesù Bambino. Un modo per testimoniare la nostra fede Cristiana interpretando la rievocazione, come voleva Padre Salvatore, non come un semplice corteo, ma come espressione di una devozione ferma e convinta di tutto il paese verso ciò che l'effigie di Gesù Bambino rappresenta”.

Il terzo soggetto intervistato ha dichiarato brevemente che: “Adventus è legato alla figura del Bambino e alla sua venuta, non al mondo agro-pastorale di allora. Cioè, siccome è arrivato a quel tempo si ricordano anche gli “antichi mestieri”.

Il quarto soggetto ha lasciato una lunga dichiarazione scritta in cui ha affermato: “Adventus è un'idea che seguì di buon grado perché amo la storia paesana e gli aspetti di vita agropastorale che sono scomparsi o in via d'estinzione. Quando nacque la rievocazione storica della venuta del Bambino, da subito e sempre di più negli anni a seguire riuscì a coinvolgere tutta la popolazione e questo avveniva indipendentemente da chi la organizzava. Era la manifestazione per eccellenza di tutti i lamesi presenti. Adesso logicamente e giustamente con la rievocazione storica ci raccontiamo quell'anno in maniera allegra e con la Primavera di Vivaldi. In realtà i lamesi che andarono incontro a Frà Pietro Silvestri erano letteralmente dei morti di fame e malaticci, perché proprio in quegli anni imperversavano carestie ed epidemie. Di conseguenza l'unico modo per sfuggire a tali calamità era di affidarsi al Divino. Quindi si può ipotizzare che chi salvò la pelle attribuì la grazia al “nuovo arrivato” il Bambino. Ora si può anche non essere d'accordo sulla mia ipotesi, qualcuno la può ritenere anche “scandalosa” ma è basata su dati certi. Ad esempio, ricerche storiche dimostrano che in quel periodo la Valle Aventino fu funestata da carestie dovute alla siccità che aveva ridotto il raccolto di frumento. Personalmente ho raccolto, presso l'archivio parrocchiale, i dati di nati e morti a Lama nel corso dei secoli, e quegli anni si registrano dei picchi negativi. Se non ricordo male (adesso non ho i dati sottomano) uno degli anni più negativi fu il 1762. Inoltre, a volte nel libro dei morti si parla proprio di “ferale morbo” ecco perché parlo anche di epidemie. Quindi probabilmente i lamesi che andarono incontro a Fra Pietro avevano ben poca voglia di ballare e piroettare, ma lo ripeto è giusto che la Rievocazione racconti l'accaduto in maniera decisamente più allegra”.

L'Adventus è una rievocazione in cui la comunità si riconosce e riplasma un'antica tradizione per riadattarla ai modelli di vita contemporanea, riaffermare la propria identità e fondare una storia condivisa. In questo caso, la devozione per il

²² Padre Salvatore Napoleone era un frate francescano, parroco di Lama dei Peligni.

Santo Bambino accentua la sua spettacolarità ed entra anche nei canali d'informazione e valorizzazione turistica

La festa della sfogliatella

La sfogliatella di Lama dei Peligni è un dolce tipico inserito nell'Atlante dei Prodotti Agroalimentari Tradizionali Abruzzesi (Riconoscimento D.L. 173/98 e D.M. 350/99). In virtù di quest' importante riconoscimento si può considerare un emblema alimentare del luogo. La sua popolarità si è notevolmente sviluppata nel 2015, quando insieme con altri prodotti regionali, è stata esposta nel padiglione di Casa Abruzzo nell'Expo di Milano.

Le sue origini risalgono agli inizi del XX secolo, quando una nobildonna, durante un soggiorno in Campania, conobbe la sfogliatella napoletana e al ritorno in paese pensò di rielaborarla utilizzando ingredienti locali. Con gli anni la ricetta è uscita dalle mura private della famiglia che l'aveva creata e si è diffusa nel paese.

La sfogliatella lamese si consuma tutto l'anno e di solito si offre agli ospiti e turisti in visita.

Al fine d'incentivare il turismo e tenere vivo il pathos che alimenta l'identità comunitaria, da diversi anni a Lama dei Peligni si organizzano due eventi festivi con la sfogliatella protagonista indiscussa. Nei due casi si osserva un'ampia partecipazione popolare; il paese si anima, accoglie festaioli dai Comuni vicini ed esce dal senso di vuoto causato dal decremento demografico.

La prima manifestazione detta "*La festa della sfogliatella*" si organizza il 25 o l'ultima domenica di aprile. Essa generalmente prevede: 1) un concorso denominato "*La più buona tra le buone*" in cui una giuria premia chi prepara la sfogliatella più gustosa; 2) l'apertura di stand ove si vendono oggetti artigianali, prodotti agricoli e gastronomici del circondario di cui Lama dei Peligni; 3) la partecipazione di gruppi musicali e folkloristici che propongono varie forme d'intrattenimento popolare con balli e canti e un'esibizione serale. Il clou della manifestazione, il concorso "*La più buona tra le buone*" consiste in una sfida culinaria tra le donne del paese che s'impegnano nella preparazione del dolce tipico. In seguito, una giuria assaggia i preparati e compila una graduatoria dei più gustosi. Ogni partecipante riceve un premio di consolazione, mentre al vincitore, di solito si assegna un oggetto in metalli preziosi che in diverse occasioni è stato preparato da un maestro d'arte orafa del paese. Nel 2019, all'evento è stata abbinata una lotteria che ha previsto un totale di sedici premi di cui il primo è consistito in un viaggio per due persone e l'ultimo in prodotti d'erboristeria.

Nel mese di agosto si organizza "*La notte della sfogliatella*", un evento molto simile alla festa primaverile che ha lo scopo di far conoscere a un pubblico più vasto il dolce locale. Nel 2016 la manifestazione estiva si è arricchita con un'attività

denominata “Il laboratorio del gusto” in cui i partecipanti, prima hanno assistito alla preparazione della sfogliatella e poi l’hanno consumata.

Oltre a questi eventi principali, sono organizzate anche altre attività incentrate sulla sfogliatella: un corso di preparazione e degustazione nel 2011; un concorso per la creazione del logo ufficiale della sfogliatella nel 2014.

Le due feste riaffermano l’identità locale e utilizzano un evento culinario per promuovere un tipico prodotto e l’immagine turistica del paese.

Le feste che rivalutano i prodotti agricoli e le antiche pietanze locali

La Pro Loco di Lama dei Peligni, recentemente ha organizzato alcuni eventi culinario-rievocativi che prevedono la preparazione e il consumo di piatti tipici dell’alimentazione contadina del passato.

Il primo evento è denominato “*Natura e Tradizione*” si organizza durante la stagione primaverile ed è caratterizzato dalla preparazione ed assaggio di alcuni tipiche pietanze locali. Nel 2015 un cuoco ha illustrato pubblicamente come si preparano alcune pietanze tradizionali e in seguito, ai presenti è stato proposto il loro assaggio.

Il secondo evento denominato La “*Festa degli Orti*” si organizza in agosto a Pianimarini, una frazione di Lama dei Peligni ora semiabbandonata.ma che in passato era molto importante per la produzione ortofrutticola. Infatti, sino a pochi decenni fa nella borgata si produceva vari tipi di ortaggi che in gran parte si consumavano in paese o si esportavano anche nei Comuni vicini. Nel corso della giornata si aprono stand in cui i produttori locali ancora presenti vendono il ricavato dai loro terreni e si consumano cibi tradizionali. La serata invece è caratterizzata dall’esibizione di un’orchestra che invita al ballo popolare. Nelle varie edizioni non è mancata l’organizzazione di altre iniziative tra cui: la presentazione di testi; le visite guidate ad alcuni orti del luogo; i convegni sulla corretta alimentazione e il recupero di piante un tempo utilizzate a fini alimentari; mostre espositive delle varietà agronomiche locali, attrezzi agricoli del passato e disegni e foto riguardanti le tecniche di coltura e d’irrigazione utilizzate negli orti. L’evento richiama festaioli provenienti dai comuni vicini, è un momento celebrativo del lavoro agricolo a cui sono riconosciuti valori identitari e contribuisce alla riscoperta e valorizzazione delle tradizioni contadine della borgata.

Dal 2009, la Pro Loco organizza l’evento “Sapori d’autunno” al fine di rivalutare e consumare antichi piatti stagionali. Riguardo le motivazioni che hanno portato a realizzarla, un membro della Pro Loco ha dichiarato: “La riscoperta dei prodotti alimentari e delle ricette del passato permette alle nuove generazioni di conoscere le proprie radici. Le piante alimentari degli orti fanno parte della cultura di un popolo molto di più di quanto pensiamo: rappresentano la storia, le tradizioni, la

sapienza dei contadini delle nostre terre. L'emigrazione che ha interessato le nostre parti non può e deve privarci di tutto questo. Alcuni contadini custodi per fortuna sono fonti importantissime per testimoniare e permettere di documentare la vita dei nostri avi. Queste motivazioni sono alla base dell'istituzione della festa Sapori d'Autunno pensata e fortemente voluta dalla Pro Loco. Quest'iniziativa ha permesso di presentare e realizzare cibi completamente dimenticati”.

In varie occasioni Sapori d'Autunno si è arricchito con conferenze a tema, mostre di prodotti orto-frutticoli locali e l'esibizione serale di un'orchestra. In particolare, nel 2017 è stato organizzato un convegno dal titolo “Incontro tematico sui fantocci rituali, pupe, pupazze e fuochi” a cui hanno partecipato antropologi abruzzesi e dell'Università di Roma che hanno approfondito e discusso i temi inerenti al titolo e alle sue tradizioni.

Nel 2019 la Pro Loco ha riproposto la rievocazione delle fasi tradizionali di vendemmia e pigiatura dell'uva utilizzando vecchie pigiatrici in legno di cui ora qualcuno ignora il nome dialettale, torchi, e altri arnesi tipici del luogo. Nella sala utilizzata: sono stati posti tutti i mezzi utili per la vendemmia; è stata temporaneamente realizzata una finta vigna da cui dei ragazzi hanno colto l'uva; è stata allestita una mostra con botti, tini e gli attrezzi da vendemmia. All'interno delle pigiatrici sono stati depositati i sacchi d'uva spremuti da ragazzi a piedi nudi. In seguito, il mosto ottenuto è stato regalato ai bambini presenti.

Il post-agricolo e i *social network*

Da diversi anni, tramite Instagram, You Tube, vari siti Facebook e Twitter sono immessi in rete filmati, discussioni e immagini riguardanti le feste, i fatti politico-amministrativi, il paesaggio, le attività e le tradizioni di Lama dei Peligni.

Il sito facebook dedicato al paese, attualmente frequentato è denominato “Sei di Lama Peligni se”, è stato attivato nel 2014 e ad agosto del 2022 ha raggiunto oltre 1750 iscritti.

Il sito è uno dei tanti che su facebook hanno per titolo “Sei di...se”. Ad avviso di Buttitta con essi: “La bacheca di Facebook diventa un serbatoio di ricordi, suggestioni, foto spesso vintage e a volte molto malinconiche. Una condivisione della memoria che coinvolge tutti, non facendo distinzioni di età, che attraversa ogni generazione”²³.

Ogni frequentatore occasionale può leggere i poster del sito mentre per pubblicarli e interagire con altri è necessario iscriversi. Al suo interno si stimolano conversazioni e pubblicano foto e filmati che generalmente riguardano personaggi e

²³ Buttitta A. “Sei di ... se”, su Facebook i gruppi che evocano nostalgia e senso d'appartenenza alla propria città, pag. 1.

fatti del paese. Esso è un luogo d'incontro virtuale tra persone che sentono di appartenere alla stessa collettività; esprime la natura campanilistica del luogo; crea particolari meccanismi identitari basati sulla condivisione di ricordi, le conoscenze comuni, le immagini, le riflessioni personali, tradizioni e altro. Il sito ripete e amplifica i dibattiti che di solito avvengono nei luoghi d'incontro del paese; contribuisce a diffondere fatti ed eventi in precedenza confinati solo in ambito locale; estende le relazioni individuali. Nel complesso ciò che diffonde ha una certa spettacolarità e suscita operazioni nostalgiche, discussioni aperte e ricordi. Nel sito si possono fare nuove conoscenze, mantenere i contatti con chi si frequenta e riallacciare antichi rapporti com'è successo allo scrivente che ha ritrovato amici d'infanzia di cui non aveva notizie da vari decenni. In questo modo, in accordo con Rivoltella (2010) il volto di facebook è immaginabile come il prolungamento integrato del mondo reale che cerca il riconoscimento e non la simulazione.

Un altro sito facebook dedicato al paese è denominato "Lamarcord", è stato attivato nel 2020, ha una funzione rievocativa e a gennaio del 2021 ha raggiunto la quota di 333 iscrizioni. Nel sito si pubblicano vecchie cartoline e foto riguardanti personaggi e fatti del passato, immagini bucoliche del lavoro agricolo, matrimoni, avvenimenti sportivi, funerali, viaggi e feste religiose e civili.

Ogni poster suscita un dibattito accompagnato da espressioni di apprezzamento, ricordi e commenti nostalgici che dipingono la vita passata come la mitica età dell'oro da contrappone al degrado della contemporaneità con lo spopolamento del luogo e la sua perdita di senso. Assumono una notevole importanza in queste operazioni nostalgiche le scene di lavoro agricolo che sono ricordate e apprezzate per i loro contenuti molto socializzanti contrapposti alla chiusura e solitudine della contemporaneità. Le rievocazioni proposte hanno una valenza identitaria e nello stesso tempo distorcono la realtà del mondo contadino poiché non ricordano la povertà, il duro lavoro e la precarietà esistenziale che la caratterizzava.

Ai gruppi pubblici che pubblicano notizie e attivano discussioni riguardanti Lama dei Peligni, si aggiungono i siti Facebook individuali, del Comune, delle fazioni politiche e della scuola.

Nel complesso l'immissione in rete di fatti e notizie locali: favorisce la promozione turistica e provoca l'aumento degli spettatori che seguono i programmi festivi e le principali vicende lamesi; gli emigranti e i loro discendenti riaccendono i ricordi, mantengono vivi i contatti con i propri conoscenti e idealmente immaginano il ritorno al luogo d'origine; si sviluppa il dialogo in tempi reali e a distanza tra i frequentatori dei siti e la partecipazione sentimentale e affettiva a quanto si ricorda o si fa; contribuisce alla diffusione di un nuovo modo di sentire e vivere l'appartenenza comunitaria; i siti diventano luoghi privilegiati di discussione che portano a forme di patrimonializzazione e operazioni nostalgiche capaci di assegnare valori e significati alle azioni e ai ricordi; le tradizioni, le feste, i frequentatori dei siti e i personaggi si caricano di valori simbolici poiché diventano gli emblema virtuali della comunità; la

cultura lamese si delocalizza, entra a far parte del mondo globalizzato e contribuisce a configurare un nuovo tipo d'identità territoriale non limitata e ristretta e una dimensione ambivalente poiché contemporaneamente è sia locale che globale.

Come sottolineato in altre occasioni (Pezzetta 2019a, 2019b) attraverso la rete, Lama dei Peligni con la sua cultura esce dalla condizione di luogo chiuso ed entra nel villaggio globale del mondo contemporaneo caratterizzato dall'aumento delle occasioni d'incontro, la partecipazione differita e i contatti virtuali. Attraverso la rete, le scene dell'antica comunità agro-pastorale irrompono nell'era del post-agricolo suscitando ricordi, dando nuova linfa al senso di appartenenza e stimolando favorevolmente le forme aggregative e le relazioni interpersonali.

Il senso identitario e di appartenenza che si afferma non porta al rifiuto del diverso ma al recupero di una dimensione che permette di affermare se stessi e la propria presenza nel rispetto degli altri poiché ognuno ha se, una personalità che non è calpestabile.

Osservazioni e conclusioni

L'insieme dei fatti riportati innanzitutto dimostra che nell'ambito di studio nonostante il preoccupante decremento demografico, si manifesta un dinamismo culturale in cui gli elementi della contemporaneità si miscelano con alcune tradizioni agro-pastorali del passato che sono recuperate, rivalutate ed assumono nuove funzioni. La riscoperta degli antichi saperi da un lato agisce come un collante di natura identitaria e dall'altro dimostra che il luogo, insieme a tutti gli altri piccoli comuni italiani lontani dai centri di servizi essenziali e in via di spopolamento, ha potenzialità e risorse che possono offrire opportunità di vita.

Il post-agricolo lamese dimostra l'esistenza di una vitalità che alimenta la voglia di restare e di autorappresentarsi e riaffermare la propria presenza nel mondo.

Queste tendenze culturali si manifestano anche in altri luoghi, sono state profondamente analizzate e studiate e hanno portato a conclusioni di cui si riassumono i principali aspetti.

Lenclud (2001) ha definito "filiazione inversa" le tradizioni contemporanee basate sulla rielaborazione del passato, poiché i figli riconoscono il sapere dei loro padri e lo reinventano. A tal proposito scrive: "La tradizione istituisce una "filiazione inversa", non sono i padri a generare i figli, ma i figli che generano i propri padri. Non è il passato a produrre il presente ma il presente che modella il passato. La tradizione è un processo di riconoscimento di paternità"²⁴.

²⁴ Lenclud G., "La tradizione non è più quella di un tempo", in P. Clemente, F. Mugnaini, *Oltre il folklore*. pag. 131.

Altri studiosi, per definire la capacità di valorizzare saperi locali in modo nuovo hanno coniato altre definizioni. Una di esse è il neologismo “retroinnovazione” a cui Guigoni (2015) attribuisce il seguente significato. “L’attitudine da parte di attori sociali impegnati nell’agricoltura a ricorrere a conoscenze pregresse reinterpretandole ed utilizzandole in contesti e circostanze contemporanee”²⁵.

Ad avviso di Lia Giancristofaro (2017) il richiamo al passato legittima la vita contemporanea. In quest’ottica la riscoperta degli antichi saperi fa riacquistare senso e significati socialmente condivisi a fatti e oggetti che sembravano vuoti.

Clemente (2019) ha sottolineato che l’aggregazione culturale inventata e costruita su modelli arcaici, nel mondo contemporaneo apre spiragli di vita inedita.

Broccolini (2014) ha sottolineato che la trasformazione che ha interessato il mondo agricolo, oltre alla reinvenzione di molte feste calendariali e dei cosiddetti riti agrari ha prodotto anche: “un processo di patrimonializzazione del lavoro agricolo e delle sue forme di vita sociale” che ha risposto ad “esigenze identitarie locali ed ad una domanda turistica”²⁶.

Alla cultura lamese che si patrimonializza, appartengono anche le fotografie, i filmati e le discussioni dei siti pubblici e privati di facebook. In particolare, essi vanno a costituire due diversi tipi patrimoni culturali: uno istituzionale e un altro definibile “del quotidiano” con oggetti di valore è personale e legati a una singola comunità quali foto di famiglia, le cartoline dei luoghi, le targhe per meriti sportivi e i beni materiali (Grillo 2014).

Il fenomeno della patrimonializzazione” porta all’assegnazione di nuovi valori agli oggetti culturali poichè: sono riconosciuti e valorizzati per la loro capacità di essere facilmente fruibili, acquisiscono un’importanza comunitaria e diventano degli emblemi locali. Il patrimonio culturale alla luce dei valori acquisiti, in accordo con Bindi (2013) può essere manipolato e piazzato sul mercato al fine di favorire la promozione turistica. La patrimonializzazione ha anche una natura ambivalente poichè da un lato rivaluta le identità locali e dall’altro risponde a bisogni posti dall’industria culturale del mondo globalizzato.

Un importante aspetto del dinamismo culturale lamese è il fenomeno festivo che nell’epoca del post-agricolo ha perso significati e funzioni del passato acquisendone dei nuovi.

Come visto, il calendario festivo contemporaneo è arricchito da feste laiche, un tempo inesistenti che non hanno riferimenti con il credo religioso, a conferma della minore importanza della religione nella vita pubblica.

Alcune feste dell’antica tradizione contadina locale che a Lama continuano a celebrarsi hanno arricchito i loro effetti spettacolari e in accordo con Buttitta (1997), si può dire che sono sopravvissute poichè nella situazione attuale: “La comunità

²⁵ Guigoni A., *Retroninnovazione*. *Antropologia Museale* 34/36, pag.137.

²⁶ Broccolini A., *AgriFeast*. *Antropologia Museale* 34/36, pag.107.

risponde secondo un linguaggio antico e noto, utilizzando simboli il cui immediato riferimento al mondo contadino si è spesso estinto anche dalla coscienza dei fedeli ma che risponde a bisogni ancora attuali²⁷.

Nel loro complesso le celebrazioni festive hanno perso il significato rituale di celebrare le fasi dell'annata agricola e di propiziare un futuro più prospero. Ora hanno una funzione commemorativa; nel complesso sono caratterizzate da fatti e valori religiosi, alimentari e sociali che riaffermano l'identità territoriale; si celebrano durante la stagione estiva o nei fine settimana, a dimostrazione che si sono adeguate ai nuovi ritmi di lavoro e assecondano bisogni e aspettative dell'uomo della contemporaneità.

A loro volta l'organizzazione di marce ecologiche e di gare sportive, il ripristino di vecchi sentieri e del rifugio pastorale, la trasformazione di alcune vecchie abitazioni in bed & breakfast bed sono indicative della volontà di restare e di valorizzare il territorio a fini turistici.

Quale conclusione finale vorrei dire che le attività di recupero del passato che si realizzano a Lama dei Peligni dimostrano che molte persone che restano, investono sulla rinascita culturale del paese nella speranza di trovare un modo di esserci e un'idea di sviluppo che freni lo spopolamento. In questo senso gli oggetti e luoghi della memoria sono un tesoro in cui riconoscersi e che possono essere utili per costruire il futuro.

Ringraziamenti:

Per le informazioni fornite si ringraziano: Amorosi Mario, Angelucci Leonardo, Ardente Giuseppe, prof. sa Broccolini Alessandra dell'Università La Sapienza (Roma), Cappella Amedeo, Di Fabrizio Elisa, D'Ulisse Angelo, Fata Filippo, Laudadio Teresa, Madonna Saverio e Marrone Alfredo.

²⁷ Buttitta I., *Feste d'estate*. In *Nuove effemeridi*, pag. 62.

Bibliografia

Bindi, L. (2013), *Il futuro del passato. Il valore dei beni immateriali tra turismo e mercato della cultura*, *Voci*, *Annale di Scienze Umane* 10, pp. 36-48

Broccolini, A., (2014), *Agrifeast*, *Antropologia Museale* 34/36, pp.107-109

Broccolini, A., (2019), *Ripensare l'osso e la polpa. Uno sguardo antropologico su "Riabitare l'Italia"*, *Dialoghi Mediterranei* 38, 1 luglio 2019. <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/ripensare-losso-e-la-polpa-uno-sguardo-antropologico-su-riabitare-litalia/>

Buttitta, A., (2014), "Sei di ... se", *su Facebook i gruppi che evocano nostalgia e senso d'appartenenza alla propria città*. L'Huffington Post. <https://www.huffingtonpost.it/.../sei-di-se-facebook-nostalgia-senso-appartenenza-citta...>

Buttitta I., (1997), *Feste d'estate*, *Nuove effemeridi* 30, pp. 62-72

Catasto Onciario dell'Università della Lama del 1753, Manoscritto conservato presso l'Archivio Comunale di Lama dei Peligni

Clemente, P., (2018), *Ibridazioni e riappropriazioni. Indigeni del XXI secolo*, in De Rossi A. (a cura) A., *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Roma, Donzelli, pp. 365-380

Clemente, P., (2019), *Rete dei piccoli paesi, musei, patrimonio*, *Dialoghi Mediterranei* 38. <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/ripensare-losso-e-la-polpa-uno-sguardo-antropologico-su-riabitare-litalia/>

Colecchia, A., (2015), *Paesaggi storici agro-silvo-pastorali nell'Abruzzo interno: dall'analisi multidisciplinare al recupero delle identità culturali locali*, *Il capitale culturale*, XIIpp. 743-771

Dall'Osso, G., (1910), *Alla scoperta dell'Abruzzo preistorico*", *Rivista Abruzzese* 2, pp. 368-396

Dei, F., (2017), *Le rievocazioni storiche tra feste identitarie ed eventi post-moderni*, in Dei F. & Di Pasquale C. (a cura), *Rievocare il passato: memoria culturale e identità territoriali*, Pisa University Press, pp. 11-29.

Di Nola, A.M., (1976), *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna*, Boringhieri, (To)

- Fabietti, U., (2015), *Antropologia*, Mondadori Università, Milano
- Faraglia, N. F. (1898), *La numerazione dei fuochi nella Valle del Sangro fatta nel 1447*, *La Rassegna Abruzzese di Storia ed Arte* 2, pp. 208-45
- Favole, A. (2015), *La postagricoltura*, *Il Corriere della Sera*, 23-08-2015, pag. 11
- Galasso, G., (1982), *L'altra Europa: per un'antropologia storica del sud*, Mondadori, Milano
- Geniola, A., (1991), *Tracce di pitture rupestri preistoriche sulla Maiella orientale*, *Rivista Abruzzese* 4, pp. 315-320
- Giancristofaro, L., (2017), *Il ritorno della tradizione. Feste propaganda, diritti culturali in un contesto dell'Italia Centrale*, CISU, Roma
- Grillo, M.T., (2014), *Il tempo rievocato di Pietro Meloni. Una recensione in dieci punti, Il lavoro culturale*. <https://www.lavoroculturale.org/rievocato-pietro-meloni/maria-teresa-grillo/>
- Guigoni, A., (2014), *Retroninnovazione*, *Antropologia Museale* 34/36, pp.137-139
- Hine, C., (2000), *Virtual Ethnography*, Sage, Thousand Oaks
- Lanternari, V. (1989), *Festa, carisma, apocalisse*. Sellerio, Palermo
- Lenclud, G., (2001), *La tradizione non è più quella di un tempo*” in P. Clemente, F. Mugnaini (a cura di), *Oltre il folclore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci, pp. 123-133
- Mazzoleni, J., (a cura di), (1961), *Fonti Aragonesi*, 11, Accad. Pontaniana, Napoli
- Meloni, P., (2014), *Il tempo rievocato*, Mimesis, Sesto San Giovanni (Mi)
- Padiglione, V., (2014), *Il post-agricolo e l'antropologia*. *Antropologia Museale* 34/36, pp. 3-4
- Pansa, G., (1924), *Miti, leggende e superstizioni d'Abruzzo*, Edit. Caroselli, Sulmona (AQ), (ristampa anastatica, Bologna, Forni, 1970)

- Pezzetta, A., (1991), *Lama dei Peligni, il suo ambiente e la sua storia feudale e comunale*, ADE Tommaso Bucci, Chieti
- Pezzetta, A., (1994), *Casa rurale, ambiente, agricoltura e società a Lama dei Peligni dal 1700 ai giorni nostri*, Tip. Savorgnan, Monfalcone (Go)
- Pezzetta, A., (2013a), *Quando i santi andavano per il mondo*, Tradizioni e leggende su San Pietro raccolte a Lama dei Peligni, Palaver 2, pp. 143-172
- Pezzetta, A., (2013b), *Tradizioni su san Domenico abate, i lupi e i serpenti raccolte a Lama dei Peligni (Ch)*. Archivio di Etnografia 2, pp. 119-134
- Pezzetta, A., (2014), *Sant'Antonio Abate a Lama dei Peligni*, Utricolus 48(2), pp. 99-126
- Pezzetta, A., (2015a), *Le tradizioni, la devozione e la festa di Sant'Antonio da Padova a Lama dei Peligni tra passato e presente*, Archivio di Etnografia 1-2, pp. 131-156
- Pezzetta, A., (2015b), *Toponimi mariani, tradizioni popolari, aspetti storico-geografici e devozione mariana a Lama dei Peligni*, L'Universo 3, pp. 434-465
- Pezzetta, A., (2017), *Il Bambino di Lama dei Peligni: mito, canti, feste e leggende*, Palaver 6(1), pp. 318-341
- Pezzetta, A., (2019a), *Banchetti e cibi rituali a Lama dei Peligni*, Palaver 8(2), 281-320
- Pezzetta, A., (2019b), *Le tradizioni di San Giovanni Battista da un lontano passato all'epoca di Internet: il caso di Lama dei Peligni*. *Dada Rivista di Antropologia post-globale* 2, pp. 117-138
- Pezzetta, A., (2020), *Le trasformazioni delle funzioni e dei simbolismi assegnati agli alberi e alle piante in un contesto appenninico abruzzese: Lama dei Peligni*, *Dada Rivista di Antropologia post-globale* 2, pp. 57-88
- Rellini, V., (1914), *L'uomo primitivo sulla Maiella*, Atti della Società dei Naturalisti e Matematici. Serie Paleontologica, Modena, n. V/I, pp. 49-68
- Rivoltella, P. C., (2010), *Il volto "sociale" di Facebook. Rappresentazione e costruzione identitaria nella società estroflessa*. In *Il volto nel pensiero contemporaneo* (a cura di Daniele Vinci), Il pozzo di Giacobbe, Trapani, pagg.504-518
- Teti, V., (2004), *Il senso dei luoghi. Memoria e storia dei paesi abbandonati*, Roma, Donzelli, 2004
- Teti, V., (2011), *Pietre di pane. Un'antropologia del restare*, Quotibet, Macerata

Estrattivismo agricolo e territori campesino-indigeni nel Chaco salteño (Argentina)

Chiara Scardozzi

Mono-cropping amounts to one of those absolutely fundamental changes in world history comparable to the invention of monogamy and monotheism.

(M. Taussig, *Palma Africana*, p. 9)

Agrarian extractivism and campesino-indigenous territories in the Chaco salteño (Argentina)

Abstract

In this paper, I reflect on the agricultural “productive frontier” expansion on the territories inhabited by campesinos and indigenous people, in the *Chaco salteño* region (Argentina). I specifically focus on the socio-environmental consequences of deforestation carried out mainly for the large-scale cultivation of transgenic soybeans and for intensive cattle breeding. The current agricultural expansion reminds us of colonial forms of space and population control, updated and adapted to the new global scenarios and the neoliberal economy. For these reasons, adopting the perspective of those who suffer from deterritorialization, it is possible to speak about *neo-colonial extractivism*. The production model based on monoculture, and the logics connected to it, necessarily involves a transformative power that involves territories and societies and imposes a technological, economic, social and political change of an entire region that for centuries has been considered an unproductive desert populated by “savages”.

Keywords: Gran Chaco, deforestation, monoculture, indigenous territories, agribusiness

Introduzione

L'eco-regione del Gran Chaco¹ è la formazione boscosa sudamericana più estesa e biodiversa dopo l'Amazzonia e si contraddistingue per un'elevatissima eterogeneità linguistica e culturale². Nelle ultime decadi è divenuta uno dei principali fronti globali

¹ Questa eco-regione è formata da un'estesa pianura alluvionale situata ad est del pedemonte andino ed occupa una superficie di approssimativamente un milione di chilometri quadrati in uno spazio compreso tra il centro-sud del Brasile (0,77%), l'ovest del Paraguay (25,43%), l'est della Bolivia (11,61%), e il centro-nord dell'Argentina (62,19%). Circa la metà della superficie chaqueña occupa i confini territoriali argentini e comprende la totalità delle province di Formosa, Chaco e Santiago dell'Estero, il Nord di Santa Fe e San Luis, il Nord e l'Ovest di Córdoba, il Nord Ovest di Corrientes, l'Est di San Juan, La Rioja, Catamarca, Tucumán e Salta.

² Si stima che attualmente l'intera regione del Gran Chaco sia abitata da più di venti gruppi nativi, tradizionalmente classificati in sei famiglie etno-linguistiche: Mataco-maká (Wichí-Mataco, Chorote, Nivaclé-Chulupí, Maká), Guaycurú (Toba, Toba-Pilagá, Pilagá, Mocoví, Mbayá-Caduveo), Lule-Vilela (Chunupí), Lengua-Maskoi (Lengua, Sanapaná, Angaité, Enenlhet), Zamuco (Chamacoco-Ishir,

della deforestazione per la produzione di *commodities* agroindustriali, principalmente per la coltivazione di soia transgenica, l'estrazione di legname e l'allevamento bovino intensivo³.

In questo contributo mi propongo di offrire una *overview* sulle dinamiche connesse all'agricoltura di grande scala nella regione chaqueña della Provincia di Salta, la principale zona di espansione agraria dell'Argentina, dove ho condotto ricerca a partire dal 2009⁴.

L'area presa in esame si colloca tra il fiume Bermejo e il fiume Pilcomayo e corrisponde al Chaco Centrale semiarido, un'area prevalentemente rurale, caratterizzata da bosco tropicale secco, localmente denominato *monte*, tradizionalmente abitato da collettività indigene⁵, e, a partire dall'inizio del XX secolo, da famiglie rurali di mandriani, discendenti dagli antichi *gauchos* e localmente definiti *criollos* (creoli) o *campesinos*.

Sebbene in questo contributo farò esplicito riferimento alle territorialità dei gruppi indigeni che si autoriconoscono come Wichí⁶, il gruppo maggioritario della zona e della Provincia, è fondamentale considerare che il *monte*, quale spazio socio-economico, è un ambiente condiviso e che le diverse collettività si sono storicamente vincolate ad esso in modi diversi ma interconnessi, attraverso la caccia-pescaraccolta, l'allevamento e l'agricoltura familiare; quindi per l'approvvigionamento di cibo e piante medicinali ad uso umano e animale, per la produzione di artefatti e costruzioni domestiche. Il *monte* può essere quindi considerato come base fisica imprescindibile per la riproduzione della vita individuale e collettiva.

Nell'area presa in considerazione le collettività indigene sono distribuite in villaggi di dimensioni variabili, definiti giuridicamente "comunità". Faccio riferimento al criterio etico, e non emico, che definisce la "comunità indigena" prendendo come punto di riferimento il valore legale del concetto, definito a partire dalla Costituzione Argentina riformata nel 1994, che riconosce la pre-esistenza etnica e culturale dei popoli indigeni presenti sul territorio nazionale, la personalità giuridica delle sue comunità e la possessione e proprietà comunitaria delle terre che

Ayoreo) e Tupí-Guaraní (Ava-Chiriguano, Chané, Tapiete, Ioseño-Guaraní e Guaraní Occidental), (Combes, Villar, Lowrey, 2009).

³ Diversi studi quantificano scientificamente la deforestazione della regione chaqueña, prodotti in ambiti accademici nazionali o nell'ambito dell'attivismo ambientalista di portata globale. Tra gli altri, in un report del 2015 il WWF stimava che nel Gran Chaco sono stati deforestati complessivamente due milioni di ettari (WWF 2015).

⁴ Ho condotto ricerca nella regione del Chaco argentino e poi boliviano in maniera ininterrotta a partire dal 2009.

⁵ Tradizionalmente classificati secondo criteri etno-linguistici, come Wichí, Chorote, Chulupí, Chané, Toba, Tapiete, Guaraní.

⁶ Gli Wichí nella letteratura antropologica classica sono stati identificati come *Mataco*, gentilizio etero-attribuito, usato fino agli anni Novanta del Novecento e caduto in disuso per le sue connotazioni dispregiative e discriminatorie.

tradizionalmente occupano e regola la distribuzione di altre terre adatte e sufficienti allo sviluppo umano (art. 75 inc. 17).

Il modello residenziale dei *criollos* è invece quello dei *puestos*, unità domestico-produttive che, a grandi linee, potremmo considerare analoghe alle fattorie, dislocate ad una grande distanza l'una dall'altra per consentire un allevamento bovino di piccola scala e allo stato semi-brado interno alla foresta, pratica che in Argentina è definita *ganaderia a campo abierto* o *ganaderia bajo monte*.

Lo spazio *chaqueño* è uno spazio complesso in cui collettività e soggetti diversi si alleano o configgono per l'uso delle risorse, portatori di logiche di azione, razionalità e valori differenti, in molti casi antagonisti: oltre alle collettività indigene e alle famiglie creole, vanno considerate le imprese, il governo locale, le ONG nazionali e internazionali, le diverse Chiese cristiane, le organizzazioni ambientaliste, ecc.

Facendo riferimento alla geografia critica brasiliana potremmo affermare che questi attori, agendo nello stesso spazio, producono territori eterogenei però subordinati all'egemonia del capitale (Mançano Fernandes 2012), multiterritorialità sovrapposte ma gerarchicamente ordinate dal paradigma sviluppatista che in virtù del progresso economico fagocita centinaia di migliaia di ettari all'anno.

Data la complessità del tema, la quantità di stakeholders coinvolti e le diverse logiche e interessi implicati, ho scelto quindi di intrecciare i dati etnografici e l'analisi antropologica delle esperienze e percezioni campesine e indigene della deprivazione territoriale, ad alcune idee e categorie elaborate in seno all'ecologia politica di stampo latinoamericano. Mi riferisco in particolare al lavoro di Eduardo Gudynas (2015) e a quello di Maristella Svampa (2019) rispetto al fenomeno dell'estrattivismo e delle sue declinazioni contemporanee - *estrattivismo neo-coloniale* o *neo-estrattivismo* -, emerse in America Latina per ripensare le relazioni di potere e le dispute relative allo "sviluppo", inteso come modello egemonico asimmetrico che rafforza le differenze tra nord e sud globali e struttura l'esclusione e la disuguaglianza, favorendo gli interessi privati (nazionali ed esteri) di pochi a scapito delle comunità locali e degli eco-sistemi nei quali vivono e dai quali dipendono.

Un altro tassello fondamentale è costituito dagli ormai numerosi report prodotti da organizzazioni non governative, sia locali che internazionali, con l'obiettivo di denunciare, visibilizzare e dare a conoscere le dinamiche della deforestazione e le sue ricadute socio-ambientali, su scala sia locale che globale⁷.

⁷ Cfr. Redaf, Vida Silvestre, WWF, Greenpeace, International Land Coalition-Land Matrix.



Superficie deforestata nel Chaco salteño. Foto aerea di Greenpeace Argentina

Soia senza frontiere

Agli inizi degli anni Duemila, sui supplementi rurali dei quotidiani argentini Clarín e La Nación, fece la sua comparsa una pubblicità della corporazione Syngenta⁸ che rappresentava i territori interessati dalla coltivazione della soia transgenica (Argentina, Bolivia, Brasile, Paraguay e Uruguay) denominandoli “Repubblica Unita della Soia”. L’immagine era profondamente eloquente: la macchia verde si sovrapponeva perfettamente alla geografia chaqueña e in qualche modo andava a ridefinirla dal punto di vista geo-politico, travalicando i confini nazionali dei diversi Paesi coinvolti e mostrando la progettualità omogeneizzante dell’*agribusiness* e le logiche estrattive intrinseche al *modelo sojero* che accomuna i principali paesi esportatori di questo prodotto. L’Argentina è il terzo paese esportatore di soia, dopo Stati Uniti e Brasile, e la maggior parte è destinata al mercato europeo, secondo

⁸ Syngenta (oggi Syngenta/ChemChina), insieme a Bayer/Monsanto e DuPont/DowChemical sono le principali multinazionali che gestiscono a livello globale il mercato delle sementi e dei fitofarmaci (Propato e Mercatante, 2019).

importatore mondiale dopo la Cina. La soia viene esportata sia come grani, sia come prodotti derivati, quali l'olio e la farina (Reboratti, 2010).

Mi pare rilevante tenere in considerazione questa dimensione transnazionale perché ci aiuta a comprendere che la scala delle pressioni esercitate sui territori considerati in questo contributo travalica la dimensione locale e il rischio non è soltanto confinato nei limiti nazionali ma si muove al ritmo e nella direzione dell'economia neo-liberale, che fa del Mercosur il *Mercosoja* (Pengue, 2013).



Publicità dell'impresa Syngenta diffusa sui quotidiani argentini nei primi anni Duemila

La soia è una oleaginosa originaria del sud-est asiatico, introdotta in Argentina durante gli anni Settanta del Novecento attraverso una variante già modificata negli Stati Uniti e capace di adattarsi perfettamente al clima della regione pampeana, la zona agricola più fertile dell'Argentina, il suo motore economico. Inizialmente la soia viene affiancata alle colture tradizionali, quali il grano e il girasole. A partire dagli anni Ottanta però il suo prezzo internazionale inizia a crescere e il sistema di commercializzazione si stabilizza, così la soia, una coltivazione inizialmente marginale nell'agricoltura argentina, inizia ad espandersi e ad occupare nuovi spazi: dalla regione Pampeana arriva al Nord del paese, con un movimento dinamico che va da Sud verso Nord e da Ovest verso Est. Questo processo è conosciuto con il nome di *sojización*, che in italiano potremmo tradurre con “soizzazione” e che rende bene l'idea di questa marea verde che si espande ininterrottamente trasformando irreversibilmente ambienti e pratiche di vita e travolgendo tutto ciò che incontra sul suo cammino.

La coltivazione della soia ha il suo momento di auge negli anni Novanta, quando un decreto governativo consente l'entrata in campo della soia *Roundup Ready*

“RR” dell’impresa Monsanto⁹, resistente al glifosato, che per le sue caratteristiche garantisce una produttività costante grazie ad un pacchetto tecnologico costituito da sementi geneticamente modificati, fertilizzanti e pesticidi. Grazie a queste innovazioni biotecnologiche le poche migliaia di ettari seminate a soia negli anni Settanta diventano più di quindici milioni all’inizio degli anni Duemila e la soia diventa la monocoltura per eccellenza e il primo prodotto esportato a livello internazionale, rispondendo così alla domanda crescente dei mercati asiatici ed europei. Parallelamente il prezzo della terra aumenta e i produttori pampeani iniziano a cercare nuove terre. È a questo punto che si produce l’espansione agraria verso le province del Nord (Reboratti 2010).

Oggi la coltivazione della soia occupa la metà della superficie coltivabile argentina, anzi, sarebbe più corretto dire che la soia ha ampliato considerevolmente la categoria di “terra coltivabile” dando luogo ad un processo di conversione dei suoli a scopo agricolo che prende il nome di *agriculturización* e procede verso quelle aree che un tempo erano state trascurate proprio per la loro scarsa attitudine produttiva, come nel caso della regione chaqueña, in cui le colture prevalenti erano il fagiolo (nella provincia di Salta) e il cotone (nella provincia del Chaco).

Questa dinamica è stata definita *pampeanización del Chaco*, la trasposizione cioè di un modello produttivo basato sulla monocoltura e le logiche ad esso connesse, che comporta necessariamente una forzatura trasformativa a più ampio raggio, coinvolgendo territori e società e imponendo un cambiamento tecnologico, economico, sociale e politico di un’intera regione che per secoli è stata definita per mezzo di un ossimoro: un deserto improduttivo popolato da selvaggi, un’immagine eloquente prodotta negli ambiti ufficiali e permeata nel senso comune fino all’attualità.

Prima della soia: monocolture e mono-culture

Negli ambiti ufficiali e nell’opinione pubblica la definizione di *monte* è spesso utilizzata in modo dispregiativo, quasi ad indicare una vegetazione di poco conto, povera e sterile, associata ad una popolazione incivile, selvaggia e sporca, i *montaraces*, la gente del monte.

Il linguaggio connesso alla deforestazione, da parte di chi la agisce, mi sembra che possa essere rivelatore dell’ideologia sviluppatista che ne costituisce il fondamento: *desmontar*, deforestare, significa radere al suolo gli arbusti e la vegetazione per mezzo di bulldozer che “puliscono” la superficie da destinare ad uso agricolo; si parla infatti di *limpieza* (pulizia), per indicare la distruzione di ciò che è presente (la foresta), e *conversión* (conversione) per la trasformazione del suolo necessaria ad

⁹ Roundup Ready è il nome commerciale dell’erbicida commercializzato da Monsanto. La soia è stata la prima coltura transgenica introdotta in Argentina alla quale hanno fatto seguito il mais e il cotone.

accogliere qualcosa di profondamente diverso, una natura artificiale ed omogenea, che va a soppiantare l'eterogeneità autoctona.

In un certo senso, questo gergo della distruzione, ci ricorda drammaticamente quello usato nei confronti dei gruppi nativi da parte delle *élites* argentine durante il processo di formazione dello Stato moderno: anche in questo caso la natura degli indigeni e dei loro ambienti di vita erano considerati inaccettabili, bisognosi di essere trasformati, convertiti o rimossi, mediante dispositivi militari, religiosi o tecno-economici per raggiungere l'obiettivo di una nazione quanto più bianca e omogenea possibile, integrata in un modello morale, sociale, politico ed economico specifico.

L'ideologia del progresso guida la conquista della regione chaqueña portata avanti dallo Stato argentino in tempi ormai repubblicani per mezzo di una serie di campagne militari nella regione, finalizzate al controllo dello spazio nazionale e al disciplinamento sociale dell'alterità interna.

Mi riferisco in particolare alla cosiddetta “conquista del deserto verde” volta al controllo della regione chaqueña, inscritta nelle operazioni militari che presero il nome di *Campañas del Desierto* e interessarono, ancor prima del Chaco, la regione pampeana e patagonica¹⁰.

La narrativa del *deserto*, l'anti-spazio, demograficamente vuoto ma anche fisicamente “sterile”, è usata come metafora e giustificazione dell'impresa coloniale argentina.

L'estrattivismo agricolo contemporaneo legato prevalentemente al mercato della soia è stato quindi preceduto da altri tipi di estrattivismo: nel caso del Chaco salteño è stata la stessa popolazione indigena ad essere adoperata come “materia prima” per alimentare le industrie legate alla produzione di zucchero al Nord dell'Argentina. La volontà di colonizzare i gruppi indigeni del Chaco, prevalentemente seminomadi, al fine di controllarli e sedentarizzarli, risponde principalmente a questa necessità¹¹.

¹⁰ La conquista del Chaco ebbe inizio nel 1884, comandata dal Ministro di Guerra Benjamín Victorica, durante la presidenza di Julio A. Roca. Questa “Campaña del Chaco” fece avanzare significativamente la linea dei fortini militari fino al fiume Bermejo, questo significò un controllo militare della zona del Chaco centrale, che iniziò ad espandersi fino alle popolazioni indigene del Pilcomayo, l'attuale confine con il Paraguay.

¹¹ La forza lavoro indigena era costituita anche dai nativi resi schiavi nelle campagne militari a Sud dell'Argentina e portati forzatamente a Nord. Come sostenuto dall'antropologa argentina Diana Lenton, in riferimento alla Conquista del Deserto a Sud, nelle regioni: «La “Conquista del Deserto” non terminò con l'occupazione militare dei territori indigeni, la stessa fu invece strettamente connessa con l'economia di piantagione delle province del nord, che divenne il destino privilegiato dei popoli vinti dall'avanzare dell'esercito e il capitale, e che costituì un modello di economia regionale possibile». (Lenton, D., 2010, p. 59, traduzione mia).



Foto: Carlos Bruch, 1906, Ingenio La Esperanza, Archivio Fotografico del Museo De La Plata (Argentina)

Alcuni studi di carattere storico¹² sostengono che i gruppi nativi del Chaco siano stati risparmiati dallo sterminio operato a Sud dell'Argentina, proprio perché le *élites* al governo individuarono il punto di forza della regione non tanto nelle sue terre, considerate improduttive, ma nelle sue genti, da usare come forza lavoro a basso costo (sarebbe meglio dire nullo) nelle fabbriche di zucchero, soprattutto negli stabilimenti di Ledesma e La Esperanza (Jujuy) e San Martín de Tabacal, nei pressi di Orán (Salta).

A partire dal 1870 nelle zone umide limitrofe alla regione chaqueña, nel cosiddetto *umbral al Chaco*¹³, le fabbriche per la produzione dello zucchero cominciarono a modernizzarsi grazie all'introduzione di macchinari a vapore per la macinazione della canna da zucchero, trasformandosi in veri e propri complessi agroindustriali che seguivano il modello fabbrica-piantagione.¹⁴ L'estensione di

¹² cfr. Teruel, 2005.

¹³ Si definisce *umbral al Chaco* un'area di connessione tra le zone pedemontane andine e la pianura chaqueña.

¹⁴ Questa relazione di dominio non era esclusiva del contesto argentino, ma faceva parte di un ciclo di espansione capitalista che alterò drasticamente ed irreversibilmente la fisionomia di immensi territori indigeni dell'America del Sud. A partire dalla metà del XIX secolo, nelle cosiddette "terre basse" del

questi latifondi era così grande che si parlava di “Stati dentro lo Stato” (Lagos,1993)¹⁵ con efficaci sistemi di controllo della circolazione e delle vie di comunicazione volti a creare uno spazio socio-produttivo domesticato, definito e controllato. A differenza di altri zuccherifici, come per esempio quelli della provincia di Tucumán, il dominio territoriale di quelli di Salta e Jujuy si estendeva su enormi aree di recente conquista, abitate da gruppi nativi¹⁶. Le piantagioni avanzavano sui territori indigeni insieme agli eserciti e ai missionari¹⁷.

Il fatto di essere contrattati annualmente come “lavoratori non qualificati” all’interno della gerarchia delle fabbriche, significò per i nativi svolgere le mansioni più dure e meno pagate in condizioni di vita precarie che fecero registrare, secondo varie fonti¹⁸, indici di mortalità elevatissimi tra gli accampamenti provvisori che nascevano intorno agli “ingenios azucareros” ad inizio del XX secolo, almeno fino a quando la filiera di lavorazione della canna da zucchero non venne meccanizzata tra gli anni Sessanta e Settanta del Novecento.

Agribusiness e deforestazione

Due immagini satellitari dell’”Osservatorio Terra”, che la National Aeronautics and Space Administration (NASA)¹⁹ scelse come “foto del giorno” e diffuse pubblicamente il 19 maggio 2020, mostrano comparativamente l’avanzamento della deforestazione, tra l’anno 2000 e il 2019, nella Provincia di Salta.

Le immagini satellitari sono un valido strumento per misurare scientificamente la perdita progressiva ed irreversibile di foresta nativa a favore di quelle che localmente vengono chiamate *fincas*, proprietà terriere di migliaia di ettari destinate principalmente all’estrazione di legname, alla produzione agricola e all’allevamento intensivo di bovini.

continente sudamericano, esistevano esperienze analoghe, quali l’estrazione del caucciù nell’Amazzonia boliviana e peruviana, il legno e il tannino nel Chaco sia argentino che paraguayano (Cordoba, Bossert, Richard 2015).

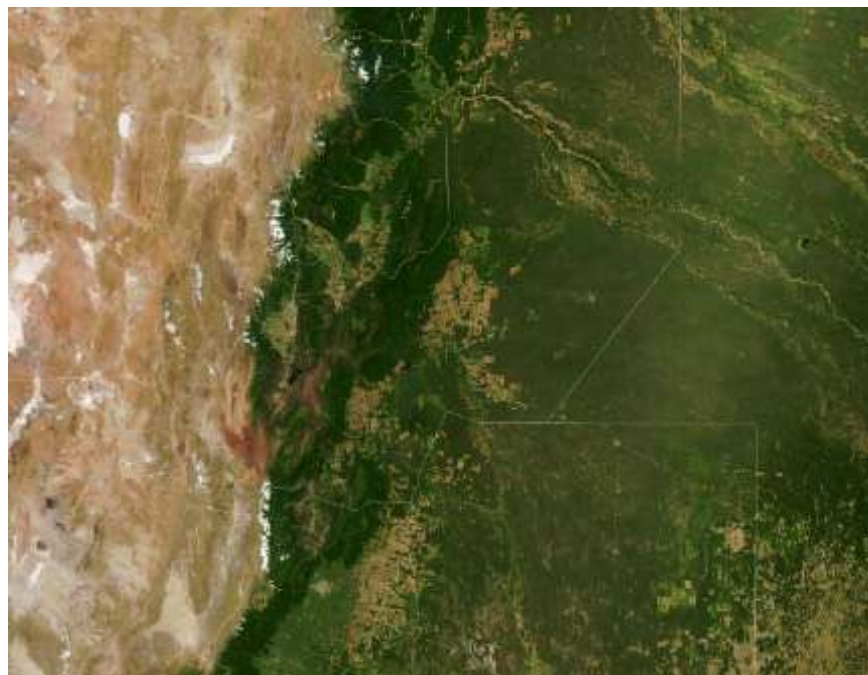
¹⁵ Lagos, M., 1993.

¹⁶ Campi, D., Moyano, D., Teruel, A., 2017.

¹⁷ Per il caso specifico delle missioni anglicane nel Pilcomayo salteño rimando a un mio recente contributo: C. SCARDOZZI, *Como un ciego con lentes: miradas indígenas sobre evangelización, conocimiento y cultura material en el Gran Chaco*, in N. RICHARD – L. CORDOBA – Z. FRANCESCHI, *La misión de la máquina. Técnica, extractivismo y conversión en las tierras bajas sudamericanas*, Bologna, Bononia University Press, 2020, cds.

¹⁸ Si fa riferimento in particolare all’opera dell’antropologo Gordillo (2006) e al più recente lavoro comparativo di Cordoba, Bossert, Richard (2015).

¹⁹ <https://earthobservatory.nasa.gov/images/146731/deforestation-in-argentin-gran-chaco>



Le due immagini satellitari mostrano la perdita di superficie boschiva dovuta alla deforestazione nel Gran Chaco argentino (Provincia di Salta) nel 2000 (foto sopra) e nel 2019 (foto sotto). Fonte: Earth Observatory-NASA

La contiguità spaziale delle *fincas* genera un paesaggio omogeneo di appezzamenti delimitati che vanno da poche (si fa per dire) migliaia a decine di migliaia di ettari. La loro contiguità annulla completamente la superficie boschiva, frammentando e impedendo le territorialità dei gruppi locali²⁰.

In generale l'espansione della frontiera produttiva si dispiega attraverso quel fenomeno conosciuto globalmente con il nome di *landgrabbing*, l'accaparramento della terra da parte di imprese nazionali o straniere alla ricerca di "terre di nessuno" dove estrarre o produrre beni destinati prevalentemente al mercato globale.

Le grandi transazioni di terra in Argentina sono anonime ma alcuni studi recenti, incrociando dati catastali, sistemi di informazione geografica, rilevazioni dirette e fonti non ufficiali, hanno identificato a Salta 121 grandi transazioni di terra con una superficie associata di 1.600.319 ettari per attività agricole, per l'allevamento o per entrambe (Agüero et alii, 2019).

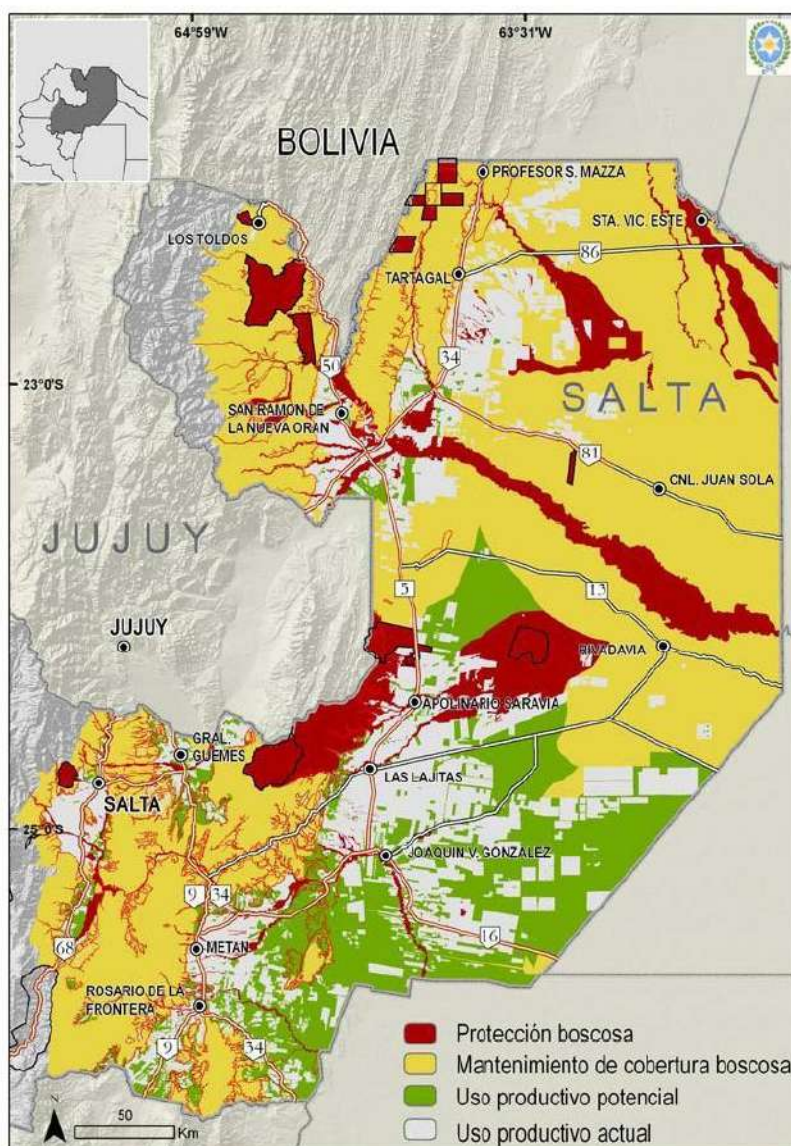
Salta è la seconda provincia più deforestata²¹ dell'Argentina, dopo Santiago del Estero; tra il 2007 e il 2017 ha perso più di 750.000 ettari di bosco nativo, più del 20% del totale in un solo decennio. Sebbene la conversione dei boschi in terre adibite all'agricoltura e all'allevamento sia stata costante nella Provincia, l'ingresso della soia transgenica in Argentina negli anni Novanta, fece aumentare notevolmente la superficie destinata a questa monocoltura, generando un interesse crescente per la regione chaqueña, aumentando il valore delle terre da destinare alla produzione (REDAF 2012) e di conseguenza la deforestazione massiva e i conflitti socio-territoriali.

Questo processo si è mantenuto in costante aumento, nonostante l'esistenza della legge 26.331²², conosciuta come *Ley de Bosque*, emanata nel 2007 con l'intenzione di proteggere le foreste native. In virtù di questa legge nazionale tutte le province avrebbero dovuto realizzare un Ordinamento Territoriale dei Boschi Nativi (OTBN), localizzando le aree boschive di alto, medio o basso valore di conservazione, rispettivamente indicate con i colori rosso, giallo e verde, come mostrato nella mappa.

²⁰ Per il concetto di territorialità mi rifaccio alla definizione elaborata da Mançano Fernandes e relativa ai movimenti socio-territoriali: «la territorialidad es la manifestación de los movimientos de las relaciones sociales mantenedoras de los territorios que producen y reproducen acciones propias o apropiadas» (2005, p.7).

²¹ In accordo con l'uso spagnolo, uso come sinonimi i termini deforestazione (*deforestación*) e disboscamento (*desmonte*), intesi come distruzione della vegetazione di un'area specifica.

²² Ley 26.331 de Presupuesto Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques Nativos.



Ordinamento Territoriale dei Boschi Nativi della provincia di Salta: in rosso (categoria I) settori di altissimo valore di conservazione che non devono essere trasformati e che per il loro valore ecologico devono mantenersi come boschi perenni, anche quando siano abitati da comunità indigene, ed essere oggetto di ricerca scientifica; in giallo (Categoria II) settori di medio valore di conservazione che possono trovarsi in una situazione di degrado ma che possono essere restaurati e possono avere un alto valore per i seguenti usi permessi: gestione sostenibile, turismo, ricerca scientifica; in verde (categoria III) settori di basso valore di conservazione che possono essere deforestati parzialmente o totalmente per esempio per l'agricoltura a grande scala; in bianco sono segnalate le parcelle già disboscate ed adibite ad uso produttivo (Fonte: Governo della Provincia di Salta). La zona presa in esame in questo contributo corrisponde al Nord Est della Provincia, approssimativamente tra le località di Santa Victoria Este, Tartagal e Rivadavia.

Questo processo di mappatura avrebbe dovuto essere partecipativo e prestare particolare attenzione a quelle aree boschive ubicate nei territori di uso tradizionale delle comunità indigene e creole. La legge vietava il disboscamento per un anno affinché ogni provincia potesse realizzare il rilevamento, senza il quale veniva negata qualsiasi autorizzazione di disboscamento o utilizzo produttivo delle risorse naturali (*ibidem*).

Dopo più di un decennio è possibile affermare che la legge ha avuto un impatto assolutamente insignificante, se consideriamo che tra il 2008 e il 2018 sono stati deforestati 487.408 ettari, dei quali 175.604 in zone gialle e rosse: una media di 193 campi da calcio al giorno (Fundación Vida Silvestre, 2021).

Le aree più deforestate si trovano nei Dipartimenti di Anta, General San Martín, Oran e Rivadavia (dove ho svolto la parte più consistente del lavoro di campo) e coincidono di fatto con quelle in cui è presente un'alta percentuale di popolazione indigena rispetto al resto della Provincia e del Paese²³.

A questo proposito è fondamentale considerare che la maggior parte delle comunità indigene presenti attualmente nel Chaco vivono in una condizione di precarietà giuridica rispetto al riconoscimento effettivo dei diritti alla terra e ai territori tradizionalmente occupati, nonostante la legge 26.160, emanata nel 2006, prevedesse un rilevamento territoriale su scala nazionale delle comunità indigene per rispondere urgentemente all'*escalation* di conflitti tra imprese e gruppi locali, che stavano avendo luogo principalmente a causa dell'accaparramento della terra²⁴.

Nella maggior parte dei casi le comunità non possiedono il titolo di proprietà comunitaria della terra e anche nei casi in cui lo possiedono, questo non garantisce un controllo effettivo sul territorio.

La criticità della situazione argentina rispetto ai diritti indigeni relativi alla terra e ai territori consiste effettivamente in un quadro normativo formalmente inclusivo, che si scontra con un assetto agrario assolutamente escludente, basato sulla concentrazione della proprietà terriera nelle mani di pochi: a Salta 70 latifondisti amministrano più del 50% della superficie produttiva²⁵.

²³ A Salta è presente un'alta percentuale di popolazione indigena rispetto al totale del paese. Secondo i dati dell'ultimo censimento nazionale realizzato nel 2010, su un totale di 1.202.754 persone presenti in Argentina, 79.204 si sono auto-riconosciute come discendenti o appartenenti a popoli indigeni o originari, secondo i criteri censuari utilizzati dall'Istituto Nacional de Estadísticas y Censo (INDEC, 2010). Secondo questi dati Salta è la quinta provincia argentina con maggiore concentrazione di popolazione indigena, dopo Chubut, Neuquén, Jujuy e Río Negro.

²⁴ Ley nacional 26160 de relevamiento territorial de Comunidades Indígenas, <https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/inai/ley26160>.

²⁵ I dati sono stati elaborati a partire dall'ultimo censimento agrario (Censo Agropecuario Nacional - CNA) del 2018. Documento disponibile online: <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-3-8-87>

Comunità e territori resistenti

La precarietà territoriale delle comunità e famiglie che si trovano nell'area di influenza dell'espansione agricola, è quindi indissolubilmente legata a questioni di carattere legale relative alle terre tradizionalmente abitate. Questa situazione di fragilità ormai strutturale rende le comunità vulnerabili rispetto all'accaparramento delle terre: oltre alla deprivazione irreversibile degli spazi di vita e dei mezzi di sussistenza, le comunità locali sono esposte a situazioni conflittuali che non si risolvono quasi mai a loro favore. Se questo accade, sono necessari decenni di lotte, articolate con attori che accompagnano e supportano le cause locali, come le organizzazioni non governative, le associazioni ambientaliste e per la difesa dei diritti umani, in certi casi le Chiese e i tribunali internazionali.

I vari casi di resistenza si articolano in spazi organizzativi che hanno la virtù di socializzare le diverse esperienze di deprivazione territoriale, mettendo in contatto gruppi diversi, che abitano zone variabilmente esposte all'estrattivismo, offrendo loro la possibilità di scambiare informazioni ed esperienze ed individuare strategie congiunte per far fronte alla distruzione di terre e territori.

Durante gli anni della mia ricerca di campo ho preso parte alle riunioni mensili della "Mesa de Tierra" di Salta, un'organizzazione formata nel 2008 da comunità indigene e famiglie creole, che con l'aiuto di ONG locali e l'appoggio della Chiesa cattolica e anglicana, si battevano per il riconoscimento dei territori tradizionalmente occupati che corrispondono a terre fiscali o proprietà private. Nel 2008 la Mesa de Tierra aveva intrapreso un'azione legale contro il Governo provinciale richiedendo il blocco immediato della deforestazione²⁶, accelerata vertiginosamente prima dell'entrata in vigore della già citata *Ley de Bosques*.

Quando iniziai a prenderne parte nel 2010, le riunioni si svolgevano nella cittadina di Embarcación, sulla Ruta 34 (Dipartimento General San Martín) una delle zone più gravemente colpite dall'avanzamento della frontiera agricola. Le comunità di questa zona erano letteralmente circondate da *fincas*. Uno studio del 2009, documentava che di 50 comunità indigene presenti, 11 possedevano un titolo comunitario, 17 occupavano terre fiscali e 22 erano ubicate in terre private, di proprietà di Chiese o imprese²⁷.

Nella lingua Wichí il concetto di "territorio" non è associato ad una parola specifica, si traduce piuttosto nell'esperienza del movimento, nella possibilità di camminare per trovare risorse commestibili o di utilità diversa, per stabilire e rafforzare vincoli sociali, facendo visita a parenti e amici. Le distanze percorse per accedere alle diverse risorse che il *monte* offre variano a seconda dei casi e delle attività (caccia-pesca-raccolta), ma possono raggiungere anche decine di chilometri,

²⁶ Corte Suprema de Justicia de la Nación, 2009, Salas, Dino y otros c/ Salta, Provincia de y Estado Nacional s/ amparo.

²⁷ Buliubasich e Gonzalez, 2009.

come mostrato dallo studio condotto da Leake (2008)²⁸ che quantifica attraverso un'approssimazione cartografica le distanze percorse dai membri delle differenti comunità Wichí ubicate in zone differenti del Chaco salteño, tra i fiumi Bermejo e Pilcomayo (vedi mappa).

Il territorio appare quindi come una forma di stare nel mondo, attraversandolo. La perdita del *monte* corrisponde ad una perdita di autonomia politico-economica e socio-culturale. L'identità di gruppo è fortemente associata all'esistenza del *monte* quale ambito conosciuto in contrapposizione ad altri ambiti transitati da altre collettività, come per esempio i contesti urbani, in cui ci si sente comunemente “fuori luogo” e si è vittima di discriminazione e razzismo.

Per questo il monte e il territorio sono strettamente vincolati: senza il monte viene meno la possibilità territoriale, cioè esistenziale. La distruzione del *monte* è la distruzione della vita.

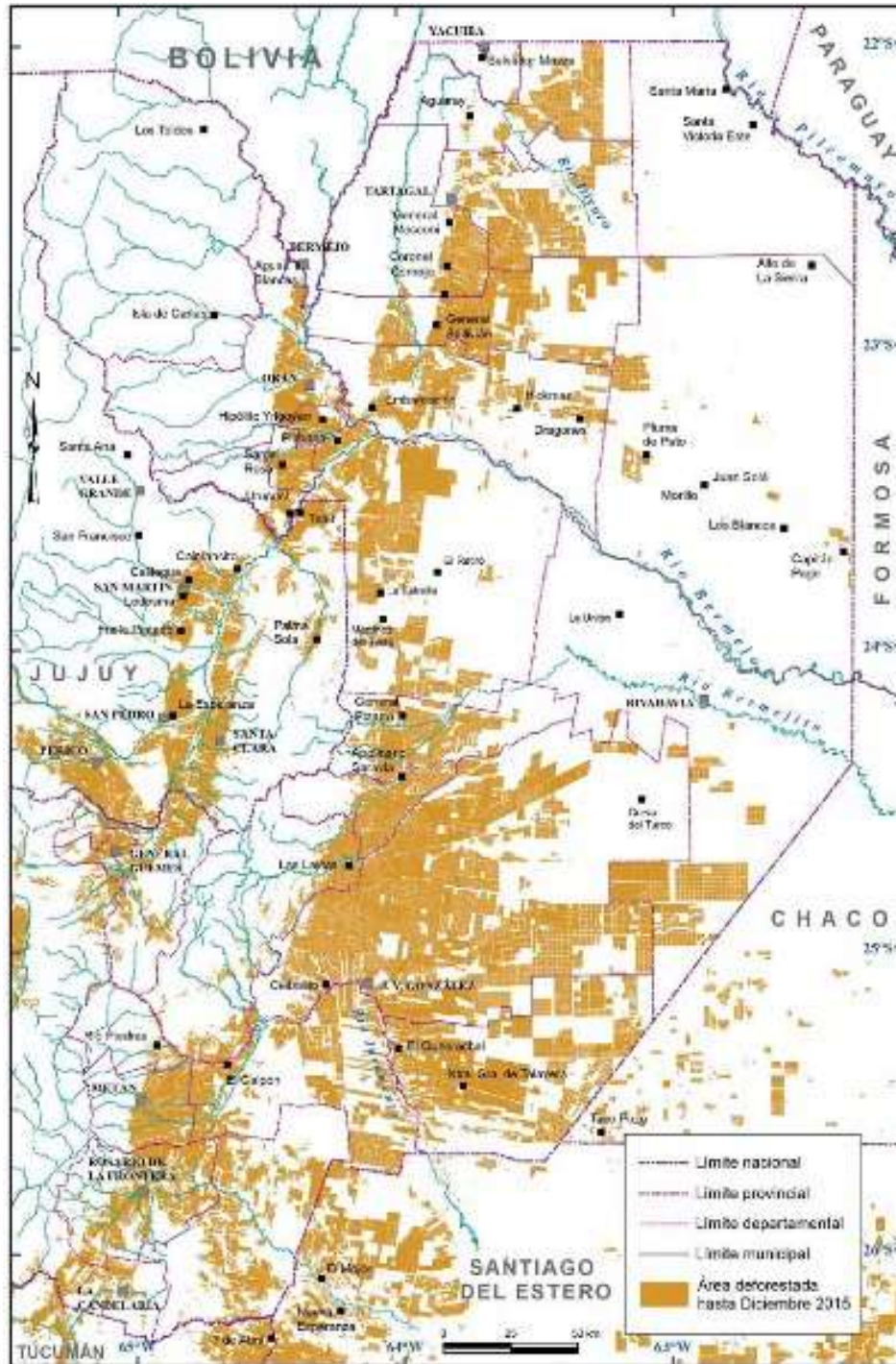
Durante gli incontri della Mesa de Tierra annotavo le espressioni più usate per descrivere questa condizione spaziale: *estamos rodeados*, siamo circondati; *acorralados*, recintati, *arrinconados*, messi alle strette; *las empresas nos corren*, le imprese ci cacciano via; *nos van a matar*, ci uccideranno.

L'avanzata delle *fincas* a scapito dei territori nativi ha un impatto devastante sia in termini ambientali che sociali. Dal punto di vista ecologico la deforestazione causa, tra le altre cose, la perdita di specie animali e vegetali; erosione e degradazione del suolo, disequilibri nei bilanci idrici e modificazione del microclima; a questi fenomeni si somma l'inquinamento di terra, acqua e aria a causa dei prodotti agrochimici adoperati nelle monoculture. Inoltre la produzione ininterrotta di soia, senza rotazione con altre sementi, impoverisce i terreni e fa sì che siano necessarie dosi sempre maggiori di fertilizzanti. Si innescano così cicli produttivi totalmente artificiali, che richiedono un supporto tecnologico costante, alterando completamente la riproduzione della vita, a tutti i livelli. Questi effetti a catena non sono circoscrivibili all'area della *fincas*. Le fumigazioni aeree, per esempio, impiegate per i campi di soia, raggiungono territori anche distanti dall'area interessata ed hanno gravi conseguenze socio-sanitarie.

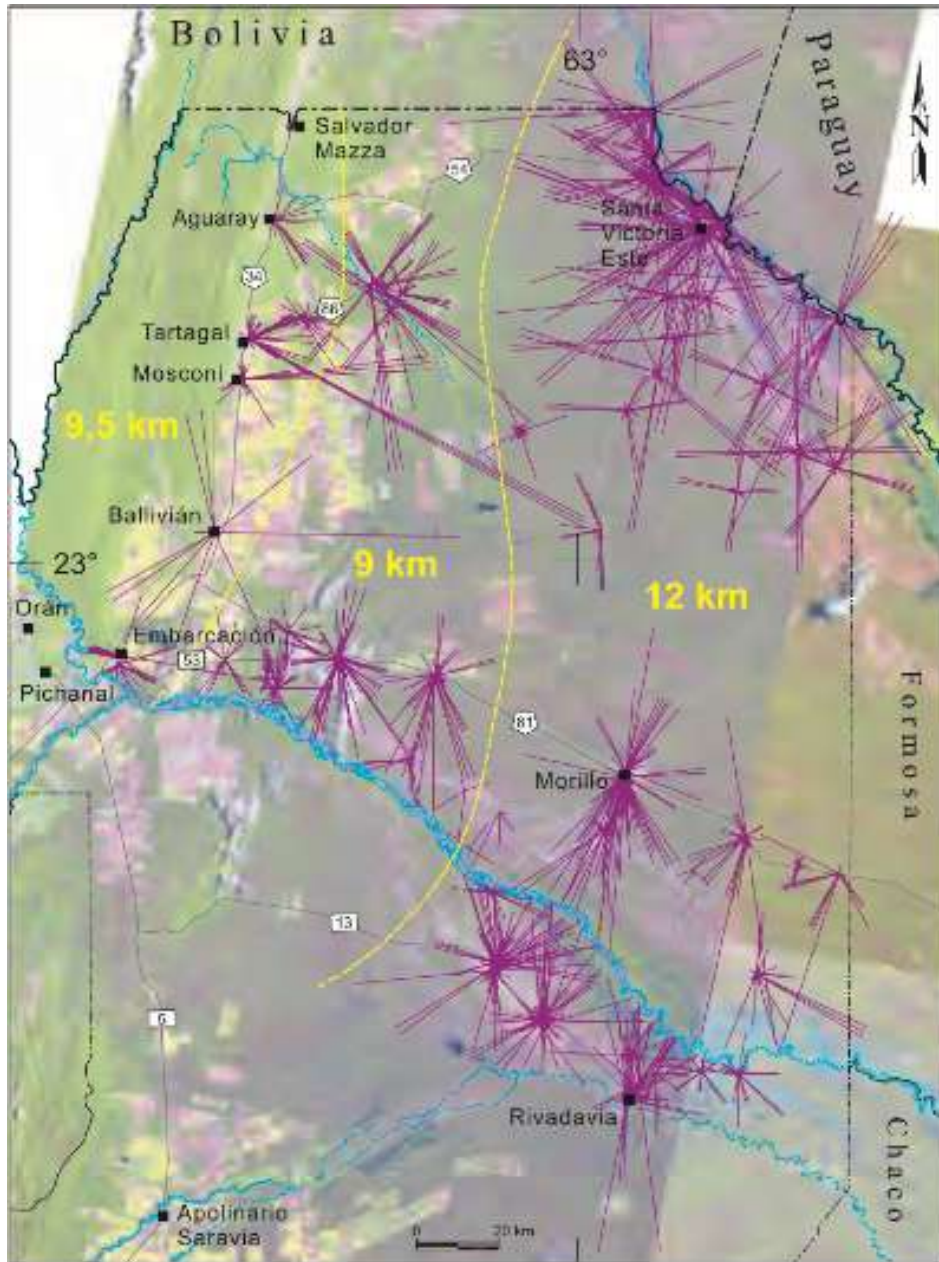
Al deterioramento ambientale si sommano gli effetti socio-economici: viene meno il lavoro rurale e aumenta la povertà²⁹, diminuisce la sicurezza alimentare e aumentano i rischi per la salute; crescono la conflittualità sociale e gli esodi rurali.

²⁸ Leake, López., Leake, 2016.

²⁹ L'industria della soia non genera posti di lavoro, dal momento che il ciclo di produzione è portato avanti attraverso macchine agricole.



Area deforestata fino a Dicembre 2015, in Leake *et alii* (2016) Fonte: www.monitoreodesmonte.com



Territorialità Wichí rappresentate attraverso le distanze chilometriche percorse per accedere a varie risorse naturali, nelle diverse zone del Chaco salteño. (Leake 2008).

Le famiglie e comunità locali sono vittime di intimidazioni, minacce di morte e in alcuni casi esposti a tentativi di corruzione, una strategia economica ampiamente utilizzata soprattutto con i dirigenti delle organizzazioni e situabile all'interno di rapporti di forza totalmente asimmetrici. Nelle riunioni erano frequenti le allusioni a persone della zona che si erano “vendute” in cambio di compensi irrisori, una bicicletta, una moto e nei casi più fortunati una jeep³⁰.

In altri casi, la violenza diretta è usata come dispositivo per la deterritorializzazione (Domínguez, De Estrada, 2013) e le zone rurali diventano scenario di omicidi mirati a disarticolare la lotta per la terra: tra il 2011 e il 2012, due *campesinos* vennero uccisi da sicari inviati da imprese che coltivano soia, al limite provinciale tra Salta e Santiago del Estero.

Conclusioni

La relazione forzata e asimmetrica tra società indigene e agricoltura estensiva nel nord argentino ha radici profonde, indissolubilmente intrecciate con la storia di colonialismo interno per il consolidamento territoriale nazionale a scapito delle differenti organizzazioni socio-spaziali native, oggi definite emicamente “territori indigeni”, aldilà del loro riconoscimento legale.

In questo senso l'espansione agricola attuale ricorda forme coloniali di controllo dello spazio e della popolazione, attualizzate e adattate ai nuovi scenari globali e all'economia neoliberale. Per queste ragioni, adottando la prospettiva di chi subisce la deterritorializzazione, è possibile parlare di estrattivismo neo-coloniale e il Chaco salteño risulta emblematico: la provincia di Salta costituisce attualmente la principale zona di espansione agricola dell'Argentina e una tra le più deforestate; la frontiera produttiva avanza ad una velocità senza precedenti, distruggendo l'ecosistema chaqueño e risignificando il concetto di natura, omogeneizzando gli spazi rurali e trasformando irreversibilmente gli ambienti di vita delle popolazioni locali, privandole dell'autonomia economica e sociale, di spazi integri e adatti allo sviluppo umano.

La biotecnologia ha abbattuto i limiti imposti dagli ambienti naturali permettendo alla soia transgenica di resistere alla siccità, di germogliare e crescere in condizioni ecosistemiche totalmente diverse espandendosi verso le aree considerate storicamente “marginali”, come la regione chaqueña.

³⁰ La corruzione diretta avveniva soprattutto nei casi di *tala* - taglio- un disboscamento selettivo operato, al di fuori dei limiti della finca, su specie native specifiche e pregiate, come il *palo santo* e il *quebracho*, tagliate dal tronco con asce o motoseghe. Per essere considerata legale la *tala* ha bisogno di un permesso specifico, chiamato *guía*.

Come ha sottolineato l'agroecologo argentino Walter Pengue (2013), l'agricoltura mondiale sta avendo e producendo trasformazioni ambientali e sociali senza precedenti che, sommate a scenari ambientali e climatici critici ci espongono ad una crisi globale crescente e a sempre minori opportunità di invertire il senso di marcia.

Nei territori deforestati, la monocoltura della soia riscrive la geografia di una terra che non appartiene più a chi la abita, ma fa parte del mercato mondiale e dei suoi spazi locali transnazionalizzati, utili ad alimentarci e a sfamare gli animali che consumiamo. La maggior parte della soia consumata in Europa si trova all'interno di altri alimenti o serve a produrre i mangimi degli animali allevati per il consumo umano: si parla infatti di *hidden soy*, soia nascosta³¹.

Il *monte* è stato ed è tutt'oggi considerato collettivamente come uno spazio socio-ecologico imprescindibile, che ha reso e rende possibile la vita umana in relazione con gli animali, le piante, l'acqua e i non-umani. Quando il *monte* viene danneggiato, ogni forma di vita, legata in una concatenazione socio-biologica è in pericolo. Il territorio può essere quindi pensato come base materiale per la riproduzione della vita individuale e collettiva, ma anche come spazio simbolico di resistenza, sostenuto dall'organizzazione comunitaria e inter-comunitaria.

La distruzione delle foreste native rappresenta un inquietante problema ambientale e sociale che ci spinge a ragionare sui futuri possibili, sulle crisi e i conflitti a venire, ma anche sulla responsabilità di ognuno di noi in parti di mondo distanti dal Chaco.

Una frase attribuita a Chico Mendes recita che «L'ambientalismo senza lotta di classe è giardinaggio». Possiamo cogliere questa provocazione per dubitare sulle nostre pratiche e domandarci in che modo possiamo studiare i processi di deterritorializzazione, la resistenza indigena e campesina senza sentirci coinvolti come studiosi, come membri di una comunità scientifica, ma anche come cittadini impegnati a diffondere saperi critici in un momento critico senza precedenti? Che peso hanno o possono avere le nostre azioni e decisioni nel favorire o disincentivare le dinamiche distruttive? In che modo la conoscenza scientifica può generare una maggiore coscienza rispetto alla necessità di una cittadinanza ecologica attiva, eticamente e politicamente impegnata e può ritornare alla terra e collaborare attivamente con chi la difende?

Osservare l'espansione agricola e la deforestazione nella regione chaqueña ci permette di compiere quel "giro lungo" caro all'antropologia che ci fa guardare all'altrove per ripensare la prossimità, per riflettere cioè sulle interconnessioni globali, sulla responsabilità sociale e ambientale e sul ruolo che l'antropologia può avere nel far circolare il sapere prodotto sui e nei territori contesi e difesi.

³¹ <http://hiddensoy.panda.org/>

Bibliografia

Agüero, J.L., Venencia, C.D., Tálamo, A., Salas Barboza, A.G.J., Díaz Paz, W.F., Sajama, J., Rodríguez, S., Seghezzo, L., 2019, *El fenómeno de las grandes transacciones de tierras en la región del Chaco de la provincia de Salta, Argentina*, in *Grandes transacciones de tierra en América Latina: sus efectos sociales y ambientales*, Buenos Aires, Fundapaz

Buliubasich, C., González, A., a cura, 2009, *Los pueblos indígenas de la Provincia de Salta. La posesión y el dominio de sus tierras, Departamento San Martín. Salta (Argentina)*, Centro Promocional de las investigaciones en Historia y Antropología (CEPIHA)

Cadenazzi, G., 2009, *La historia de la soja en Argentina. De los inicios al boom de los '90*, XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires

Campi, D., Moyano, D., Teruel, A., 2017, La región del azúcar: Tucumán, Salta y Jujuy (1850-1940), in Bandieri, S., Fernández, S., a cura, 2017, *La historia argentina en perspectiva regional y local. Nuevas miradas para viejos problemas*, Buenos Aires, Editorial Teseo, Tomo I, PP. 387-436

Combes, I., Villar, D., Lowrey, K., 2009, “Comparative Studies and the South American Gran Chaco”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol. 7 n.1., revista online: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol7/iss1/3>

Cordoba, L., Richard, N., Bossert, F., a cura, 2015, *Capitalismo en la selva: enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígena (1850-1950)*, San Pedro de Atacama, Ediciones del Desierto

Domínguez, D.I., De Estrada M., 2013, *Asesinatos y muertes de campesinos en la actualidad argentina: la violencia como dispositivo (des)territorializador*, Astrolabio

Estudios, informes y estadísticas de Pueblos Indígenas 2010. Ministerio de Producción y Trabajo, 2010

Fundación Vida Silvestre, 2021, *Ley 26.331 de Bosques Nativos. Fichas Provinciales y Nacional*, online: https://www.vidasilvestre.org.ar/sala_redaccion/?21800/Fichas-Ley-de-Bosques-Nativos

Gordillo, G., *En el Gran Chaco: antropologías e historias*, Buenos Aires, Prometeo 2006

Gudynas, E., 2015, *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender la Naturaleza*, Cochabamba (Bolivia), CEDIB

Instituto Nacional de Estadísticas y Censo - INDEC, 2015, Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010 Censo del Bicentenario, INDEC-UBA Sociales, 2015

Lagos, M., 1993, “Estructuración de los ingenios”, en *Jujuy en la historia* (tomo I), Universidad de Jujuy

Leake, A., a cura, 2008, *Los pueblos indígenas cazadores-recolectores del Chaco Salteño: población, economía y tierras*, Salta, Fundación Asociana, Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, Universidad Nacional de Salta

Leake, A., López., O.E., Leake, M.C., 2016, *La deforestación del Chaco Salteño 2004-2015*, Salta, Fundación Refugio

Lenton, D., 2010, «Política indigenista argentina: una construcción inconclusa», Anuario Antropológico [Online], v.35 n.1

Mançano Fernandes, B., 2012, “Disputas territoriales entre el campesinato y la agroindustria en Brasil”, Cuadernos del CENDES, vol. 29 n.81, Universidad Central de Venezuela

Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sustentable, 2018, Monitoreo de la superficie de bosque nativo de la Republica Argentina, https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/1.informe_monitoreo_2017_tomo_i1_3_0.pdf

Pengue, W., 2013, En carne viva. Deforestación y Desarrollo Insustentable en el Gran Chaco, Buenos Aires, Fronteras, A. 12 n.12

Propato, P., Mercatante, E., 2019, *El mercado mundial y nacional de semillas. La concentración de la producción semillero y sus efectos*, Instituto Nacional de Semillas, Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca - Argentina

Reboratti, C., 1996, “¿Pampeanización del NOA o la adaptación al ecosistema local?”, in Manzanal, M., a cura, *El desarrollo rural en el noroeste argentino*, Salta,

Proyecto Desarrollo Agroforestal en Comunidades Rurales del Noroeste Argentino, p. 161-169

Reboratti, C., 2010, “Un mar de soja: la nueva agricultura en Argentina y sus consecuencias”, *Revista de Geografía Norte Grande*, n.45, pp.63-76, Buenos Aires, Instituto de Geografía

Red Agroforestal Chaco Argentina (REDAF), 2012, *Monitoreo de Deforestación de los Bosques Nativos en la Región Chaqueña Argentina*

Scardozi, C., 2016, “Between Rights and Expropriation. A case study about land restitution process in semiarid region of Argentine Gran Chaco”, in *Problems and Progress in Land, Water and Resources Rights at the beginning of the third millennium*, Fiamingo C., a cura, Altravista Ed.

Scardozi, C., 2020, Esperienze e rappresentazioni indigene dell'alterità nel Gran Chaco argentino, *LARES-Quadrimestrale di Studi demotnoantropologici*, Vol. 3, 2020, pp. 517-535

Scardozi, C., 2021, *Como un ciego con lentes: miradas indigenas sobre evangelización, conocimiento y cultura material en el Gran Chaco*, in N. RICHARD – L. CORDOBA – Z. FRANCESCHI, *La misión de la máquina. Técnica, extractivismo y conversión en las tierras bajas sudamericanas*, Bologna, Bononia University Press, 2021

Seghezzo, L. et al. 2011, “Visiones discursos y prácticas durante el proceso de ordenamiento territorial de los bosques nativos de Salta”, in Cebrelli, A. and Arancibia, V., eds., *Luchas y transformaciones sociales en Salta*, Salta, Editorial Milor Talleres Gráficos, pp. 189-231

Seghezzo, L., Volante, J.N., Paruelo, J.M, et alii, 2011, Native Forests and Agriculture in Salta (Argentina): Conflicting Visions of Development, *The Journal of Environment & Development*, Vol. 20, No. 3, pp. 251-277

Svampa, M., 2019, *Las fronteras del neextractivismo en America Latina*, Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS)

Teruel, A.A., 2005, *Misiones, economía y sociedad en la frontera chaqueña del noroeste argentino en el siglo XIX*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes

Taussig, M., 2018, *Palma Africana*, Chicago, The University of Chicago Press

World Wildlife Fund -WWF, 2015, *Living Forest Report: Chapter 5 - Saving forests at risk*, online: <https://www.worldwildlife.org/publications/living-forests-report-chapter-5-saving-forests-at-risk>

Autori di questo numero

LINDA ARMANO Linda Armano is an anthropologist and a Marie Curie Fellow at Ca' Foscari University of Venice in the Department of Management, and at the University of British Columbia in the Faculty of Management. Her current investigation aims to develop multi-sited ethnographic research in the diamond mines in Northwest Territories of Canada and in an Italian jewellery store that sells Canadian diamonds in Italy. By joining a certification program signed by the Government of Northwest Territories, Canadian mines produce ethically certified diamonds. Thus, Armano aims to explore the cultural interpretations of the concept of “ethics” related to the Canadian diamonds given by different subjects (professional miners, indigenous people, members of the multinationals in Canada, as well as the jeweller and consumers in Italy) along the supply chain.

Some recent publications of Linda Armano are: “Quanto etica è l’eticità? Interpretazioni culturali lungo la filiera del diamante canadese” [How ethical is ethicality? Cultural interpretation along the canadian diamond supply chain] *Anuac* (2022). “Conceptions of Territories. Indigenous Land Management and Multinational Property in the Northwest Territories of Canada”, *Tab Edizioni*, Roma, (2022), (ISBN: 978-88-9295-457-1). “Deep Cultural Interpretation Model: a tool to deeply understand the Tourists Culture”, in Joppe M. and Edelheim J., *Teaching Tourism: Innovative, values-based learning experiences for transformative practices*, Elgar Guides, (2022). “Seller and Consumer Activists in the World of Canadian Diamonds: A Case of Italian Political Consumerism”, (co-authors Linda Armano, Annamma Joy), in Joy A. (ed.), *The Future of Luxury Brands*, De Gruyter, Berlin, (2022). “Encoding values and practices in ethical jewellery purchasing: A case history of Italian ethical luxury consumption” (2021) (co-authors Linda Armano, Annamma Joy), in Coste-Maniere, Miguel Ángel Gardetti (eds.) *Sustainable Luxury and Jewelry*, Springer Nature Singapore Pte Ltd. “Doing Well While Doing Good. How the Hybrid Business Model Promotes Sustainability in the Fashion Industry” (2020) (co-authors Linda Armano, Annamma Joy, Camilo Pena), in *Journal of Business Anthropology*. Recensione. Lorenzo D’Angelo, *Diamanti. Pratiche e stereotipi dell’estrazione mineraria in Sierra Leone*, Meltemi, Roma, 2019, [Review. Lorenzo D’Angelo, *Diamonds. Practices and stereotypes of mining extraction in Sierra Leone*], in *Antropologia Pubblica*, 5 (2), (2019).

LAURA BELLUCCI is a Phd Fellow in Social Sciences, Department of Political Sciences at University of Genoa. Graduated in Cultural Anthropology and Ethnology at University of Bologna, since 2015 She has been interested in social, cultural and political problems affecting India. She conducted ethnographic research in Vidarbha, Maharashtra, one of the regions most affected by the phenomenon of suicide of farmers who grow GMO cotton. She's now conducting research on recent farmers' protest in India, studying the political agency of farmers and how their militancy is imbued of religiosity and culturally declined. Since 2018 She has been teaching Anthropology in a Bachelor's degree course - AFAM - at Istituto Marangoni, Florence.

MICHELE F. FONTEFRANCESCO is a social anthropologist specialized in economic and business analysis. He read History and Italian Linguistics at the University of Eastern Piedmont (B.A., 2005, M.A. 2007), in Italy, and received a Ph.D. in Anthropology from the Durham University (2013), in the United Kingdoms. He is a research fellow at the University of Gastronomic Sciences, in Italy. His main research focuses on artisanship and local development, having carried out fieldwork in Southern Europe and Eastern Africa.
m.fontefrancesco@unisg.it

LIA GIANCRISTOFARO, dottore di ricerca (Università di Chieti) e docteur d'études approfondies (EHESS, Parigi) è professore associato in Materie Demo-Etno-Antropologiche presso l'Università di Chieti, dove dal 2006 insegna Antropologia Culturale. Nel 1980 ha incontrato gli studi folklorici ed etno-antropologici, e nel 1990 gli studi politici e giuridici, configurando così i suoi campi di ricerca: antropologia delle istituzioni politiche e giuridiche; *heritage studies*; etnologia dell'Europa; rielaborazione dell'approccio demologico italiano; antropologia del patrimonio letterario, delle attività espressive e delle "medicine tradizionali". Ha coordinato progetti di ricerca per il suo Ateneo e altri Enti, operando in Europa, Nordafrica, Canada e Argentina. È membro del Comitato Scientifico di riviste come "LARES" e "DADA". Dal 2000 dirige la "Rivista Abruzzese", rassegna di cultura fondata nel 1948. Ha fatto parte di due collegi di dottorato e del *Corso di Perfezionamento in Beni Culturali Antropologici*, Università Milano Bicocca. È stata *visiting professor* in Francia presso l'Institut d'Ethnologie Méditerranéenne, Européenne et Comparative dell'Université Aix-Marseille. È membro del direttivo della SIAA (Società Italiana di Antropologia Applicata) e del direttivo della SIMBDEA (Società Italiana per la Museografia DemoEtnoAntropologica). Ha contribuito a fondare il gruppo internazionale di ricerca sul patrimonio culturale nei conflitti armati con Università

Ca' Foscari, CNR, SIMBDEA, Emergency. Ha prodotto trenta volumi e circa duecento articoli scientifici; per divulgare la prospettiva antropologica, partecipa a trasmissioni televisive sui canali RAI e su emittenti straniere, cumulando in vent'anni oltre 600 attività di terza missione.

VIOLA LUCREZI GIULIANI (1992) è un'antropologa freelance, attualmente coinvolta in progetti di cooperazione internazionale allo sviluppo. Laureata nel 2018 in Antropologia e Linguaggi dell'Immagine presso l'Università degli Studi di Siena, ha svolto attività di ricerca in Italia e all'estero con un focus sul Medio Oriente e, nello specifico sulla Palestina. I suoi campi di ricerca spaziano dall'antropologia della performance ai movimenti post-rurali in Italia. Dal 2019 collabora con ONG e Agenzie di Cooperazione allo Sviluppo in progetti relativi alla salute mentale e all'empowerment di bambini e adolescenti attraverso le arti performative.

JORGE MALDONADO GARCÍA posee una sólida formación ciencias sociales y humanidades, su experiencia en trabajo de campo se centra en los saberes tradicionales; actores y factores que participan del Mundo rural. Sus estudios de antropología social en la Universidad Iberoamericana dan como publicaciones importantes la titulada “Los Rancheros que la Etnografía Olvidó: Un Fenómeno de Identidad Local y Organización Social en Huehuetlán el Chico, Puebla, México”. Su tesis doctoral en la Universidad de Guanajuato trata sobre un estudio comparativo de saberes tradicionales en sociedades rurales de México e Italia. Dando como fruto publicaciones sobre la importancia de los conocimientos locales en los sistemas agroecológicos de México e Italia. El profesor Jorge ha realizado estancias de investigación importantes como en el Centro de Estudios Rurales del Colegio de Michoacán, México y en el Depto de Ciencias Sociales, Políticas y Cognitivas de la Universidad de Siena.

Sus más recientes publicaciones son: García Vázquez, Arlene Iskra y Maldonado García, Jorge (2021). Saberes locales, capital territorial y transición agroecológica: implicaciones para el desarrollo sostenible de la región de Sierra de Lobos en León, Guanajuato y el Monte Amiata en la Toscana, Italia. En Gasca Zamora, José y Hoffmann Esteves, Hazel E. (Coordinadores). Colección: “Recuperación transformadora de los territorios con equidad y sostenibilidad” UNAM- AMECIDER, México. ISBN: UNAM 978-607-30-5331-0, ISBN AMECIDER 978-607-8632-17-6. <http://ru.iiec.unam.mx/id/eprint/5455>

Maldonado, J. (2021). Saberes tradicionales y transición agroecológica en la Mixteca Poblana. *Carta Económica Regional*, (128), 127 - 150. <https://doi.org/10.32870/cer.v0i128.7820>

Maldonado, J. (2020). Un Estudio Comparativo de Conocimientos Ecológicos Locales en Comunidades Rurales de México e Italia. En *Revista Avances de Investigación agropecuaria*. 24 (1): 61-80. ISSN 0188789-0. <https://agris.fao.org/agris-search/search.do?recordID=DJ2021020994>

ANTONIO LUIGI PALMISANO ha lavorato come ricercatore e docente presso numerose Università italiane e straniere (Berlin, Leuven, Addis Abeba, Göttingen, Roma, Torino, Trieste) e svolto pluriennali ricerche sul terreno in Europa, Africa dell'Est e Asia Centrale.

In Europa è stato incaricato dal 1990 al 1992 al progetto internazionale “Foundations of a New European Legal Order”, presso il Centre for the Study of the Foundations of Law, Katholieke Universiteit, Leuven. In Ethiopia, presso l'Università di Addis Ababa, si è occupato di ricercare sui processi politici di manipolazione delle reti sociali nei processi di soluzione dei conflitti, analizzando dal 1992 al 1997 il diritto consuetudinario tribale in relazione al diritto statale federale. In Afghanistan, in qualità di Senior Advisor for Judicial Reform, ha lavorato con la Judicial Reform Commission dal 2002 al 2004. Insieme a questa e altre istituzioni internazionali (Kabul University, Unicef, Who) ha diretto ricerche estensive sulle forme alternative di soluzione dei conflitti e sulla struttura e organizzazione della giustizia informale in Asia. Ha condotto infine *survey researches* sulla relazione fra diritto consuetudinario, diritto informale, e diritto statale in Ecuador, Paraguay, Guatemala, Argentina e Cuba, elaborando una analisi critica della relazione fra sistemi giuridici, ordine sociale e ordine dei mercati. Palmisano intende il *fieldwork* come stile di vita.

ENRICO PETRANGELI (Orvieto, 1959) è dottore di ricerca in Metodologia della ricerca demo-etno-antropologica ed ha svolto attività di ricerca e di docenza in varie facoltà delle università di Perugia e Roma. Tra il 2000 e il 2012 è stato segretario generale della “Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute”. È socio della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA) e dell'Associazione Nazionale Professionale Italiana di Antropologia (ANPIA).

Con specifico riguardo all'antropologia medica, a livello accademico si è interessato di santità taumaturgica nel medioevo. In ambito di cooperazione internazionale e aiuto allo sviluppo, soprattutto in America Latina, ha operato nei campi della salute globale, delle politiche di salute pubblica, del diritto alla salute, della riforma dei sistemi sanitari.

Attualmente sotto forma di ricerca azione collabora con organizzazioni del Terzo settore, con imprese sociali e con Enti locali per lo sviluppo di comunità occupandosi dell'incontro tra patrimoni territoriali e capitali sociali, delle forme della

partecipazione comunitaria, del co-design dei servizi sociali e dell'empowerment civico.

AMELIO PEZZETTA è insegnante di Scuola Media in quiescenza. Studioso di storia locale e tradizioni popolari dei Comuni della Valle dell'Aventino (Prov. di Chieti, Abruzzo). È particolarmente interessato alla trascrizione di vecchie tradizioni abbandonate al fine di non farle dimenticare e allo studio di quelle attuali ponendo un particolare accento agli effetti che si producono con la loro immissione in rete. Ha collaborato e collabora tuttora con importanti riviste del settore tra cui: *Aequa*, *L'Universo*, *Palaver*, *Rivista di Etnografia*, *Rivista Abruzzese e Valle del Sagittario*.

CHIARA SCARDOZZI è ricercatrice in Antropologia Culturale presso il Dipartimento di Storia Culture Civiltà dell'Università di Bologna; è membro della Missione Etnologica SudAmerica-Mercosur (Ministero degli affari Esteri) e della Società Italiana di Antropologia Applicata - SIAA.

Dal 2009 sviluppa la sua attività di ricerca prevalentemente nella regione del Gran Chaco Sudamericano (in particolare Argentina e Bolivia) su questioni legate alle rivendicazioni e restituzioni territoriali, ai conflitti socio-ambientali e ai processi di convivenza interetnica. Si avvale inoltre della fotografia quale ulteriore strumento di indagine, interpretazione e rappresentazione della realtà, cercando i punti di contatto tra etnografia e ricerca visuale.

Nel 2014 riceve il "Premio Francesca Cappelletto" per la migliore tesi di laurea magistrale nell'ambito dell'antropologia applicata allo spazio pubblico.

Tra le pubblicazioni più recenti, il saggio "Como un ciego con lentes. Miradas indígenas sobre evangelización, conocimiento y cultura material en el Gran Chaco", in Richard, N., Cordoba, L., Franceschi, Z., 2021, *La misión de la máquina: extractivismo y conversión en las tierras bajas sudamericanas*, (Bologna, Bononia University Press-BUP) e l'articolo "Esperienze e rappresentazioni indigene dell'alterità nel Gran Chaco argentino", 2020, *Rivista LARES*, n. 3, Firenze, Olschki, (in corso di pubblicazione). Insieme ad Alexandra Tomaselli, Marzia Rosti e Roberto Cammarata, è curatrice del volume *Challenges to indigenous political and socio-economic participation: natural resources, gender, education and intellectual property* (Eurac Books, 2017).

MARTA VILLA è assegnista di ricerca nel settore M-DEA/01 (Progetto Europeo ECOVINEGOALS) presso il Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale dell'Università degli Studi di Trento. Ha conseguito il Dottorato di Ricerca in Contemporary Anthropology nel 2013 presso l'Università degli Studi Milano-

Bicocca con una tesi in Antropologia alpina sui rituali di fertilità e l'appartenenza identitaria in Südtirol. Ha conseguito un secondo Dottorato di Ricerca in Contemporary History nel 2022 presso l'Università della Svizzera Italiana con una ricerca storico-antropologica e d'archivio sullo sviluppo del paesaggio agricolo del fondovalle dell'Adige (Piana rotaliana). Conduce dal 2010 ricerche in Antropologia alpina, dell'identità, delle pratiche riguardanti la memoria e il patrimonio immateriale, dell'alimentazione e del paesaggio. Collabora dal 2013 con l'Università degli Studi di Trento come relatrice di seminari di credito (Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale) e corsi di aggiornamento per docenti (Dipartimento di Scienze Cognitive). Docente a contratto dal 2017 di Antropologia Culturale per l'Insegnamento presso l'Università degli Studi di Trento e di Antropologia Culturale presso l'Università di Verona (Facoltà di Medicina e Chirurgia). Ha all'attivo cinque monografie, quattro curatele, più di quaranta capitoli o saggi in libri e cinquanta articoli su riviste scientifiche nazionali ed internazionali tra i quali si ricorda: Villa M., *L'interdetto. Saggi antropologici sul concetto di esclusione*, Aracne editore, Roma, 2021; Leggero R., Villa M. (Eds.), *Nutrire le città italiane attraverso le pianure e le montagne. Il contributo delle scienze umane attraverso un approccio applicativo*, Aracne, Roma, 2022; Villa M. (Eds.), *Un'idea disarmante. Trent'anni di Forumpace*, People edizioni, Milano 2021; Villa M. (Ed.), *Il mio Sessantotto. Uno sguardo antropologico su memorie, immagini e narrazioni*, Carocci, Roma, 2019; Di Bernardo G., Villa M. (Eds.), *Alimentazione e arte della cucina. L'esperienza del Trentino*, Laterza, Bari-Roma, 2019; Villa M., *Integrazione o interazione? Una proposta applicativa. La tragica scomparsa nelle Terre Alte trentine dell'imprenditrice e allevatrice etiopie Agitu Ideo Gudeta*, in «Antropologia pubblica», 7, 2021, pp. 193-202; Villa M., *Quel delizioso profumo di torta fatta in casa... Il metodo antropologico applicato a documenti d'archivio inediti e storie alimentari familiari*, in «Studi Trentini. Storia», a. 100, n. 1, 2021, pp. 25-42, Giancristofaro L., Villa M., *Ostie profanate e bambini uccisi: folklore religioso e consolidamento dei pregiudizi anti giudaici e antisemiti*, «Archivio di Etnografia», n. s., a. XV, n. 1-2, 2020, pp. 51-92.

DAURO MATTIA ZOCCHI (Merate, 1990) is a gastronome with expertise in the study of the dynamics underpinning the recognition, safeguarding and promotion of food heritage. In 2012, he obtained a Bachelor's degree in Business Administration and Management from the Università commerciale Luigi Bocconi. In 2017, he graduated "cum laude" from the University of Gastronomic Sciences in Pollenzo with a Master's degree course in Gestione e Promozione del Patrimonio Gastronomico e Turistico. In 2022, he obtained a PhD in Eco-gastronomy, Education and Society at the same university, with a thesis entitled "Safeguarding and Promoting Food Heritage: A critical appraisal of the revival and promotion of rural and indigenous

foods in Kenya”. For his PhD, he conducted transdisciplinary research in Kenya to explore the social and cultural dynamics underpinning the safeguarding and promotion of food heritage, focusing on forest beekeeping among the Ogiek communities of the Mau Forest. His main research interests are food geography, foodscouting and the promotion of food heritage in emerging countries. He has carried out several research projects in Africa (Kenya and Tanzania) and Latin America (Peru) with the aim of mapping and documenting local food heritage in the framework of the Ark of Taste project. Since 2020, he has been the scientific coordinator of the Ark of Taste project.