

ISSN 1971-4815
ISBN 978-88-7586-506-1

© 2017 Editrice La Mandragora s.r.l.
Via Selice, 92 - 40026 Imola (Bo)
Tel. 0542 642747
info@editricelamandragora.it
www.editricelamandragora.it

Antropologia Museale
Rivista della Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici
Anno 13, Numero 37/39, 2015-2016

Direttore: Vincenzo Padiglione

Redazione: Katia Ballacchino, Alessandra Broccolini, Pietro Clemente, Marco D'Aureli, Sandra Ferracuti, Susanna Guerini, Vito Lattanzi
Hanno collaborato a questo numero: Matteo Aria, Andrea Benassi, Letizia Bindi, Michela Bresciani, Brunella Bonetti, Antonello Ciccozzi, Giuseppe Cidda, Carlotta Colombatto, Lorenzo D'Orsi, Franco Davoli, Fabio Dei, Caterina Di Pasquale, Adriano Favole, Lia Giancristofaro, Anna Iuso, Ignazio Macchiarella, Stefano Maltese, Francesco Marano, Alessandra Micoli, Ferdinando Mirizzi, Elisabetta Moro, Manuele Mureddu, Anna Pains, Berardino Palumbo, Daniele Parbuono, Simona Pinton, Giovanni Pirisi, Giovanni Pizza, Andrea Rossi, Emanuela Rossi, Helga Sanità, Vita Santoro, Alessandro Simonicca, Pietro Vereni, Francesco Vietti, Lauso Zagato, Elena Zapponi

Questo numero è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze Sociali ed Economiche - "Sapienza" Università di Roma

Progetto grafico: Hstudio - www.hstudio.it
Direttore responsabile: Peppino Pelliconi
Stampa: Graphic Line, Faenza (Ra)

Le fotografie ed i testi, anche se non pubblicati, non vengono restituiti

Registrazione Tribunale di Bologna n. 7225 del 14 giugno 2002

Recapiti della redazione:

c/o Insegnamento di Antropologia culturale, Etnografia della comunicazione
Facoltà di Medicina e Psicologia
Sapienza Università di Roma
Via dei Marsi, 78 - 00185 Roma
Tel. 06 49917627
E-mail: vincenzo.padiglione@uniroma1.it
Notizie e corrispondenze: antropologiamusealerivista@gmail.com

SIMBDEA

Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici

Consiglio Direttivo di Simbdea

Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici (SIMBDEA)

Alessandra Broccolini (Presidente), Alessandro Andreini (Segretario), Elisa Bellato, Andrea Benassi, Sandra Ferracuti, Ferdinando Mirizzi, Claudio Rosati, Emanuela Rossi, Valentina Zingari. Presidente onorario: Pietro Clemente.

SIMBDEA riunisce esperienze provenienti dal mondo della ricerca antropologica e dalle realtà museali nazionali e locali e si propone di svolgere un servizio di coordinamento delle diverse attività scientifiche e professionali.

SIMBDEA intende favorire l'informazione, la comunicazione e il dibattito tra quanti hanno in comune l'interesse per i beni demoetnoantropologici, per il museo (quale fenomeno d'espressione, d'incontro, di produzione culturale e di educazione interculturale), per la museografia e le scienze demoetnoantropologiche applicate ai patrimoni culturali.

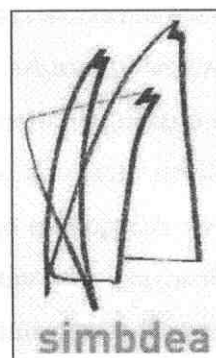
Segreteria: Alessandro Andreini
segreteria@simbdea.it

Quote di iscrizione:

Quota base Socio ordinario: iscrizione € 40, rinnovo € 40

Quota base Socio sostenitore: € 20

Il modulo di adesione e tutte le informazioni necessarie si possono scaricare dal sito www.simbdea.it



#37/39

ANTROPOLOGIA MUSEALE ETNOGRAFIA PATRIMONI CULTURE VISIVE



[ETNOGRAFIE DEL CONTEMPORANEO III: LE COMUNITÀ PATRIMONIALI]

“Uscirne insieme”. Farsi comunità patrimoniale (Padiglione-Broccolini), **Communitas** (Clemente), **Esporsi** (Simonicca), **Regime giuridico ad hoc?** (Pinton-Zagato), **Afrocubanismi** (Zapponi), **Aristocrazie** (Maltese), **Autorità** (Ferracuti), **Boghes** (Macchiarella-Cidda-Davoli-Mureddu-Pirisi), **Casa di Zela** (Rossi), **Casentino** (E. Rossi-A. Rossi), **Cocullo** (Giancristofaro), **Cullatori** (Ballacchino), **Ecomuseale** (Broccolini-Padiglione), **Effetto Dieta** (Moro), **Futura memoria** (Guerini), **L’indicibile comune** (Palumbo), **Luminara** (Di Pasquale), **Macrolotto 0** (Parbuono), **Mappe** (Bresciani-Micoli), **Margini** (Pizza), **Migranti** (Vietti), **Museo della Vergogna** (D’Orsi), **Olio** (Sanità), **Parata dei Turchi** (Mirizzi), **Post-restituzioni** (Favole), **Quotidianità/Eccellenza** (Ciccozzi), **Rete** (Santoro), **Rievocazioni storiche** (Dei), **Sottosuolo** (Benassi), **Spazioabitato** (Vereni-Bonetti), **Storia** (Iuso), **Taputapuatea** (Aria), **Terroni fuori sede** (Marano), **Tesori** (Paini), **Tratturi** (Bindi), **Valli Valdesi** (Colombatto)

sommario

- pag. 3 **"Uscirne insieme".
Farsi comunità patrimoniale**
Vincenzo Padiglione e
Alessandra Broccolini
- pag. 11 **Communitas**
Pietro Clemente
- pag. 16 **Esporsi**
Alessandro Simonicca
- pag. 22 **Regime giuridico ad hoc?**
Simona Pinton e Lauso Zagato
- pag. 27 **Afrocubanismi**
Elena Zapponi
- pag. 33 **Aristocrazie**
Stefano Maltese
- pag. 38 **Autorità**
Sandra Ferracuti
- pag. 43 **Boghes**
Ignazio Macchiarella,
Giuseppe Cidda, Franco Davoli,
Manuelle Mureddu e Giovanni Pirisi
- pag. 48 **Casa di Zela**
Emanuela Rossi
- pag. 53 **Casentino**
Emanuela Rossi in dialogo
con Andrea Rossi
- pag. 57 **Cocullo**
Lia Giancrisofaro
- pag. 61 **Cullatori**
Katia Ballacchino
- pag. 67 **Ecomuseale**
Alessandra Broccolini e
Vincenzo Padiglione
- pag. 73 **Effetto Dieta**
Elisabetta Moro
- pag. 79 **Futura memoria**
Susanna Guerini
- pag. 85 **L'indicibile comune**
Berardino Palumbo
- pag. 90 **Luminara**
Caterina Di Pasquale
- pag. 95 **Macrolotto 0**
Daniele Parbuono
- pag. 100 **Mappe**
Michela Bresciani e Alessandra Micoli
- pag. 105 **Margini**
Giovanni Pizza
- pag. 110 **Migranti**
Francesco Vietti
- pag. 114 **Museo della Vergogna**
Lorenzo D'Orsi
- pag. 119 **Olio**
Helga Sanità
- pag. 124 **Parata dei Turchi**
Ferdinando Mirizzi
- pag. 129 **Post-restituzioni**
Adriano Favole
- pag. 134 **Quotidianità/Eccellenza**
Antonello Ciccozzi
- pag. 138 **Rete**
Vita Santoro
- pag. 144 **Rievocazioni storiche**
Fabio Dei
- pag. 149 **Sottosuolo**
Andrea Benassi
- pag. 154 **Spazio abitato**
Pietro Vereni e Brunella Bonetti
- pag. 159 **Storia**
Anna Iuso
- pag. 164 **Taputapuatea**
Matteo Aria
- pag. 169 **Terroni fuori sede**
Francesco Marano
- pag. 174 **Tesori**
Anna Paini
- pag. 179 **Tratturi**
Letizia Bindi
- pag. 184 **Valli Valdesi**
Carlotta Colombatto
- pag. 189 **Abstract**



Piero Vereni - Università di Roma "Tor Vergata" e Trinity College - Rome Campus
 Brunella Bonetti - UFR d'Études psychanalytiques - Paris 7

Spazio abitato

MURALES DEDICATO A MAJALIA YOUSAFZAI, PRESSO IL MAAM - MUSEO DELL'ALTRO E DELL'ALTROVE DI ROMA (FOTO DI NICHOLAS GEMINI)

1 - Sull'emergere dell'"ideologia" dei centri storici si veda Dainotto (2003) che ricostruisce il ruolo della Carta di Gubbio nella sacralizzazione della storia urbana italiana, a costituire un cordone sanitario interposto tra patrimonio e modernità. Il luogo di riferimento del dibattito sui centri storico-artistici italiani resta l'ANCSA (Associazione Nazionale Centri Storico-Artistici) e il suo sito web: www.ancsa.org. Sullo specifico impatto di questa prospettiva architettonico-culturale nel caso della città di Roma una interessante riflessione è quella offerta da Valerie Higgins (2014).

Se l'abitare stabilisce sempre un qualche rapporto tra il gruppo sociale e il sistema morale del luogo, l'"insediamento" potrebbe essere letto come la forma primigenia di patrimonializzazione comunitaria, e l'idea stessa di "città" (intenzionalmente contrapposta al rurale) diventerebbe la versione sintetica di questa visione, il "luogo" per eccellenza dove la rete delle relazioni sociali e il corpus dei beni morali coincidono alla perfezione. Il concetto di "centro storico" (come patrimonio di una comunità) sedimentato nella legislazione italiana del secondo dopoguerra bene incarna questa reciproca determinazione tra il valore di un patrimonio spazio-architettonico e il portato socio-morale della comunità che lo abita, al punto che vi è consenso sul fatto che in Italia il soggetto e l'erede del patrimonio culturale non sia tanto la comunità nazionale, sempre evanescente, ma la fitta rete delle comunità incastonate nel complesso spaziale dei "centri storici"¹.

Un conto però è l'intenzione, un altro sono i frutti della storia, e la stessa possibilità di concepire il "post-agricolo" (si veda il numero 34-36 di *AM/ Antropologia Museale*) indica l'erosione costante di questa contrapposizione nitida tra urbano-comunitario e rurale-ferino. Da un lato la città sembra aver smarrito da tempo, nell'anomia che l'ha prodotta come spazio "moderno", quei principi di coesione comunitaria che rendevano sensato un processo di patrimonializzazione degli spazi (e in effetti, pur senza ammetterlo, l'ideologia del "centro storico" si richiama alla storia urbana premoderna, e ai suoi cascami revivalistici); dall'altro lo slittamento del rurale nel post-agricolo ne segna il suo "rinascere come fonte di immaginario morale" (Padiglione 2013-14), tutt'altro che deserto, e anzi carico di una sua moralità da coltivare o preservare.

Anche e soprattutto in chiave di patrimonio, dunque, il rapporto tra le comunità localizzate urbane e agricole è co-determinato in senso strutturale, perché non si può puntare l'attenzione su una dimensione senza illuminare anche l'altra. I due trend dello *heritage* segnalati da Simonicca (2013-14: 14), e cioè la patrimonializzazione del post-industriale urbano e la nuova territorializzazione morale del rurale non sono sincronizzati casualmente, ma sono espressioni della stessa urgenza di collocare il patrimonio al cuore o all'esterno dell'antroposfera. Provando a schematizzare: la comunità è colei che produce il patrimonio (spazi "urbani") o ne è la vestale (territorio "naturale")? Tradotto in politica urbana, la strategia migliore per un'azione patrimonializzatrice è l'uscita dalla città o la sua riconquista simbolica?

La relazione strutturale tra entrata e uscita si fa particolarmente evidente quando il rapporto con lo spazio è assunto dentro un'ideologia politica cosciente, quando insomma l'abitare stesso è connotato politicamente come valorizzazione patrimoniale, e non come sua semplice premessa logistica. In questo caso, abitare diventa "occupare", un farsi largo in cui il soggetto agente collettivo dichiara il valore patrimoniale dello spa-

zio in cui si espande. In questa luce, occupazioni a scopo abitativo in città e ecovillaggi alternativi impongono la loro presenza come soluzioni più simmetriche che alternative. Nelle ex campagne gli ex cittadini somigliano sempre più ai nuovi abitanti del “vuoto” siracusano dipinto da Palumbo (2013-14: 186), tra cui spiccano “neururali romani certi della presenza, in quelle che furono loro verrine colonie, della Grande Madre mediterranea”. La comunità di questo tenore deve ‘solo’ riconoscere l’enormità morale del patrimonio pre-umano (ironicamente sintetizzato da Palumbo nello spurio paganesimo rivitalizzato), e farlo proprio provando a non collassare nel paradosso di un gesto di patrimonializzazione che di fatto antropizza un oggetto il cui valore patrimoniale risiede nel suo non essere (più) antropizzato.

Gli occupanti a scopo abitativo, in una città come Roma, sembrano del resto sempre più post-agricoli essi stessi, portato spesso migrante di “valori antichi” che però caparbiamente insiste nel recuperare nella/per la/alla città il patrimonio originale della convivenza, della socialità come bene primario. Stabilire le forme di questa simmetria che vede agli estremi la città e lo spazio rurale e come soggetto agente la comunità che deve ‘decidere’ se e come considerare lo spazio che occupa un patrimonio condiviso è un compito che va perseguito tenendo conto delle implicazioni più propriamente antropologiche del processo dell’abitare.

L’influenza reciproca tra forma dello spazio abitato e natura delle relazioni sociali ha costituito, potremmo dire, una costante verifica della tenuta teorica delle scienze sociali. La stanzialità umana (inutile dire che il nomadismo suscita tutt’altro quadro analitico) oscilla spazialmente tra il villaggio e la città (Tönnies), socialmente tra il gruppo coeso e il singolo individuato (Simmel), e moralmente tra la *communitas* (Turner) e l’anomia (Durkheim), in un continuo ribaltamento di segno in cui, alla lettera, la quantità costituisce la qualità. Dentro questa relazione gruppo/ambiente l’oscillazione morale si dispone lungo il pendolo di ciò che si considera patrimonializzabile.

Se una metropoli come Roma si colloca apparentemente senza sforzo all’estremo urbano/individualista/anomico dello spettro, la ricerca etnografica ci costringe a raffinare i nostri modelli, evidenziando, ad esempio, strategie di resistenza al canone della “grande città” patrimonializzando i “terreni vaghi” e le sacche di verde casualmente inurbate dal caos della speculazione edilizia (Trabalzi 2014). In particolare, sembra emergere una ‘sfera pubblica pendolare’ tra città e non città in cui prendono forma strategie e pratiche di gruppo. Due forme comunitarie, oggi, rientrano in questo orizzonte; alcune, come le occupazioni a scopo abitativo, restando ancorate all’area e al sistema urbano, altre, i cosiddetti ecovillaggi, spostandosi fuori dal contesto della città, sia fisicamente, ma anche rispetto a organizzazione e contenuti.

Almeno a Roma, il ruolo delle occupazioni è sempre stato politico (Mudu 2014), ancor più oggi che tra gli occupanti molti non sono cittadini italiani. Occupando ci si fornisce di un servizio essenziale, ma prima di tutto si dà voce a un quadro alternativo di protesta senza defezione (Hirschman 2002). Gli occupanti in sostanza negano che la città moderna neghi la comunità, e articolano questo principio politico in una rivalutazione anche patrimoniale dei luoghi occupati. Ci sono state le occupazioni ‘etniche’, come quelle storiche della Pantanella, ma queste occupazioni transnazionali sono minoritarie a Roma, dove prevale invece un modello cosmopolita di convivenza multinazionale finalizzato al recupero urbano. Invece di uscire dalla città o di incistare comunità separate, le occupazioni cosmopolite dei Movimenti per il Diritto all’Abitare aprono spazi di condivisione e di socialità super-diversi, il cui obiettivo sembra proprio l’idea di organizzare lo spazio urbano secondo linee antitetiche al modello anomico della crisi moderna. Il Museo dell’Altro e dell’Altrove di Metropoliz – città meticciasa è l’epitome di questa tendenza, che peraltro si può notare in occupazioni apparentemente più ordinarie. Un ex salumificio sulla Prenestina viene occupato nel 2009 dai Blocchi Precari Metropolitaniani con un gruppo internazionale di famiglie in emergenza abitativa. Il posto diventa rapidamente un aggregatore culturale che si riverbera in progetti come il cantiere etnografico, cinematografico e d’arte di Space Metropoliz², che assieme agli occupanti costruisce un “razzo per andare sulla luna”; il MAAM che ormai ospita opere di decine di artisti internazionali e sta acquisendo una paradossale visibilità ‘ufficiale’ nel quadro dell’offerta museale romana; progetti fotografici come la mostra *Expatrie* con le foto di Iginio De Luca esposte alla Casa dell’architettura nell’estate 2016, o il webdoc *4stellehotel.it* (“An ordinary day in an extra ordinary place”) di Valerio Muscella e Paolo Palermo, sulla vita quotidiana di un’altra occupazione meticciasa sempre su via Prenestina³. In una chiave post-etnica e post-produttivista la città si

2 - Il progetto di Space Metropoliz si è sedimentato nel sito www.spacemetropoliz.com e il film di Fabrizio Bonis e Giorgio De Finis si può visionare (con molti materiali extra) sul canale <https://www.youtube.com/user/SpaceMetropoliz>.
3 - Il sito bilingue <http://www.4stellehotel.it/> si presenta come un vero museo virtuale dell’occupazione, consultabile liberamente in una delle quattro fasi della giornata (mattina, pomeriggio, sera, notte) in cui gli occupanti sono da un lato il soggetto che esperisce lo spazio urbano, ma anche il produttore di una socialità urbana alternativa (anche se innegabilmente venata di nostalgia, non solo di utopia) in cui le “storie di vita” e la “vita sociale degli oggetti” si intrecciano senza soluzione di continuità.

4 - E in parte ancora non teorizzato dagli stessi quadri di movimento delle occupazioni, che si stanno sforzando di comprendere il senso di un attivismo politico che sempre più si autonomizza dall'originaria funzione di servizio per l'emergenza abitativa. Cfr. gli incontri "dentro e contro l'università fabbrica della città" realizzati al Metropolis il 20 maggio e il 9 luglio 2016: "... rifuggendo dalle tre prospettive che di solito dominano il mainstream: approccio vittimizzante; approccio criminalizzante; approccio istituzionale incentrato sul tema della rigenerazione urbana. Ciò che è emerso già in prima battuta è l'eterogeneità dei campi disciplinari da cui le ricercatrici e i ricercatori provengono e nei quali inscrivono il loro lavoro. Scienziati politici, antropologi, urbanisti, filosofi, statistici, sociologi tutti i profili coinvolti mettono al centro delle loro indagini aspetti diversi e collegati allo stesso tempo, facendo emergere l'urgenza, teorica e metodologica di un approccio alla questione che non si riduca a quelli mainstream" (<https://metropoliz.noblogs.org/>).

apre come spazio della riconquista sociale in forma di contenitore patrimonializzabile della diversità come articolazione del bello, un cantiere sociale in cui l'etica comunitaria emerge nell'estetica di progetti artistici "diffusi". Questa soluzione prevede dunque una resistenza dell'abitare urbano, che in chiave post-secolare vede un recupero della sua sacralità sociale: la città non è solo il posto dell'anomia, e anzi può diventare il topos dell'utopia grazie alla costituzione di una superdiversità intenzionale che si aggrega per ridare senso al postindustriale. Si tratta di un fenomeno veramente recente e in buona parte italiano⁴, che mira a recuperare dalla finestra degli spazi marginali quella dimensione comunitaria che la città ha perduto fin da quando è diventata "grande".

La storia della vita agreste come alternativa cosciente è invece profonda, molto più antica e internazionale, contrapposta fin da subito allo spazio urbano. Del resto, l'economia concepita da Aristotele era proprio la possibilità di organizzare una crematistica naturale dei beni agricoli nel contesto della casa intesa come spazio agricolo extraurbano, contrapposta all'arricchimento artificiale che si può produrre solo nel commercio urbano (Hann e Hart 2011).

Limitandoci al caso italiano, possiamo dire che gli unici esperimenti che hanno avuto la forza di durare fino ad oggi sono le comunità degli Elfi (a Pistoia), oppure la comune di Bagnaia e Damanhur (Macioti 2009), anche se in quest'ultimo caso si tratta di comunità con un dichiarato profilo religioso. Per quanto variegata, molte delle storie degli ecovillaggi ricalcano il percorso della comune di Monturbino, ricostruita da Valentina Petrioli (2013), vale a dire una comunità di fuoriusciti romani impegnati politicamente, che nel 1978 occupano nei dintorni di Gubbio un terreno di proprietà dell'allora Ente sviluppo agricolo Umbria (Esau) e vi istituiscono una comune che resterà attiva fino al 1984. La fine del progetto è sintomatica, ed è riconosciuta dai comunardi in una carenza sociale: "A distanza di trent'anni, concordano nel raccontare che l'organizzazione del lavoro funzionava molto bene, e i conflitti riguardavano esclusivamente la sfera della convivenza" (p. 441).

Attualmente esistono in Italia un centinaio di ecovillaggi, senza contare i progetti emergenti, e l'unico modo per coglierli tutti è fare riferimento alla Rete Italiana dei Villaggi Ecologici (RIVE, ecovillaggi.it), un contenitore di tutte le esperienze di comunità intenzionali, uno spazio virtuale e un luogo concreto dove conoscere le molteplici esperienze per farsi ispirare. La Rive, infatti, non propone un modo specifico di fare comunità, piuttosto mira a far convergere nuclei con la voglia di fare comunità, di vivere in modo sostenibile, di essere integrati con la natura e di comunicare in modo non violento. Il linguaggio è proprio quello della patrimonializzazione del naturale, l'iscrizione del non-urbano in uno spazio moralmente separato, tecnicamente "sacro" dunque, attraverso la "convivenza", bene evidentemente a disponibilità limitata che va a sua volta patrimonializzato nell'uscita dall'urbano.

Potremmo quasi ipotizzare che "ecovillaggi" e "occupazioni abitative" siano gruppi in realtà radicati su un unico modello strutturale, sviluppato poi da ciascuno in forma speculare, cioè dentro e fuori la città. Dentro la città si maneggia del materiale sociale politicamente strutturato (il gruppo/classe degli occupanti) ma percepito come aggregato 'naturale', dettato dal bisogno, per produrre un patrimonio condiviso (lo spazio urbano rivitalizzato e financo museificato, vale a dire prodotto come 'culturale'). Fuori dalla città, specularmente, si prende un patrimonio 'naturale' pregresso (lo spazio fisico del post-agricolo) sperando possa germinare una comunità intenzionale (vale a dire pienamente 'culturale') come rete sociale almeno ideale, dato che il cuore del progetto, nella maggior parte dei casi, è il luogo fisico e la carta d'intenti: le persone possono anche andare e venire, e il gruppo crescere insieme alla gente che cambia, ma il contenuto e la Terra restano.

Il quadro delle simmetrie che si possono rinvenire è alquanto articolato, su piani diversi. Gli ecovillaggi vagheggiano un modello aristotelico di tendenziale autarchia delle merci (la natura è già un patrimonio disponibile, che si tratta solo di valorizzare), mentre le occupazioni, per quanto autogestite, si collocano tutte in modelli simmetrici (reciprocità) o centrici (redistribuzione) (Polanyi 2010) che sono comunque forme di reciprocità in cui la città è anche lo spazio lavorativo, non solo il contesto del proprio abitare, segnalando quindi che in questo caso è la comunità (politica) degli occupanti ad essere un patrimonio disponibile che va impiegato per valorizzare il contesto dell'occupazione. Le relazioni interpersonali negli ecovillaggi si allontanano invece dal modello della famiglia eterosessuale aristotelica, e ruotano piuttosto attorno ai singoli (chiamati

a costituire la comunità intenzionale) per produrre, eventualmente, famiglie più aperte del modello canonico borghese; mentre nelle occupazioni i rapporti di base fanno perno sulle famiglie (convocate come forza lavoro dell'atto di squatting) per produrre forme più flessibili di individualità (inter-etnica e cosmopolita).

Anche il tempo e la diversità sono gestiti in forme speculari: le occupazioni mettono assieme famiglie con passati culturalmente diversi per produrre futuri socialmente condivisi, mentre gli ecovillaggi sembrano condurre a vivere assieme individui socialmente non molto dissimili come origini (i "neorurali romani" su cui Palumbo ironizza), ma spesso orientati a progetti futuri tra loro discrepanti.

L'effetto finale di questo molteplice movimento è una sistematica erosione dello spazio urbano canonico: dall'alto prova a imporsi uniforme la regola dell'individualismo neoliberalista declinata secondo la duplice stella polare della "privatizzazione" e della "modernizzazione" (Watt, Minton 2016); in ingresso l'uniforme anomia mercificata viene punteggiata dagli spazi ri-patrimonializzati delle occupazioni; in uscita la compattezza del territorio urbano viene perforata e sfrangiata dalle comunità intenzionali fuoriuscite negli ecovillaggi.

Rimane aperta la questione di quanto queste strategie anti-liberiste riescano veramente ad aprire spazi post-urbani di comunità e quale sia il valore del patrimonio prodotto in questo sforzo. Le occupazioni a scopo abitativo danno risposte ambivalenti in questo senso. Per molti stranieri che vi partecipano, e che costituiscono in moltissimi casi il numero più consistente delle persone coinvolte, la vita nell'occupazione è molto poco 'intenzionale', e tantomeno lo è la sua progressiva patrimonializzazione, e sembra piuttosto la conseguenza di una forte carenza di soluzioni alternative (Vereni 2015). Vero è che le occupazioni, complice il clima morale della crisi che si comincia a percepire nella sua natura strutturale e post-ciclica, hanno da un lato pessima stampa, ma dall'altro sperimentano una fase piuttosto articolata di fioritura e partecipazione.

Non è chiaro se si possa dire lo stesso per i processi di auto-segregazione oltre la città. Assistiamo a esperienze comunque minoritarie, promosse e partecipate da una ristretta cerchia di persone, e la loro rilevanza sociale non è cresciuta negli ultimi decenni, anzi, rappresentano fin dai primi esperimenti una medesima (e infinitesimale) percentuale del corpo sociale. Del resto, il rischio degli ecovillaggi come progetto intenzionale di patrimonializzazione comunitaria è quello tipico degli atti di sacralizzazione, vale a dire quello di reificare la struttura a cui si contrappongono, diventando così funzionali al modello che formalmente contestano. Gli ecovillaggi possono essere una valvola di sfogo di un agire urbano privo di progettualità (Cellamare 2011), del tutto adeguati alla città anti-comunitaria, dato che l'origine urbana di molti dei suoi praticanti li relega nella prospettiva della 'fuoriuscita', così che sono spesso letti e vissuti come un *modello di* (spazio alternativo) e non un *modello per* (lo spazio urbano oggi esistente). specularmente, non è chiaro a quali condizioni il sistema degli *squats* possa rovesciare la sua attuale condizione (un residuo marginale tollerato come pratica 'sussidiaria' per i senzatetto) per diventare veramente un modello alternativo di 'diritto alla città' realizzato attorno alla condivisione di un sistema etico opposto a quello dominante. Se museifichi, pur con le migliori intenzioni, hai comunque normalizzato e se insisti sulla bellezza forse ti stai giocando lo spazio del conflitto, addolcendo di molto la natura antagonista che aveva dato vita al fenomeno.

Si può forse chiudere con un'annotazione metodologica che ci riporti al cuore della nostra disciplina. Se pure possiamo dire che c'è una relazione antitetica tra occupazioni e ecovillaggi (simmetria/autarchia; dentro/fuori la città; dalla famiglia canonica al singolo/dai singoli alle post-famiglie; passato diverso, futuro comune/retaggio comune, futuri confliggenti) è difficile prevedere quale possa essere lo sviluppo generale del rapporto tra comunità e patrimonio nella sua dimensione abitativa. Dobbiamo tuttavia evitare di sottostimare il valore politico di queste forme di resistenza all'anomia della vita urbana, che si realizzano antitetivamente come rifiuto del grigiore attraverso la patrimonializzazione del luogo urbano o rifiuto dello spazio urbano *tout court* grazie alla comunitarizzazione del "vuoto" agricolo. Si deve cioè evitare il duplice errore individuato da Theodossopoulos (2014) nella bella introduzione di un numero di *History and Anthropology* dedicato proprio al concetto di "resistenza", che sembra aver vissuto altri splendori nell'armamentario concettuale dell'antropologia. Soppiantate da "protesta urbana" o "movimenti", nella hit-list del vocabolario tecnico, le azioni di resistenza vengono sempre più ridotte da un lato all'azione idealizzata di minoranze idealizzate nel loro essere intonse, oppure screditate come il sintomo velleitario di una condizione

5 - Il bel libro di Cristiano Armati (2015) *La scintilla* è sottotitolato *Dalla valle alla metropoli* proprio perché inizia il racconto con il movimento No Tav in val di Susa, per poi proseguire con le occupazioni dei Movimenti per il Diritto all'Abitare nella città di Roma. Non c'è contraddizione tra gli spazi dell'abitare urbano e posturbano, in quanto in entrambi i casi il soggetto agente è una comunità che pratica l'abitare come processo di patrimonializzazione dello spazio.

sostanzialmente inerme se non imbelli. Questo duplice rischio dell'esotizzazione della purezza e della patologizzazione della falsa coscienza è pienamente presente nell'analisi che abbiamo tentato. La patrimonializzazione urbana potrebbe essere letta come resistenza intrapresa dal 'genuino' gruppo degli occupanti cosmopoliti, unici 'veri' portatori di qualche sistema di valori comunitari; mentre la comunitarizzazione degli eco-villaggi si potrebbe liquidare con finta serenità come pseudo-azione frustrata della borghesia urbana, incapace di fare i conti con il sistema economico e politico che l'ha prodotta come coacervo di individui frammentati, costretti ad aspirare subalternamente a un orizzonte patrimoniale di valori 'naturalisti' che non è (mai stato) il loro. In entrambi i casi, si viene a perdere il legame strutturale tra i due fenomeni, mentre oggi è sempre più chiaro che la patologizzazione della resistenza non sortisce altro effetto analitico se non quello di rendere incomprensibili fenomeni sociali come il movimento No Tav, che fonde proprio le istanze di una nuova urbanità riconquistata e di un nuovo rapporto con l'ambiente extraurbano⁵.

Costretti alla cautela tra questi due rischi simmetrici, disponiamo però del metodo etnografico, che tanto ci può dire sulle forme attuali della dimensione spaziale della patrimonializzazione comunitaria, sulle sue varietà, sugli interstizi in cui ancora può prendere vigore, oppure appassire senza lasciare traccia che non sia il ricordo triste di alcuni, e gli appunti (parimenti tristi, dobbiamo ammettere) di qualche antropologo.

Riferimenti bibliografici

- Armati, C. (2015) *La scintilla. Dalla Valle alla metropoli, una storia antagonista della lotta per la casa*, Roma, Fandango.
- Cellamare, C. (2011) *Progettualità dell'agire urbano: processi e pratiche urbane*, Roma, Carocci.
- Dainotto, R.M. (2003) *The Gubbio Papers. Historic Centers in the Age of the Economic Miracle*, "Journal of Modern Italian Studies", 8, 1: 67-83.
- Hann, Ch. - Hart, K. (2011) *Antropologia economica. Storia, geografia, critica*, Torino, Einaudi.
- Higgins, V. (2014) *Rome's Contemporary Past*, in I. Clough Marinaro, B. Thomassen, eds., *Global Rome. Changing Faces of the Eternal City*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, pp. 185-201.
- Hirschman, A.O. (2002) *Lealtà, defezione, protesta: rimedi alla crisi delle imprese, dei partiti e dello stato*, Milano, Bompiani. Ed. or. 1970.
- Macioti, M.I. (2009) *Il fascino del carisma. Alla ricerca di una spiritualità perduta*, Napoli, Liguori.
- Mudu, P. (2014) *Ogni sfratto sarà una barricata: Squatting for Housing and Social Conflict in Rome*, in C. Cattaneo, M.A. Martínez, eds., *The Squatters' Movement in Europe*, London, Pluto Press, pp. 136-163.
- Padiglione, V. (2013-14) *Editoriale. Il post-agricolo e l'antropologia*, "Antropologia Museale", 34-36, pp. 3-4.
- Palumbo, B. (2013-14) *Vuoto/pieno*, "Antropologia Museale", 34-36, pp. 185-187.
- Petrioli, V. (2013) *Storia di una comune agricola. Il ritorno alla terra come scelta politica ed esistenziale*, "Scienze, del territorio. Rivista di studi territorialisti", 1, pp. 439-444.
- Polanyi, K. (2010) *La grande trasformazione: le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Torino, Einaudi. Ed. or. 1944.
- Simonicca, A. (2013-14) *Agriturismo*, "Antropologia Museale", 34/36, pp. 15-17.
- Theodossopoulos, D. (2014) *On De-Pathologizing Resistance*, "History and Anthropology", 25, 4: 415-430.
- Trabalzi, F. (2014) *Greening Rome. Rediscovering Urban Agriculture*, in I. Clough Marinaro, B. Thomassen, eds., *Global Rome. Changing Faces of the Eternal City*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, pp. 265-280.
- Vereni, P. (2015) *Cosmopolitismi liminari. Strategie di identità e categorizzazione tra cultura e classe nelle occupazioni a scopo abitativo a Roma*, "ANUAC rivista", 4, 2, dicembre: pp. 130-156.
- Watt, P. - Minton, A. (2016) *London's housing crisis and its activism*, "City", 20, 2, pp. 204-221.