

## ANTROPOLOGIA DEL PATRIMONIO

*Collana diretta da*  
Alessandro Simonicca

Gallo F., Simonicca A. (a cura di), *Effimero. Il dispositivo espositivo tra arte e antropologia*, 2016

Bonetti R., Simonicca A. (a cura di), *Etnografia e processi di patrimonializzazione*, 2016

Aliberti F., Cozza F. (a cura di), *Mobilità culturale e spazi ospitali*, 2018

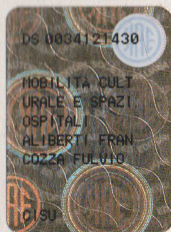
## MOBILITÀ CULTURALE E SPAZI OSPITALI

*A cura di*  
FRANCESCO **ALIBERTI** e FULVIO **COZZA**

*Saggio introduttivo di*  
ALESSANDRO **SIMONICCA**

CISU





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

Tutti i diritti sono riservati.

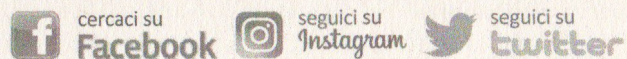
Questo volume non può essere riprodotto, archiviato o trasmesso, intero o in parte, in qualunque modo (digitale, elettronico, ottico, meccanico o registrato).

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

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

ISBN 978-88-7975-672-3

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



## Antropologia del Patrimonio

Collana diretta da Alessandro Simonicca

Comitato Scientifico:

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

COLLANA SOGGETTA A PEER REVIEW

## INDICE

Presentazione, F. Aliberti, F. Cozza ..... Pag. 9

ALESSANDRO SIMONICCA

Da *Easy Rider* al *Choraster*.

Sul rapporto fra mobilità culturale e spazio ..... » 11

1. Easy Rider ..... » 11

2. Posizionarsi nel campo ..... » 17

3. La ripresa della discussione ..... » 19

4. Campo e prospettive attuali ..... » 23

5. Ritorno all'estetico ..... » 31

6. I presenti saggi ..... » 35

Bibliografia ..... » 41

## PARTE PRIMA CONTESTI IN CONFLITTO

ELISA BELLATO

Vivere e lavorare nella Venezia travolta dal turismo.

Pratiche di resistenza di residenti e artigiani della gondola ..... » 49

1. Premessa: alterità veneziana ..... » 49

2. Essere 'veneziani' ..... » 50

3. Trasformazioni e perdite veneziane ..... » 57

4. Gondole alla deriva ..... » 59

Bibliografia ..... » 65

GIOVANNI CORDOVA

Gli itinerari transnazionali dei pensionati italiani in Tunisia ..... » 67

1. Introduzione ..... » 67

2. Categorizzazioni mobili ..... » 70

3. Esuli o predatori? ..... » 73

4. Viaggio tra esperienza e ricerca ..... » 77

5. Per una conclusione ..... » 81

Bibliografia ..... » 82

ROSA TOLLA

Le 'Estradas Reais', fra immagini e realtà:  
un progetto di patrimonio del Minas Gerais.

Il caso di São João del-Rei e Tiradentes ..... » 85

1. Introduzione ..... » 85



2. L'Estrada Real.....	Pag. 86
3. Percorsi culturali, rinascite economiche.....	» 90
4. Conclusione.....	» 101
<i>Bibliografia</i> .....	» 102

MARTA ROSSI

<b>La creazione del <i>warehouse vibe</i>. Cool ed economia culturale a Hackney Wick, Londra</b> .....	» 105
1. Introduzione: riappropriazioni della città in chiave economico-turistica.....	» 105
2. Hackney Wick, l'isola creativa.....	» 107
3. Gli imprenditori e la creazione del <i>warehouse vibe</i> .....	» 109
4. Visitatori ed <i>encounters</i> .....	» 112
5. Negoziazioni e movimenti dello spazio.....	» 116
6. Conclusioni e riflessioni: il ruolo dell'antropologo nei contesti di mutamento urbano.....	» 120
<i>Bibliografia</i> .....	» 122

## PARTE SECONDA ANALISI E MANAGEMENT DEL VALORE

ALBERTINA PRETTO

<b>Appartenenza e comunicazione come fattori di influenza nella percezione degli elementi del territorio</b> .....	» 127
1. Il paesaggio come parte del territorio.....	» 127
2. Una questione di punti di vista.....	» 130
3. Nota metodologica.....	» 132
4. Dimmi cosa vedi e ti dirò chi sei.....	» 134
5. Riflessioni conclusive.....	» 142
<i>Bibliografia</i> .....	» 143

LUCA CIURLEO

<b>Il turista come strumento per costruire – o preservare – l'identità. Il caso ossolano</b> .....	» 147
1. Il mondo globalizzato.....	» 147
2. I flussi di Appadurai.....	» 149
3. Oltre Appadurai: tra " <i>food-scape</i> " e " <i>tourist-scape</i> ".....	» 153
4. <i>Case study</i> : Bognanco e le cavagnette.....	» 157
5. Il costume femminile e il suo valore aggiunto in ambito "turistico".....	» 161
6. Conclusioni.....	» 163
<i>Bibliografia</i> .....	» 165

SAMUEL PIANA

<b>Rapporto tra turisti e riti di fede contadina: il caso Madonna della Colletta di Luzzogno</b> .....	Pag. 167
1. Introduzione.....	» 167
2. Storia ed economia della valle: brevi cenni.....	» 168
3. Il Santuario.....	» 170
4. L'evento folklorico.....	» 173
5. Intruso o ospite? Il dilemma del turista.....	» 179
6. Conclusioni.....	» 182
<i>Bibliografia</i> .....	» 183

MARIA GIULIA PEZZI

<b>Innovazione, identità territoriale e sviluppo turistico nelle aree interne marchigiane: apecchio e l'<i>Alogastronomia</i></b> .....	» 187
1. Introduzione.....	» 187
2. Le Aree Interne italiane: la marginalità come limite, la marginalità come risorsa.....	» 188
3. Il turismo nelle aree periferiche in teoria.....	» 191
4. Il turismo nelle aree interne in pratica.....	» 193
5. Apecchio e l' <i>Alogastronomia</i> : se l'innovazione diventa tradizione.....	» 198
6. Conclusioni.....	» 203
<i>Bibliografia</i> .....	» 204

MARIA CRISTINA PANTELLARO

<b><i>Entroterre</i>. Costruire itinerari turistici attraverso percorsi di comunità</b> .....	» 207
1. Il Progetto <i>Entroterre</i> .....	» 207
2. Le fasi della ricerca.....	» 211
<i>Bibliografia</i> .....	» 222
<i>Sitografia</i> .....	» 224

## PARTE TERZA POSIZIONAMENTI

FULVIO COZZA

<b>L'etnografo turista e l'etnografo da compagnia. Il posizionamento in un contesto turistico</b> .....	» 227
1. Introduzione.....	» 227
2. Serresi e Certosini.....	» 228
3. Il capitale bruniano.....	» 232
4. L'etnografo turista.....	» 237
5. L'etnografo da compagnia.....	» 241



6. Conclusioni .....	Pag. 243
<i>Bibliografia</i> .....	» 244
FRANCESCO ALIBERTI	
<b>Passeggiando lungo il Tevere. Il dialogo tra esperti come metodo</b> .....	» 247
1. Introduzione .....	» 249
2. Il dialogo come metodo .....	» 250
3. Al corteo della Storia .....	» 252
4. Le bancarelle .....	» 255
5. "Solo qui poteva succedere..." .....	» 259
6. Conclusioni .....	» 263
<i>Bibliografia</i> .....	» 265
ELISA AVELLINI	
<b>La produzione del sito nel progetto del fiume Tevere.</b>	
<b>Prove multidisciplinari per una ricerca in città</b> .....	» 265
1. Introduzione .....	» 265
2. I muraglioni .....	» 268
3. Due stagioni dell'architettura riflettono sul Tevere e i mura- glioni .....	» 270
4. Come pensare a un progetto multidisciplinare per il Tevere? ..	» 285
<i>Bibliografia</i> .....	» 288
CRISTIANO CROCI e DANIELE PARBUONO	
<b>Turismo e minoranze. Un primo rapporto di ricerca sugli ecomusei del Guizhou (Cina)</b> .....	» 291
1. Premesse .....	» 291
2. Dalla Nouvelle Muséologie al concetto di ecomuseo .....	» 292
3. Ecomusei in Cina .....	» 294
4. Ecomusei nel Guizhou. Il viaggio .....	» 297
5. Nazionalismo, etnicità e turismo. Le politiche di tutela del pa- trimonio cinese .....	» 306
6. Considerazioni .....	» 309
<i>Bibliografia</i> .....	» 311
<i>Biografie</i> .....	» 315

## PRESENTAZIONE

Gli articoli raccolti in questo volume costituiscono la rielaborazione degli interventi al dibattito svoltosi durante il IV Convegno Nazionale della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA), tenutosi nella città di Trento, tra il 19 e il 21 dicembre 2016. Il panel "Mobilità e Contesti di Accoglienza Turistica" intendeva usare la lente antropologica per comprendere in profondità le ripercussioni generate dalla velocizzazione degli spostamenti delle persone e degli immaginari sociali nonché dall'intreccio complesso che attualmente mette alla prova i legami fra le interpretazioni locali e i fenomeni globali.

Ascoltando gli interventi con cui i partecipanti al panel hanno risposto alla *call* del convegno, e scorrendo le pagine dei diversi contributi opportunamente ridiscussi e ricalibrati in seguito al confronto nato a Trento, appare evidente una direzione transdisciplinare che cerca la sua forza non tanto nella discussione di steccati epistemologici, quanto sull'intento di inserirsi profondamente nei momenti della quotidianità dei contesti d'accoglienza, posizionandosi là dove sorgono i 'problemi' stessi. L'attenzione viene quindi puntata sull'importanza che gli individui e le istituzioni assegnano alle retoriche del turismo (forse sarebbe meglio dire, dei "turismi") e al relativo corollario delle svariate ansie e aspirazioni che il fenomeno è capace di generare. Ne emerge un insieme denso di pratiche "fuori dall'ordinario", "autentiche", "identitarie", "in cerca", "in movimento", "in conflitto" che le prospettive etnografiche, partendo da un nocciolo di senso comune, riescono spesso a complessificare e denaturalizzare. In questa prospettiva, i saggi si soffermano su quanto la tradizionale vocazione dialogica dell'antropologia possa essere un fecondo strumento nella risoluzione e negoziazione dei conflitti. Il volume si inserisce, quindi, in una rilettura antropologica dei turismi in termini di accoglienza e ospitalità, cercando di osservare soprattutto quali relazioni sociali (e quindi quali conflitti e quali economie) vengano a costruirsi negli spazi deputati a ospitare soggetti mobili e/o temporanei. La mobilità culturale viene, qui, intesa nel suo senso più ampio, ossia quale movimento di persone



## LETNOGRAFO TURISTA E LETNOGRAFO DA COMPAGNIA. IL POSIZIONAMENTO IN UN CONTESTO TURISTICO

*Fulvio Cozza*

### 1. Introduzione

Nel cuore delle Serre calabresi, a pochi passi dal centro abitato di Serra San Bruno (VV), sorge una Certosa che ospita al suo interno un gruppo di monaci Certosini. Questa comunità monastica di ristrettissima clausura si caratterizza per l'adozione di una regola che presuppone la vita 'nel deserto' cioè un isolamento quasi completo dalla propria famiglia e il 'mondo esterno', la rinuncia ai mezzi di comunicazione come la televisione, la radio, il telefono e i giornali, oltre che l'adesione ad un regime di solitudine dentro la cella monastica interrotto solo dalle funzioni religiose in comune all'interno della chiesa del monastero. La vita all'interno della cella si caratterizzerebbe per un ritmo scandito dai tempi dedicati alla preghiera, allo studio e ad alcune attività lavorative come il giardinaggio e la falegnameria. L'Ordine Certosino presuppone una serie di principi inerenti all'aspetto esteriore e all'alimentazione cosicché la carne è vietata (il pesce è permesso), mentre è prevista una giornata di digiuno a pane e acqua una volta a settimana, generalmente il venerdì.

L'individuazione dei Certosini come risorsa turistica ha gravemente influito sul contesto serrese, andando a influenzare un quadro di relazioni attivo fin dalla fondazione del monastero ad opera di Bruno di Colonia nel 1091. Il risultato di questo processo è stato un deciso arretramento della comunità monastica all'interno del monastero con il sorgere di una serie di conflitti inerenti alle diverse e contrastanti proposte di accesso e valorizzazione turistica.

È questo il contesto nel quale ha preso piede la mia etnografia,<sup>1</sup> e tutto ciò non ha potuto che condizionare ed indirizzare gli esiti della ricerca (Bourdieu, 2003).

<sup>1</sup> Durante la mia ricerca sul campo ho vissuto in un appartamento situato nel centro abitato di Serra San Bruno così da poter condurre diverse interviste e osservazioni in paese. Ho seguito e partecipato alle attività di una associazione per la promozione



In questo articolo tenterò di illustrare l'evoluzione di questo processo di valorizzazione turistica individuandone i presupposti in un quadro storico di interconnessioni (Wolf, 2010) che dovrebbe anche fornire gli spunti per comprendere le peculiarità del contesto serrese e la nervatura delle aspettative ancora in atto.

Passerò, poi, ad analizzare il mio percorso di ricerca tentando di focalizzare due aspetti problematici indissolubilmente connessi alle caratteristiche del contesto studiato: la controversa similitudine tra turista ed etnografo e la spinosa gestione del 'sapere' prodotto durante e dopo la ricerca. I due temi sono strettamente connessi alla presenza del ricercatore e al suo posizionamento.

Proprio per questo motivo gli accenni autobiografici a seguire rifletteranno il tentativo di dimostrare come la costruzione delle diverse relazioni in rapporto alla situazione del campo contribuiscano a indirizzare la ricerca in una determinata prospettiva (Bourdieu, 2003, 1986; Okely, 1992). Il carattere esperienziale della ricerca etnografica è riflesso dalla preoccupazione costante circa le relazioni e i vincoli che la pratica contribuisce a creare, modificare, secretare, influenzare, precludere o addirittura distruggere. E dunque la riflessione tra contesto, etnografo e descrizione permettono di approfondire il quadro delle ansie e delle aspirazioni che animano il terreno.

## 2. Serresi e Certosini

La storia dei rapporti tra serresi e Certosini è una storia di lunga durata fatta di relazioni, conflitti e reciprocità che hanno origine nel

culturale e turistica di Serra e ho partecipato a molteplici cerimonie religiose, compresa quelle in occasione della festa di San Bruno. Per quanto riguarda la Certosa ho invece ottenuto il permesso del priore dei Certosini di poter accedere all'interno della zona della clausura, visitarne gli ambienti, assistere alla celebrazione monastica dei vesperi e svolgere diverse interviste sia col priore che con fra Gaetano. Bisogna però sottolineare che, non avendo acceduto al monastero in qualità di novizio, le mie visite all'interno della Certosa si sono svolte sempre sotto la guida di fra Gaetano e con una presenza ben poco autonoma e partecipativa alle prassi monastiche al contrario di una recente etnografia svolta in un contesto claustrale femminile (Sbardella, 2015). Per una serie di ragioni di riservatezza ho adottato una onomastica fittizia per tutti i miei interlocutori sia dentro che fuori al monastero. Per il medesimo motivo in alcuni casi ho volutamente adoperato dei riferimenti vaghi pur sforzandomi di fornire la maggior parte delle informazioni utili alla comprensione del contesto.

1091 con l'arrivo nelle Serre del fondatore dell'ordine certosino San Bruno di Colonia e continua per tutto il Medioevo con alcune parentesi cistercensi (Ceravolo, 2012). Dal Cinquecento in poi, con il ritorno dei Certosini, Serra si arricchisce dell'ufficializzazione del culto di San Bruno in occasione del ritrovamento delle sue ossa nell'odierno santuario di Santa Maria che diventa meta del pellegrinaggio di guarigione demoniaca dei cosiddetti *spirdati*.<sup>2</sup> I Certosini sfruttano il loro immenso patrimonio fondiario frutto delle varie donazioni medievali alimentando un circuito di redistribuzione di risorse primarie ai serresi più bisognosi, come testimonia l'esistenza della cosiddetta *chiesa di la paneda* cioè la chiesa della distribuzione del pane; oltre ad una serie di importantissime committenze, dentro e fuori il monastero, che fanno giungere artisti ed artigiani di fama internazionale (Ferraro, 2012). I serresi riescono a sfruttare questi scambi culturali arricchendosi delle conoscenze che utilizzano per far nascere il mito della *maistranza di la Serra* cioè la maistranza serrese rinomata a livello regionale per gli artigiani del legno, del marmo e del metallo.

Questo contesto piuttosto vivace subisce una tremenda crisi in seguito al grande terremoto calabrese del 1783 che mette in ginocchio l'intera regione, rade al suolo la cittadina di Serra e distrugge quasi completamente il monastero che cade in rovina e viene abbandonato dai monaci.

Seguono quasi cento anni durante i quali si verificano diversi vani tentativi di riportare i monaci a Serra. Nel 1852, in occasione della visita del Re Ferdinando II, nella Chiesa Matrice di Serra è esposta la statua

<sup>2</sup> La guarigione degli *spirdati*, cioè dalla possessione degli spiriti demoniaci (*spirdi*), ha con il culto di San Bruno una lunghissima storia attestata già nel Cinquecento insieme alla santificazione del fondatore dell'ordine certosino. La maggior parte dei rituali di guarigione si verificava nel laghetto dove si dice che il santo usasse immergersi per combattere le tentazioni del maligno, proprio nel giorno di Pentecoste cioè in occasione della celebrazione del ritrovamento della tomba e delle ossa di Bruno a pochi metri dal laghetto. I racconti di guarigione degli *spirdati* sono un *topos* piuttosto diffuso tra le persone più anziane di Serra e riferiscono spesso dell'esistenza di una serie di operatori specializzati esterni al mondo ufficiale della Certosa anche se, specialmente nelle fasi più antiche, la presenza dei monaci non era esclusa. Negli anni Sessanta Ernesto de Martino (1980) si occupò di questo rituale di guarigione rilevando un'inversione di tendenza delle istituzioni ecclesiastiche intente a favorire una spiegazione psicopatologica e dunque 'naturale' del fenomeno. Ad ogni modo gli *spirdati* a Serra restano un tema caldo e non sono pochi i racconti più o meno pubblici di 'moderne' manifestazioni del fenomeno (Tassone, 2013). Per un minuzioso quadro storico si veda Ceravolo, 1999.



di San Bruno con uno striscione di supplica "Maestà, Vi raccomando il mio povero convento!" (Letizia, 1985, p. 167). Contemporaneamente sia il clero che il municipio presentano al sovrano una petizione affinché si riportino i Certosini a Serra che tornano finalmente nel 1856.

La cronaca redatta dal clero secolare serrese fornisce una descrizione vivida dell'entusiasmo di quella giornata:

"Si videro giungere qui tre Venerandi Padri, cioè, Padre Nabatino, Priore; Padre Girolamo, Vicario; Padre Gallucci Sacrista, uomini di santa vita – all'annuncio del loro arrivo, il Clero e tutta la città furono in festa – per le vie si sono fatti sontuosi e grandi apparecchi. Sacerdoti e cittadini distinti, in vitture andiedero per incontrarli fino a Vallelunga, mentre una turba di gente correa per la med.a strada, ed altre carovane li attendevano osservando, dall'alto de' monti. Il Campanone dava segno dell'arrivo, ed il popolo tutto fu nella piazza, movendo come onde di mare, per poterli vedere [...] giunti alla Chiesa di S. Rocco, furono accompagnati dalla Musica del paese fra lo sparo di mortaretti e il suono di campane, mentre uomini e donne, piangendo per tenerezza, gettavano fiori e compette – Le finestre e le mura delle abitazioni erano parate con ornamenti e coperte" (Letizia, 1985, p. 67-168).

Con la ricostruzione di fine Ottocento e l'inaugurazione della nuova Certosa di Santo Stefano del Bosco, su una parte dei ruderi della vecchia, si entrò nella fase storica durante la quale i maschi anziani serresi hanno vissuto il contatto con la comunità monastica come un fattore pressoché quotidiano e caratterizzato da un grado di intimità e vicinanza piuttosto spiccato.

In questo quadro la descrizione della distribuzione di doni ai bambini fuori dal portone della Certosa, consistenti perlopiù in razioni di formaggio e uova, oppure le scorriere di monelli nel frutteto all'interno della clausura sotto gli occhi dei monaci "che facevano finta di non vedere", rappresentano uno degli aneddoti più diffusi di una intera generazione di maschi anziani serresi che descrivono il rapporto tra monaci e bambini "come un rapporto tra nonno e nipoti".

A questo sistema di relazioni va aggiunta una serie di rapporti di vicinato, conoscenza, fiducia e intimità che un gruppo piuttosto nutrito di serresi intrattengono con alcuni monaci della Certosa ovvero donazioni che alcune famiglie serresi, spesso quelle più facoltose, fanno alla Certosa o ai Certosini oppure la presenza di alcune tipologie di transazioni commerciali più o meno formali legate in parte ad una economia

rurale (risorse fondiari, bestiame, foraggio, generi alimentari), in parte ad un sistema di donazioni spontanee in cambio di particolari uffici religiosi e rituali (benedizioni per gli infanti, richieste di guarigione, preghiere per i defunti). Si tratta di contatti e relazioni che non sono del tutto scomparsi anche se ne è sensibilmente diminuito il grado di intimità e la diffusione che adesso si concentra quasi esclusivamente nelle ricorrenze festive e contempla un circuito di persone molto più esclusivo.

Alberto, circa 45 anni, mi racconta:

"Come sai, non si può entrare dentro, no? Già questo qua è un grosso limite per il serrese che scalpita davanti alla porta della Certosa. Vorrebbe entrarci ma non è possibile più da anni per una serie di motivi. Nonostante questo c'è un forte legame, come sempre. Il serrese è veramente, forse come nessun altro posto della Calabria, è legato a... alla Certosa e ai Certosini, anche se ti ripeto, fino a qualche anno fa si potevano fare le visite, dove tu bussavi alla porta della Certosa e chiedevi un pezzo di formaggio, perché loro allevavano le mucche, e ti veniva offerto il formaggio e questo era un modo, sai, per dire: "questa viene dalla Certosa", quindi qualsiasi cosa provenisse dalla Certosa era comunque... anche di dialogo diciamo".

Bisogna inoltre registrare la chiusura graduale alla popolazione locale della possibilità di frequentare la messa insieme ai Certosini all'interno della Certosa da una cadenza domenicale a due sole occasioni annuali, la messa di Pasqua e quella di Natale.

Carlo, circa 85 anni, mi racconta:

"Domenica c'era la possibilità [di assistere alla messa in Certosa]. Anzi, c'era un afflusso enorme di fedeli che volevano ascoltare la messa. [...] Tutti quanti andavamo. All'entrata c'era una scala, salivamo sopra, c'era un soppalco, da dove si assisteva alla messa che era sotto, sull'altare e vedevamo loro [i monaci] che cantavano, che venivano, ognuno aveva il suo posto [...] si assisteva alla funzione, ai loro canti [...] era affollata, eravamo parecchi ad assistere alla funzione".

A proposito delle due uniche messe rimaste aperte ai serresi, fra Gaetano, monaco certosino vicario, mi conferma che "sono due giorni molto ricchi di comunicazione [...] questa è una tradizione antichissima che non è stata tolta [...] anche se la Certosa ha una tendenza a ritirarsi sempre più nel deserto questa non l'abbiamo tolta".



### 3. Il capitale bruniano

Osservando la storia dei rapporti tra serresi e Certosini appare piuttosto evidente l'emergere di una struttura di senso di lunga durata che ha sempre fatto della presenza monastica uno dei fattori propulsivi dell'economia simbolica e materiale del contesto serrese.

In tale prospettiva il modello della maestranza serrese che gode delle commissioni e del blasone della Certosa combacia quasi perfettamente con il modello dei Certosini come risorsa turistica capace di rilanciare Serra San Bruno. E dunque l'avvento del turismo a Serra San Bruno non dovrebbe più esser visto come un processo calato dall'alto che ha coinvolto passivamente gli *stakeholders* del turismo locali, bensì come un processo fatto di interconnessioni e reinterpretazioni locali (Wolf, 2010) cioè la selezione e (ri)produzione di una forma di località che ha individuato in una risorsa caratteristica il maggior perno sul quale impostare le proprie mosse e guadagnare un migliore posizionamento per l'accesso ai frutti dallo sviluppo turistico, veri o presunti che siano.

Ho chiamato questa risorsa "capitale bruniano" intendendo con questo termine l'insieme delle rappresentazioni, delle pratiche e degli oggetti connessi alla figura di San Bruno, della Certosa e dei Certosini.<sup>3</sup>

Ciò che è importante sottolineare è che le modalità di classificazione del capitale bruniano, cioè le forme caratteristiche che tale risorsa può assumere nel tempo e nello spazio, possono variare a seconda della prospettiva contestuale degli attori in campo e in relazione al loro posizionamento, alla loro influenza, alla distribuzione delle altre risorse e al relativo sistema di alleanze.

Cercherò di descrivere velocemente alcune delle forme caratteristiche del capitale bruniano connesso alla questione dello sviluppo turistico.

Non senza sacrificare una parte delle espressioni peculiari dei diversi soggetti è possibile individuare due classificazioni concorrenziali del

<sup>3</sup> Per la definizione di capitale bruniano ho naturalmente tratto ispirazione dalla definizione di capitale forgiata da Pierre Bourdieu. Il sociologo francese utilizza questo termine per indicare ogni tipo di risorsa posta al centro di un campo sociale, cioè una rete di relazioni e di posizioni in diretta competizione per accaparrarsi i profitti della risorsa. Mi è sembrato particolarmente fruttuoso utilizzare alcune caratteristiche di questo modello specialmente per via della tendenza a concepire il capitale come una risorsa polimorfa e costantemente (ri)definita dal contestuale gioco delle parti. Tra i tanti testi si veda soprattutto Bourdieu, 2012, 2005, 1979.

capitale bruniano: da un lato il capitale bruniano come motore propulsivo dell'economia simbolica e materiale locale, dall'altro lato il capitale bruniano come eredità attraverso la quale raggiungere esclusivamente il contatto con Dio. Se nel primo caso è possibile inserire le pratiche e le rappresentazioni di un gruppo cospicuo di diversi attori sociali che contempla i cosiddetti fedeli comuni, gli appartenenti alle tre diverse congreghe religiose serresi, i vari attori del politico, gli *stakeholders* del turismo e gli stessi turisti, nel secondo caso è invece molto più semplice inserire le pratiche e le rappresentazioni dei monaci Certosini.

Per quanto riguarda il capitale bruniano come preziosa risorsa serrese, l'esempio più aderente alla storia di lunga durata risulta quello legato alle particolari modalità di relazionarsi con i resti di San Bruno custoditi per tutto l'anno all'interno della chiesa della Certosa. Il busto reliquario del Santo è affidato alle cure della comunità serrese per pochi giorni esclusivamente in occasione delle due occasioni rituali legate alla festa del 6 ottobre *dies natalis* del Santo e della festa di Pentecoste.

Il momento dello scambio tra comunità monastica e popolazione locale è incorniciato da una complessa macchina rituale processionale che si caratterizza per una scrosciante pioggia di confetti lanciata verso la statua da un pubblico di fedeli costituito perlopiù da donne e bambini.<sup>4</sup>

Specialmente per quanto riguarda le processioni in costume congregale le *performances* sottintendono una grammatica della prodezza quasi sempre maschile, della messa in mostra e della vicinanza a San Bruno che si caratterizza per uno spiccato antagonismo tra le tre diverse congreghe religiose serresi.<sup>5</sup> I confratelli in abito delle diverse con-

<sup>4</sup> I bambini, sgattaiolando sotto la "varia" processionale e tra le gambe dei portatori della statua si disputano i confetti che cadono a terra dopo che sono stati lanciati sul busto reliquario, gareggiando tra chi riesce a raccoglierne di più. Nonostante la pericolosità e la concitazione di queste sfide, gli adulti non fanno nulla per impedire che si verifichino, al contrario in alcuni casi sono gli stessi adulti ad incitare i bambini anche perché molto spesso i confetti raccolti vengono ridistribuiti sulla base delle relazioni amicali e parentali.

<sup>5</sup> A Serra San Bruno esistono tre congreghe religiose di mutuo soccorso afferenti alle rispettive chiese: l'Arciconfraternita dell'Addolorata, l'Arciconfraternita dell'Assunta di Terravecchia e la Confraternita dell'Assunta di Spinetto. Si caratterizzano tutte per l'adozione di una serie di strumenti e pratiche deliberatamente ispirate agli assunti Certosini. Le congreghe serresi si occupano della gestione di un numero cospicuo di cerimonie religiose tra cui la maggiore è forse quella di fornire un servizio funebre ai rispettivi confratelli e consorelle mediante il pagamento annuale di una quota non troppo esosa. Particolare rilievo assume la recita domenicale della cosiddetta *curunedda*, cioè



greghe spesso lottano per prolungare il tempo di contatto e vicinanza al busto reliquario e dunque il diritto di portarlo nei tratti più nobili della processione, che coincidono con il passaggio delle ossa di San Bruno dai monaci alla custodia di tutta la comunità serrese.

Dario, circa trent'anni e molto attivo all'interno della sua congrega di appartenenza, mi spiega:

“È quello [il passaggio delle ossa di San Bruno] che nel corso degli anni è stato motivo di risse, risse sfociate anche in coltellate, una devozione che spesso, quella di San Bruno, sfocia nel fanatismo. Per quanto riguarda il portare la statua. [...] qui a Serra siamo molto... ci teniamo molto a questa distinzione... nella processione ci sono dei tratti nobili, due di questi sono ovviamente l'entrata e l'uscita del Santo o della Madonna”.

Anche le modalità di classificazione del capitale bruniano da parte dei fedeli comuni<sup>6</sup> seguono la medesima prospettiva che fa di San Bruno una figura di esorcista taumaturgo profondamente legata al destino di Serra.

La signora Maria, quasi 95 anni, mi ricorda alcuni interventi salvifici:

“San Bruno in tiempu di guerra 'ndi sarvau, lu dicia puru 'ntra lu libbru. Piazzaru li cannoni, avianu piazzatu li cannoni li tedeschi e la Serra venìa distrutta [...] 'ndi ammazzavanu a tutti, per mezzo di San Bruno, 'ndi ficia lu miraculu e vinna l'armistizio. [...] Pui, c'era nu periodo, chistu io lu sacciu, lu dicia la nonna mia, chi curria nu morbu, un'infezione e la gente murianu pari pari [...] allura cacciari a San Bruno e lu giraru 'ntra lu paisi [e così la popolazione fu salvata].”<sup>7</sup>

il rosario cantato dagli appartenenti alla congrega, che si caratterizza per l'adozione di una serie di fasi rituali che ricalcano le celebrazioni monastiche certosine accentuandone parossisticamente tutti gli aspetti legati alla *performance* canora e prossemica. La congrega dell'Addolorata è nota in paese per essere la confraternita di riferimento delle maestranze artigianali serresi con una supremazia in termini di prestigio e riconoscimento. Sono diverse le cerimonie che riservano agli *adduluratori* un ruolo egemonico che viene spesso contestato dagli avversari *assuntari* di Terravecchia e di Spinetto, specialmente per quanto riguarda la processione di San Bruno.

<sup>6</sup> Con questa terminologia piuttosto ampia mi riferisco ad una grande varietà di rappresentazioni e pratiche in relazione al capitale bruniano. Si tratta di un insieme vasto di soggettività che tuttavia sono accomunate dal riferimento alla figura di San Bruno come un fattore che caratterizza profondamente la loro prassi religiosa e il loro essere serresi pur senza appartenere alla cerchia delle persone attive nei fatti congregali o nelle questioni legate allo sviluppo turistico.

<sup>7</sup> “San Bruno in tempo di guerra ci ha salvato. Lo dicono pure in un libro. Avevano piazzato i cannoni, i tedeschi avevano piazzati i cannoni e Serra stava per essere distrutta

Per quanto riguarda i turisti<sup>8</sup> la ricerca del contatto con il capitale bruniano si fonda su rappresentazioni e pratiche turistiche molto più generiche, cioè tipiche di quella fase storica a cavallo tra gli anni Settanta e gli Ottanta durante la quale si è verificato un salto di qualità (Boissevain, 1996) nella produzione di attrattive ed esperienze ‘fuori dall'ordinario’ (Urry, Larsen, 2011; Smith, 1989; MacCannell, 1976).

Mi riferisco ad una particolare tendenza a relazionarsi con la vita claustrale come ad una esperienza totalmente fuori dalla quotidianità, “io non ci riuscirei mai”, “vivono come nel medioevo”, ma allo stesso tempo caratterizzata da quell'interesse per l'‘autenticità’ e per la ‘naturalità’ che nel senso comune non caratterizzerebbero più la vita quotidiana, specialmente quella in città: “Qui davvero è possibile trovare la pace, in questo silenzio. Nel verde. Beati loro!”.

A Serra San Bruno i monaci hanno, probabilmente loro malgrado, incarnato l'incontro con una “straordinaria forma di vita”, “fuori dal mondo” per via dell'assenza di mezzi di comunicazione come il telefono, la televisione o la radio. Inoltre, il regime piuttosto rigido di quella sorte di “isolamento nel deserto” rivolto unicamente al contatto con Dio non fa che incrementare la curiosità per il ‘fuori dall'ordinario’, già alimentata da inchieste giornalistiche e ricostruzioni romanzesche circa le celebrità che sarebbero vissute o passate dal monastero, tra le quali spiccano senza dubbio le storie del pilota che sganciò la bomba su Hiroshima oppure del celebre fisico Ettore Majorana (Tassone, 2013; Gambino, 2001; Sciascia, 1975).

e tutti stavamo per morire. Poi per mezzo di San Bruno che ci fece il miracolo venne l'armistizio. Poi ci fu un periodo, questo lo so perché lo diceva la nonna mia, che girava un morbo, un'infezione e la gente moriva. Allora decisero di far uscire San Bruno in processione e lo fecero girare per tutto il paese e così la popolazione venne salvata”.

<sup>8</sup> Mi riferisco a quel flusso di persone, quasi sempre famiglie o comitive di amici, che giungono a Serra nella speranza di poter visitare la Certosa e gli ambienti dove vivono i Certosini. Le provenienze sono piuttosto varie anche se la stragrande maggioranza delle persone giunge dalle grandi città del nord o da diverse località del meridione d'Italia. Oltre all'interesse per i Certosini due ulteriori aspetti caratterizzano questi gruppi turistici ovvero la conoscenza della leggenda metropolitana secondo la quale nella Certosa sarebbe vissuto uno dei piloti che sganciò la bomba su Hiroshima e l'inconsapevolezza del fatto che la Certosa non può essere visitata. È chiaro che sotto questa denominazione di turisti non è possibile inserire tutte quelle persone che giungono a Serra in pellegrinaggio e che quasi sempre fanno da sole in autonomia e consapevolezza di tutta una serie di regole formali ed informali, molto spesso piccolissimi gruppi guidati da una persona anziana.



Mi sono soffermato sulle classificazioni del capitale bruniano formulate da quelli che potremmo definire *outsiders* del monastero per dimostrare quanto differiscano da quella che invece ho tentato di ricostruire attraverso il dialogo e le visite all'interno delle mura della Certosa di Serra San Bruno.

Ciò che sembra caratterizzare le rappresentazioni dei monaci Certosini è questa tendenza a valorizzare come importanti e significativi solo quelle caratteristiche del capitale bruniano utili per entrare in comunicazione con Dio. In questo quadro gli aspetti legati alle sue virtù esorcistiche e taumaturgiche, gli aspetti connessi alla sua storia di fondatore di Serra, la lunga storia di interventi prodigiosi e miracolistici nonché l'importanza dell'ostentazione del busto reliquario di San Bruno sembrano passare in secondo piano.

Il Priore della Certosa di Serra mi spiega questa differenza di visioni esprimendosi con una battuta: *“mi sto convertendo adesso a San Bruno [...] io non ho tanta devozione per San Bruno come hanno i serresi. Adesso però sono serrese [...] mi devo adeguare!”*, tuttavia col tono molto serio mi ha spiegato che nutre un grande rispetto per la devozione dei serresi nei confronti di San Bruno.

Anche fra Gaetano si sofferma sull'affetto dei locali:

*“San Bruno è diventato santo più per merito dei serresi che non per merito dei Certosini [...] Per noi San Bruno è il fondatore del nostro ordine. Quindi tutto ciò che ci interessa della sua vita e della sua permanenza qui è ciò che poi ha fatto costruire il nostro stile di vita [...] i suoi insegnamenti sulla separazione dal mondo, la solitudine, la preghiera [...] San Bruno maestro di vita monastica [...] l'aspetto di San Bruno taumaturgo invece ci è un po' lontano [...] non è oggetto di nostra analisi [...] La semplicità più assoluta [...] il non apparire [...] noi dobbiamo guardare a lui, cioè al suo esempio di vita, per trarre notizie e indicazioni sul nostro stile di vita [...] Questa immagine di San Bruno taumaturgo e la questione degli spiridati [...] Noi siamo talmente distanti che addirittura non conosciamo bene [...] la nostra distanza non deve essere letta come una valutazione negativa”*.

La diversità delle classificazioni del capitale bruniano tra Certosini ed *outsiders* è evidente anche nei rari momenti di incontro che Fra Gaetano non ha esitato a descrivere come motivo di imbarazzo, sia durante le messe di Natale e di Pasqua, sia durante la caratteristica passeggiata del lunedì nelle foreste intorno al monastero. Tali incontri sono infatti spesso contraddistinti o da un atteggiamento di curiosità poco rispettosa o da

estrema reverenza devozionale che mal si adatta con lo spirito di umiltà e discrezione che contraddistingue la vocazione dei monaci Certosini.<sup>9</sup>

Fra Gaetano:

*“Molti baciano la mano [...] Per noi è veramente imbarazzante questa cosa, perché non siamo di Serra, non siamo partecipi di questa evoluzione, poi io... non è che da bambino ero qui [...] sentirsi baciare la mano da tanta gente molto più rispettabile di me, persone più anziane, signore addirittura, ci imbarazza”*.<sup>10</sup>

#### 4. L'etnografo turista

La sensazione di imbarazzo descritta da Fra Gaetano non è solo un aspetto della differenza emotiva nei confronti del fenomeno religioso. A colpirmi è soprattutto la descrizione di una sorta di incursione praticata dai turisti nello spazio intimo della pratica religiosa immersa in un'atmosfera di silenziosa solitudine. Tale questione solleva direttamente il mio posizionamento in qualità di studioso e invita a riflettere sulle ragioni della mia complicata manovra di avvicinamento alla comunità monastica.

L'idea che stava all'origine della mia ricerca a Serra San Bruno si caratterizzava per un dichiarato interesse per la forma di vita certosina. Era nelle mie intenzioni realizzare un'etnografia di una comunità monastica di ristrettissima clausura sulla scia del celebre documentario di Philip Gröning (2005) girato nella Grande Certosa francese o in quello realizzato da Romeo (2005) per la Rai nella Certosa di Serra San Bruno. Appena

<sup>9</sup> Mi è spesso capitato di trascorrere diverse ore davanti al portone della Certosa e un pomeriggio mi è capitato di assistere ad una scena abbastanza emblematica scaturita dall'uscita inaspettata del priore della Certosa per questioni inerenti alla manutenzione delle strutture monastiche. Alla vista del Priore una ragazza ha urlato: *“un monaco! Un monaco! Che colpo di fortuna! Un segno di Dio!”* e immediatamente si è radunata una folla di gente che armata di *smartphones* e fotocamera ha cominciato a scattare diverse foto sia singole che in gruppo. Nessuno dei presenti ha chiesto una benedizione o una preghiera al Priore.

<sup>10</sup> Il bacio della mano è una vecchia usanza che contraddistingue gran parte dell'area mediterranea. Nel meridione italiano fa riferimento alla prassi del rispetto nei confronti dei genitori, dei padrini, dei prelati e di tutte quelle relazioni nelle quali nella scala gerarchica chi bacia la mano si colloca più in basso e alle dirette dipendenze di chi si fa baciare la mano. Per quanto riguarda il contesto serrese questo istituto poggia le basi sulla concezione dei Certosini come figli diretti di *“padre San Bruno”*.



giunto nella cittadina calabrese cercai un modo per entrare in contatto con il Priore dei monaci ma ben presto mi accorsi che i tempi di attesa sarebbero stati assai lunghi e l'accesso molto più difficoltoso di quanto non avessi previsto. Ebbi una serie di colloqui con una persona incaricata di gestire i contatti tra Certosa e 'mondo esterno' al centro dei quali furono trattate tutte le precauzioni che avrei dovuto adottare all'interno della Certosa. Dopo un lungo periodo di attesa ebbi la possibilità di incontrare fra Gaetano nella foresteria della Certosa, un luogo significativamente liminale consistente in un piccolo appartamento che fa da anticamera tra lo spazio della clausura vera e propria e il 'mondo esterno'.

Fatta la conoscenza di fra Gaetano e spiegate le ragioni della mia visita cominciai l'intervista e chiesi del rapporto tra la comunità monastica e il mondo esterno. Immediatamente fra Gaetano mi riferì delle particolari problematiche legate alla pressione della gente del luogo nonché degli stessi turisti, "è un aspetto che non riusciamo a risolvere", "continuamente veniamo pressati da questa domanda anche se facciamo fatica a definire una risposta".

La questione mirava al centro dei conflitti tra le due diverse modalità di rappresentare e praticare il capitale bruniano e in particolar modo al caratteristico processo di "snaturamento" del ruolo dei Certosini. Sempre fra Gaetano riferisce:

"Sì, è vero che siamo legati alla popolazione del luogo con qualcosa che fa parte della loro storia, ma se perdiamo la nostra identità? La nostra identità è quella di monaci separati, siamo di clausura! Se perdiamo l'identità che cosa siamo? Semplici rappresentanti di una memoria?".

Mi dice che quando arriva un visitatore singolo "non è un problema",<sup>11</sup> il "problema serio" è l'accesso turistico. Il fatto di venire "con la macchinetta" già pronti a fotografare. Il non essere interessati né alla Certosa come monumento, né come luogo all'interno del quale vivono delle persone che possono fornire un aiuto mediante il contatto diretto con Dio. Fra Gaetano mi ha detto che ai turisti interessa solo fotografare e dire "io ero lì".

Ma per i Certosini essere in quel luogo significa creare le condizioni per "incontrare Dio [...] accorgersi che all'uomo è concesso questo

<sup>11</sup> Il riferimento è ad alcuni soggetti che frequentano la foresteria per ricercare un suggerimento, un conforto, una preghiera o il vaglio di una vocazione da parte dei monaci in merito ad uno spettro piuttosto ampio di problematiche familiari, relazionali e di salute.

colloquio, questo incontro [...] è possibile! Si tratta di una relazione intima, un avvenimento nella vita di qualcuno, un cammino verso qualcosa di autentico".

Mi dice il Priore:

"Il mio compito è parlare con Dio. Non solo il mio compito, ma anche il compito dei Certosini [...] Il nostro compito, misere creature, siamo qui a fare un po' da intermediari. Con tutti i nostri limiti, è una vocazione talmente sublime, talmente alta, stai a parlare con i fedeli ora stai a parlare con Dio [...] il signore, tra le altre grazie, ci dà anche quella di tenerci piccoli, insignificanti al mondo. Quanto più siamo insignificanti al mondo tanto più siamo incisivi per la salvezza delle anime e per entrare nel corpo mistico".

È evidente che nel ruolo 'cosificato' e 'snaturato' di bene culturale o attrazione turistica la funzione del certosino come figura di connessione con Dio, di "forma radicale di cristianesimo" come dice fra Gaetano, o di "martire bianco" come riferisce il Priore, sembra uscirne decisamente svilito se non completamente sconosciuto. Da questa prospettiva il turismo assume le forme di una pratica che mette a soqquadro la complicata macchina di senso claustrale.<sup>12</sup>

Il mezzo viene confuso con il fine, e la vita nel deserto per il contatto con il Divino viene trasformato in vita nel deserto fine a sé stessa, per il "gusto di vivere fuori dal mondo".

Sorridendo della contraddizione fra Gaetano mi spiega: "i Certosini non sono un bene culturale anche se lo sono! [...] I Certosini non desideravano diventare un bene culturale [...] qui a Serra lo siamo diventati".

Chiaramente simili questioni non fecero altro che costringermi a riflettere approfonditamente sul mio ruolo all'interno di quel contesto poiché cominciai ad avvertire con un certo fastidio la sensazione e il timore di arrecare con le mie domande e la mia presenza i medesimi problemi che fra Gaetano individuava nello sguardo turistico. In questo quadro non erano di certo di aiuto gli strumenti ed i dispositivi che in qualche modo accomunano l'esperienza turistica a quella etnografica. Penna, taccuino, macchina fotografica, registratore e poi tutto un

<sup>12</sup> Sono le medesime perplessità che i monaci espongono nei confronti del Museo della Certosa. Una struttura pensata per sopperire all'impossibilità di visitare la Certosa, il Priore l'ha significativamente definita "valvola di salvezza", ma che con le sue installazioni dedicate alla vita in Certosa presuppone la messa in mostra e dunque la valorizzazione dell'interesse per il modo di vita Certosino.



modo di domandare, osservare e appunto visitare che dovetti in qualche modo rimodulare sulla base delle esigenze di quel contesto.

In buona sostanza mi sono accorto che il mio interesse etnografico per la forma di vita dei Certosini di Serra aveva in qualche ricalcato quell'interesse per gli aspetti 'culturali' e 'fuori dall'esperienza quotidiana' che contraddistingueva la pressione turistica sulla Certosa.

Diversi autori hanno riflettuto su questa similitudine tra turista ed etnografo<sup>13</sup> e tali esercizi di comparazione presentano insidiosi ostacoli frutto della comune origine Occidentale di queste due figure (Bruner, 1989). Tuttavia gli studiosi sono abbastanza concordi nel segnalare un certo livello di differenziazione in merito alla realtà ricercata dal turista rispetto a quella dell'etnografo.

Mentre quest'ultimo sarebbe impegnato in periodi di immersione nei contesti generalmente più prolungati e con una professionalizzazione dell'ascolto in profondità delle diverse prospettive in campo (comprese quelle in conflitto), il turista si lascerebbe accompagnare da esperienze più superficiali e con un approccio meno problematizzante.<sup>14</sup>

Tale questione della vocazione polifonica dell'etnografo conduce ad un ulteriore nodo che è quello che emerge dalla continua tensione tra i legami prodotti nel contesto di ricerca e la descrizione, specialmente nel momento in cui la verità prodotta dallo studioso, proprio in virtù della sua appartenenza a qualche istituzione di ricerca statale, risulta essere una verità "scientifica", "certificata", "istituzionalizzata".

<sup>13</sup> Diversi autori hanno riflettuto su questa similitudine tra turista ed etnografo individuandone analogie e differenze (si veda almeno Crick, 1985 e Graburn, 1989). In particolar modo Bruner (1995, 1989) da una prospettiva di diretta partecipazione in qualità di guida turistica ha individuato una serie di differenze inerenti la profondità degli sguardi. Se il turista sarebbe portato ad arrendersi alla superficie delle rappresentazioni e a farsi trascinare nelle esperienze che gli vengono sottoposte più o meno passivamente, l'etnografo sarebbe professionalmente impegnato in una lotta volta a penetrare la profondità dei significati e del senso comune: "Tourists surrender, ethnographers struggle" (Bruner, 1995, p. 238).

<sup>14</sup> Un'ulteriore differenza merita la diffusione di relazioni, descrizioni e prodotti audiovisivi dell'esperienza vissuta che se in un caso vengono sottoposti preventivamente all'attenzione di un pubblico di specialisti che professionalmente riflettono e confrontano il materiale, nell'altro caso ci si trova in analoghi sistemi di confronto e riflessione caratterizzati però da canali meno formali come *focus groups*, pubblicazioni sui social network o resoconti diaristico-letterari.

Oltre a differenziare l'etnografo dal turista tutto ciò appesantisce ulteriormente il fardello di responsabilità dello studioso complicando il cosiddetto processo di restituzione (Minicuci, Lupo, 2015; Brettel, 1993). Ne consegue dunque l'esigenza di una presenza situata, concentrata ad ascoltare e tradurre le diverse voci delle diverse parti in campo, a giocare e a farsi giocare, una figura che fa esperienza di un contesto in profondità.

Si tratta di un tema che punta direttamente al cuore dell'impresa etnografica cioè al ruolo dell'antropologo come traduttore di senso, specialista della descrizione dei diversi punti di vista. Un ruolo affatto semplice, soprattutto quando ci si trova in un contesto attraversato da progettualità e tendenze contrapposte.

## 5. L'etnografo da compagnia

A poche centinaia di metri dalla Certosa vive una popolazione che, come ho già riferito, rappresenta e pratica il capitale bruniano come il motore dell'economia simbolica e materiale di Serra San Bruno. Tra gli *stakeholders* del turismo e gli attori impegnati nell'arena politica ufficiale ed ufficiosa tale tendenza si traduce in una serie di proposte atte a potenziare l'offerta turistica e dunque il contatto tra i turisti ed i monaci.<sup>15</sup> Chiaramente tali aspirazioni vengono immediatamente tradotte in progettualità dall'agenda politica e dunque lo sviluppo turistico diventa il campo dove i diversi soggetti coinvolti possono allearsi, sfidarsi o criticarsi.

Durante la mia permanenza a Serra ho avuto modo di partecipare alle attività di una locale associazione per la promozione del territorio e nello specifico ho avuto modo di vivere l'organizzazione della sagra di una caratteristica focaccia serrese, la *pitta china cu lu pipi di maiu*.

Vista la mia presenza pressoché quotidiana alle attività più o meno formali di questo gruppo di giovani Serresi, ben presto fu invitato a partecipare alle piccole mansioni logistiche, nonché a "fare compa-

<sup>15</sup> Tra le proposte più celebri c'è certamente l'idea di costruire un percorso turistico all'interno della Certosa con degli orari ed un controllo rigidi per evitare che i monaci possano essere disturbati. Una proposta più estrema è quella che prevede invece la possibilità di un contatto con i monaci mediato da finestre o botole installate sulle celle monastiche.



gnia" ai diversi ragazzi durante i loro contatti con i diversi attori coinvolti nella sagra.

Fin dal primo momento, la sagra venne concepita come un evento catalizzatore che aveva l'intento di unire le diverse soggettività coinvolte nello sviluppo turistico locale. In questo senso il successo dell'iniziativa era direttamente connessa alla capacità di "far venire i turisti", "portare tanta gente a Serra" così da mostrare le proprie abilità a tutti e mandare un messaggio ai diversi soggetti politici dell'arena serrese.

Per Antonio, uno dei membri dell'associazione, organizzare un bell'evento significava dimostrare di saper amministrare, "far vedere", saper gestire una rete di contatti e saper innanzitutto mediare in un contesto di accessissima competizione. Per fare questo bisognava costruire una rete capace di "bypassare la politica" intesa come una "vecchia" modalità di amministrare.

Tale critica si allacciava immediatamente alla retorica della storia di lunga durata serrese connessa allo sviluppo del turismo.

In tutto ciò la scelta della *pitta china* non era stata casuale poiché il particolare impasto a base di farina, fiori di sambuco, olive, cipolle e filetti di acciughe rappresentava perfettamente la storia di Serra. Una storia fatta di "relazioni tra il mare e la montagna", una storia fatta di genio e "prestigio" testimoniato dalla fama di Serra quale casa di monachesimo elitario e maestranze artigianali di fama regionale e nazionale. Dunque l'operato dell'associazione si configurava come un vero e proprio "ritorno alla storia", alla "ricchezza della Serra di una volta" testimoniata dal prezzo particolarmente salato di alcuni ingredienti, "se lo potevano permettere perché erano tutti artigiani, la maestranza di la Serra!".

Nella veste di 'accompagnatore' dei membri dell'associazione mi fu possibile seguire questa fitta trama di pratiche e valori che pervadono l'organizzazione di tali eventi, e le relative tensioni. Per usare alcune espressioni sentite proprio da Antonio, avrei potuto "toccare con mano" le "problematiche di arretratezza culturale che ci sono a Serra", "vedere i comportamenti".

In molte occasioni la mia presenza fu caldeggiata, richiesta e a volte ostentata, in diversi casi sono stato presentato come "il ragazzo della Sapienza che collabora con noi", oppure solo l'esempio della mia partecipazione diretta al banco vendita della pitta china con tanto di

maglietta con il logo dell'associazione che mi fu regalata dopo la fase "iddu 'ndi aiuta" cioè "lui ci aiuta".

## 6. Conclusioni

Questa costellazione di piccoli gesti, le richieste di aiuto, "mi dai una mano?", sono un'esperienza piuttosto comune durante la ricerca etnografica ma ciò non toglie che non meritino una approfondita riflessione, specialmente quando sono accompagnate dalla esplicita richiesta di un "consiglio", un "parere", "un'anticipazione", "come la vedi?" circa il tema del quale ci si sta occupando.

Chi si occupa di turismo a Serra San Bruno deve imprescindibilmente confrontarsi con la Certosa e la vita dei Certosini. Deve situarsi tra due spinte in opposizione riconoscendone il valore delle ansie di entrambe le parti, l'una con l'esigenza di mostrare, l'altra con quella di nascondere. Durante la ricerca mi sono più volte interrogato sul comportamento da adottare durante queste sollecitazioni a mostrare il mio punto di vista, il mio 'schieramento'. Specialmente all'inizio ho avvertito con un certo disagio il timore che una mia riflessione errata o troppo prematura, così come la mancanza di chiarezza espositiva, potesse danneggiare le relazioni con i miei interlocutori ma soprattutto le relazioni tra Serresi e Certosini.

Discussi con i miei referenti Serresi avanzando le prime 'conclusioni' sulle quali sono inevitabilmente ritornato nel corso del tempo per riconfigurare alcune prospettive e ad approfondirne altre man mano che la mia descrizione etnografica cominciava a circolare almeno tra le mani dei miei interlocutori principali.

Mi sono accorto che, invece di ricercare una prospettiva che vedesse il campo dal punto di vista di Dio e ne snocciolasse conclusioni granitiche, avrei dovuto cercare un punto di vista parziale e situato, accettare il carattere esperienziale e dunque personale dell'impresa etnografica riconoscendone pubblicamente tutti i limiti così come la forza della sua vocazione dialogica.

È evidente il grado di influenza che determinate relazioni di intimità possono scaturire sul processo di produzione dell'etnografia giacché le forme e le condizioni di ogni relazione producono il quadro generale delle vicinanze consentite o non consentite, delle conoscenze opportu-



ne e di quelle inopportune, dei vincoli e dei debiti contratti durante la ricerca e anche delle relazioni più o meno amicali e di riconoscenza che decretano il regime del dicibile o del secretato e contraddistinguono la vita sociale di qualsiasi essere umano prima che la vita sociale del ricercatore sul campo.

Eppure in questi casi la forza descrittiva dell'etnografia si è rivelata una risorsa utilissima giacché mi ha permesso di mostrare la 'sensatezza' delle diverse prospettive tentando di conferire loro il maggior grado possibile di profondità.

In questo quadro i Certosini descritti da me non erano più i muti monaci che si contrapponevano testardamente a qualsiasi tipologia di proposta di sviluppo avanzata dagli *stakeholders* del turismo, ma erano i portatori di una caratteristica forma di vita volta ad un impegnativo e al tempo stesso fragile contatto con Dio. Dall'altro lato, proprio in virtù di questa storia serrese di lunga durata, ho cercato di descrivere la sensatezza di alcune aspirazioni degli *outsiders*, compresi gli *stakeholders* del turismo, circa la certosa e le stesse vite dei Certosini. In questa prospettiva i Serresi non erano più esclusivamente i testardi e insensibili sfruttatori di San Bruno, della Certosa e dei Certosini, ma erano anche delle esistenze travagliate da problemi che ricercavano la medesima Grazia e il medesimo 'benessere' ricercati dai loro predecessori ma con delle sensibilità e delle pratiche diverse.

È chiaro che di per sé tutto questo sforzo alla 'sensibilizzazione' non basta a 'regolamentare' la complessità dei contesti, e questa è un'ulteriore prova del carattere essenzialmente dinamico ed esperienziale della ricerca etnografica e dell'efficacia del suo contributo nella comprensione delle diverse forme di vita.

## Bibliografia

- Boissevain, J. (a cura di), 1996, *Coping with Tourist. European Reactions to Mass Tourism*, Oxford, Berghahn Books.
- Bourdieu, P., 2012, "Genesi e struttura del campo religioso", in Alciati, R., Urciuoli, E.R. (a cura di), *Il Campo Religioso. Con due esercizi*, Torino, Accademia University Press.
- , 1986, "L'illusion biographique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63, Juin, p. 69-72.

- Bourdieu, P., 1979, "Les trois états du capital culturel", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5, n. 30, p. 3-6.
- , 2003, *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- , 2005, *Le regole dell'arte*, Milano, Feltrinelli.
- Brettel, B.C. (a cura di), 1993, *When They Read What We Write. The Politics of Ethnography*, Westport, London, Bergin & Garvey.
- Bruner, E.M., 1989, "Of Cannibals, Tourists and Ethnographers", *Cultural Anthropology*, n. 4, p. 438-445.
- , 1995, "The Ethnographer/Tourist in Indonesia", in Lanfant, M-F, Allcock, B.J., Bruner, E.M. (a cura di), *International Tourism: Identity and Change*, London, SAGE.
- Ceravolo, T., 1999, *Gli spirdati. Possessione e purificazione nel culto calabrese di San Bruno di Colonia*, Vibo Valentia, Monteleone.
- , 2012, "Dall'eremo della Torre al casale di Serra", in Mazza, F. (a cura di), *Fabrizia, Serra San Bruno. Storia, cultura, economia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, p. 23-60.
- Crick, M., "'Tracing' the anthropological self: quizzical reflections on fieldwork", *Social Analysis*, n. 17, p. 71-92.
- de Martino, E., 1980, "Purificazione di giugno", in de Martino, E., *Furore Simbolo Valore*, Milano, Feltrinelli, p. 203-208.
- Ferraro, G., 2012, "Dai primi del Cinquecento agli esiti della rivoluzione francese" in Mazza, F. (a cura di), *Fabrizia, Serra San Bruno. Storia, cultura, economia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, p. 61-118.
- Gambino, S., 2001, *Il chiostro e l'atomica*, Milano, Jaca Book.
- Graburn, N.H.H., 1989, "Tourism: the sacred journey", in Smith, V. (a cura di), *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism*, Philadelphia, PENN, p. 17-31.
- Gröning, P., 2005, *Die grosse Stille*, film, Germania (ed. it. 2006, *Il grande silenzio*).
- Letizia, G. (a cura di), 1985, *Platea della chiesa matrice di Serra*, Serra San Bruno, Edizioni del Curatore.
- MacCannel, D., 1976, *The Tourist. A New Theory of Leisure Class*, New York, Schocken.
- Minicuci, M., Lupo, A. (a cura di), 2015, "Processi e forme di restituzione", *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo*, n. 2.
- Okely, J., Callaway, H., 2005, *Anthropology & autobiography*, London, New York, Routledge.
- Romeo, E., 2005, *I solitari di Dio*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Sbardella, F., 2015, *Abitare il silenzio. Un'antropologia in clausura*, Roma, Viella.



- Sciascia, L., 1975, *La scomparsa di Majorana*, Torino, Einaudi.
- Simonicca, A., 2015, *Cultura, Patrimonio, Turismo. Dal viaggio alla mobilità culturale. Elementi di antropologia del presente*, Roma, CISU.
- Smith, V. (a cura di), 1989, *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Tassone, M., 2013, *Dieci misteri Certosini. Dall'aviatore di Hiroshima a Papa Benedetto XVI*, Cosenza, Falco Editore.
- Urry, J., Larsen J., 2011, *The Tourist Gaze 3.0*, London, Sage.
- Wolf, E.R., 2010, *Europe and the People Without History*, Berkeley, University of California Press.

PASSEGGIANDO LUNGO IL TEVERE.  
IL DIALOGO TRA ESPERTI COME METODO.

Francesco Aliberti

Roma, 21 aprile 2016

In una gradevole ma umida serata di primavera, cerco con difficoltà di farmi largo verso la riva del Tevere. Devo sgomitare infatti tra la considerevole folla che si va via via ammassando lungo tutta la banchina sinistra del fiume, rendendo colmo come mai mi era capitato di vedere prima tutto il tratto che intercorre tra Ponte Sisto e Ponte Mazzini, nelle vicinanze della zona di Trastevere. Gli stessi ponti poi sono affollati di persone, tutte affacciate per guardare in basso osservando a un tempo la riva destra, sfondo ideale dello spettacolo che di lì a poco sarebbe iniziato, a un tempo quella sinistra, dove il vivace raggruppamento di "romani"<sup>1</sup> risultava forse uno spettacolo ugualmente affascinante. Arrivato finalmente sulla riva, mi accorgo che qualcuno mi ha preceduto e ha trovato modo di sedersi lungo il bordo della banchina, pulita per l'occasione, lasciando le proprie gambe pericolosamente a ciondoloni verso le non propriamente cristalline acque tiberine. Dietro di noi altri camminano avanti e indietro, chiacchierando, incontrando amici e

<sup>1</sup> Userò spesso il termine "romani" per riferirmi alle persone con cui ho avuto modo di confrontarmi durante la ricerca. Il termine ovviamente non può risultare esaustivo rispetto la varietà sociale e culturale che è possibile incontrare a Roma, né tantomeno le modalità molteplici e ambigue con cui le persone, anche non essendo nati o non abitando nella città, si auto-definiscono "romane". Non potendo qui affrontare queste come altre, ho considerato come "romano" chiunque si presentasse come tale. Con questo termine indicherò quindi persone molto diverse tra loro, dai bambini agli anziani, dagli studenti ai lavoratori, dalle classi meno agiate a quelle più abbienti, poiché la natura della ricerca non ha permesso una definizione più approfondita del profilo "tipico" di chi frequenta il Tevere. Posso però accennare alcune osservazioni superficiali: ho potuto incontrare sia uomini che donne, spesso in gruppi, che si trattasse di famiglie con nonni e bambini al seguito o di gruppi di ragazzi adolescenti e, per quanto non abbia potuto verificare lo stato economico e sociali di chi incontravo, ritengo sia possibile immaginare che si trattasse di persone in grado di muoversi con mezzi privati per raggiungere il fiume anche da punti lontani della città e che si possono permettere una serata di svago in una zona centrale della città.