



Università
Ca' Foscari
Venezia



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Università
degli Studi
di Verona

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova
Dipartimento DiSSGeA

TESI DI DOTTORATO

CORSO DI DOTTORATO IN STUDI STORICI, GEOGRAFICI, ANTROPOLOGICI

Curriculum: STUDI STORICO-ANTROPOLOGICI

CICLO XXXV

Per un'ecologia della prossimità: relazioni di cura e padronanza nell'agro-biodiversità in Sicilia e Salento

Coordinatrice del Corso: Ch.ma Prof.ssa Giulia Albanese

Supervisore: Ch.ma Prof.ssa Anna Maria Painsi

Dottorando: Enrico Milazzo

Anno accademico 2021/2022

SOMMARIO

<i>Introduzione. La natura reagisce: caratteri minori e biodiversità.....</i>	2
<i>Per una metodologia tattile. Antropologia della prossimità e temporalità della cura.....</i>	11
1) La ricerca etnografica in Salento e in Sicilia: l'antropologia dei problemi.....	11
2) Connessioni e intersoggettività etnografiche: l'antropologia della prossimità	15
3) La co-produzione di conoscenza tra natura e cultura	20
4) Per una teoria del contatto: facoltà mimetica, sguardo antropologico e linguaggio artistico.....	24
5) Temporalità di cura: distanza epistemologica e relazioni interspecie	34
6) Le temporalità dei suoli e il paradigma emergenziale	41
7) Relazioni di cura ed etnografie militanti	46
<i>Biodiversità e re-incanto della natura in Salento</i>	56
1) Agro-biodiversità: tra inconscio agricolo e emancipazione	61
2) Patrimonio genetico autoctono	66
3) La resurgenza del selvatico.....	77
4) L'albero acefalo e l'energia di Bataille	83
5) L'innesto e il Cristo-ulivo.....	91
<i>I grani antichi siciliani: co-evoluzione e percezione della storia.....</i>	100
1) Il diavolo di Aidone: i grani antichi come risorsa genetica	100
2) La segala Iermana	112
3) Rifondare il legame coevolutivo: utilità, storia e salute della segala Iermana	121
4) Il campo di grano come Storia: popolazioni evolutive, retro-innovazione e cambiamento climatico ..	136
5) Linea di desertificazione e la 'resistenza' della biodiversità	141
6) Il campo di grano come Storia: filiazione, ontogenesi e filogenesi.....	146
<i>L'ecologia della prossimità tra suoli, storia e tecnoscienza</i>	167
1) L'alleanza varietale tra domesticazione e inselvaticamento	167
2) Oltre il pomodoro di Aradeo: la cooperativa Karadrà.....	171
3) L'epistemologia tattile nei segni della storia.....	182
4) <i>Faticare la campagna</i> e il ritorno ai suoli	186
5) Ecologie Viscerali: la guarigione di Antonio di Gemini	193
6) L'ecologia viscerale della sputacchina	202
7) Tecnoscienza, biodiversità e padronanza della non-patronanza.....	206
<i>Il re-incanto della natura nel cambiamento climatico: agricoltura antica e variabilità genetica</i>	217
1) Agricoltura antica: «Il passato di fronte a noi»	219
2) Magia bianca e biodiversità: saperi e lotte ambientali	234
3) Salute e variabilità genetiche: l'immunità nel re-incanto	262
<i>Conclusioni. Relazioni di cura per un'immunità interspecie: il potere magico delle associazioni.....</i>	289
<i>Bibliografia.....</i>	298
<i>Ringraziamenti</i>	310

INTRODUZIONE. LA NATURA REAGISCE: CARATTERI MINORI E BIODIVERSITÀ

*Vulissi un piizzu i terra c'un fa rima cu guerra
S'allarga e si stringi dipenni l'esigenza*

Giovanni Cannatella, 2005¹

Dalla terra per la terra

L'idea di questa ricerca nasce da una necessità materiale e personale, ma non per questo scollegata dalle dinamiche socio-ambientali che stanno attraversando molti territori. Faccio riferimento al fatto che la terra della mia famiglia, alcuni ettari di seminativo e pascolo a Colleferro, a sud di Roma e alle porte della Valle del Sacco, si trova davanti a una serie concatenata di rischi nei confronti dei quali, temo, possono venire a mancare le risorse per affrontarli. C'è in primo luogo una problematica che riguarda tutta la Valle del Sacco. Lo sviluppo industriale cominciato negli anni '20 non si è mai fermato. La declinazione odierna di quel paradigma, oggi, è il settore logistico e energetico. In secondo luogo, legato alla terra di mia nonna Loreta, c'è un problema economico. L'unico motivo per il quale non è diventata una distesa di pannelli fotovoltaici, come è accaduto ai 70 ettari di parco solare che per 3/4 ci circondano, è che il reddito di mia madre e mia zia ha consentito di rifiutare le laute offerte che provenivano da una nota multinazionale spagnola. Il che mi porta al terzo problema: come fare a far esistere una terra ecologicamente sensata se questa, insieme a noi, non è in grado più di mantenersi, economicamente resistere, se, insomma, pensare e volere l'ecologia diventa un *lusso*?

Il problema principale, è, quindi, che c'è il rischio che si interrompa il legame di cura e la memoria che lega degli umani a un appezzamento di terra, e alle altre innumerevoli entità che la abitano. Resistere agli speculatori, è stato, è e sarà chissà per quanto, un fattore innanzitutto economico: quella mia terra, per ragioni del tutto simili a quelle che saranno spiegate nel corso di questa tesi, è con grande, enorme difficoltà che potrebbe in queste condizioni fornire da sé, a me e alla mia famiglia, gli strumenti economici per evitare di venire sfruttata in forme di agricoltura convenzionale (quindi chimica e estrattivismo), o ancor peggio, coperta di pannelli fotovoltaici o cementificata per i magazzini della logistica.

Bisogna anche dire quanto di quell'appezzamento non sia, infatti, 'solo' ecologia nel senso di una serie di funzioni vitali ed ecosistemiche svolte da entità non-umane. Diventa molto di più perché quella natura, fatta di pochi alberi da frutto, due boschetti di 'spinacacie' (alberi selvatici di 'bassa qualità') e principalmente pascolo e seminativo, seppur imperfetta, praticamente per niente redditizia, frutto di una costante quanto goffa manipolazione, è, di fatto, tutto ciò che ci rimane della civiltà contadina alla quale mia nonna apparteneva. L'elettricità, a casa di mia nonna, arrivò nel 1976, e una decina di anni dopo, le figlie le dissero che non aveva più bisogno di allevare le vacche: potevano,

¹ Versi d'apertura della canzone 'Vulissi un piizzu i terra', pubblicata nell'album *Menumalicajèsuluunsuonnu* da Giovanni Cannatella a Polizzi Generosa (PA) nel 2005.

finalmente, pensare loro a lei, senza che la fatica dovesse continuare ad essere la principale sensazione della sua vita. Quella fatica ha costruito quella natura imperfetta, non un sistema agroecologico esemplare, non un modello economicamente sensato, ma tant'è che abbiamo sviluppato un'affezione che ci farebbe spendere fino all'ultimo centesimo per impedire che diventi, quella terra imbevuta di sangue e sudore, una distesa di cemento. Questa unione di affezione e suolo, storia e prati, fatica ed alberi, per me è la natura di quella terra.

Mi sono chiesto, quali risorse e strumenti ci sono che io non conosco per immaginare di dare senso alla continuazione di una storia e di una memoria condivisa tra noi e quell'appezzamento di terra? Come possiamo, con le entità non-umane che abitano quei dieci ettari o che vorrebbero farlo, resistere all'autostrada che dista solo 600 metri e il nuovo polo logistico di Amazon che ne dista 800? La mia ricerca, quindi, nasce dalla necessità di andare a vedere e cercare *i modi con cui la natura, politicamente, restituisce il colpo.*

Penso che l'antropologia e la ricerca etnografica siano gli strumenti migliori per farlo. Per vari motivi, che verranno tutti esposti nel primo capitolo, ma un buon esempio proviene sempre da Colleferro. È grazie all'antropologia, infatti, che ho una speranza in più per quella terra. Una mia amica e compagna, infatti, Giulia Arrighetti, è nel mezzo di una ricerca etnografica a Colleferro e nella Valle del Sacco. I temi riguardano la salute e i tumori, il ricatto del lavoro, ma non di meno c'entra anche quello su cui con altrə compagnə, amicə e collegħə stiamo lavorando molto, cioè il concetto di Riparazione Ecologica. Io sono andato in Sicilia ed in Salento a fare ricerca etnografica, e sono stato molto tranquillo perché so che c'è un'etnografia straordinaria sul mio territorio, la quale otterrà e sta già ottenendo prospettive indispensabili per ogni tentativo di comprensione e azione futura nella direzione di un ambiente che non uccida. L'antropologia e l'antropologa sono lì per capire meglio come difenderci: questo è tutto quello in cui credo e studio.

La riparazione ecologica è decisamente una linea di ricerca sottesa alla presente tesi, che prende piede dall'etnografia in contesto di disastro ambientale, precisamente in Salento durante e dopo la crisi Xylella (il durante e il dopo si confondono). La Xylella, un batterio esogeno, identificato nel 2013 sul territorio pugliese, si è rapidamente diffuso e per varie ragioni portato alla morte di milioni ulivi. La seconda parte della ricerca si è svolta invece in Sicilia, perché furono gli amici e le amiche salentine a dirmi: «se tu vuoi vedere la biodiversità all'opera, anche in agricoltura, è lì che davvero devi andare!». Era un po' come se mi dicessero, “se davvero vuoi vedere la natura rispondere agli attacchi degli speculatori, beh lì in Sicilia troveresti ben più di qualcosa!”.

La 'potenza' della Sicilia risuonava nel nostro immaginario, intendo il mio e degli amici e amiche salentine, con grande chiasso: storia, magia, arte, biodiversità, varietà antiche. Tutti questi, pensavamo, erano gli ingredienti perché un ecosistema e la società che se ne prende cura potessero provare a costruirsi, anche nel XXI secolo al centro del Mediterraneo in uno Stato occidentale, una sorta di autonomia ecologica. In Salento c'è stato molto di questo fantasticare insieme, con Gioele, Stefania, Roberto e Assunta (tra gli altri) mentre tutto intorno moriva e noi pensavamo a che forma avremmo voluto avesse, quando saremmo riusciti a farlo rinascere. Fantasie di cui parla questa tesi: parafrasando qualcosa che aveva scritto Walter Benjamin, io non volevo indagare tanto il rapporto di

dominazione dell'umano sulla natura, quanto cosa dominasse il rapporto tra umano e natura.

Liberare questo rapporto! Praticamente tutta la tesi è un racconto e un'analisi di quali modi e motivi ci siano stati dietro lo sfruttamento dell'ambiente e anche degli umani in Salento ed in Sicilia nelle fattispecie attraversate dall'etnografia. Questa ricerca è altresì il delinearsi di quelle esperienze, anche ben riuscite, di interazione rigenerativa con l'ambiente circostante e la ricostruzione di economie sane anche nell'utilizzo agricolo dei terreni. Credo posso ora con ordine tentare di organizzare i temi affrontati in questa tesi.

Come si evince da queste prime pagine, uno dei punti essenziali della ricerca è la prospettiva delle relazioni di cura tra umani e ambiente, cioè quello con cui complessivamente chiamiamo i non-umani. Con ciò intendo testare l'idea, che ho tratto principalmente dai lavori di Maria Puig de la Bellacasa, che ci sia una differenza di fondamentale importanza tra una relazione improntata sull'estrattivismo e il produttivismo ed una invece basata sulle relazioni di cura. In ambito agricolo o ambientale in genere, significa essenzialmente fare attenzione alle forme di riproduzione sociale ed ecologica che i nostri rapporti (tra di noi e con i non-umani) mettono in atto. Quante forme di vita possono vivere nell'ambiente che gestisco intorno a noi? E come vivono? E queste forme di vita che ambiente costruiscono per noi? In che modo, cioè, diamo e riceviamo, e in che modo i non-umani danno e ricevono? Pensare a queste domande, provare a far sì che l'ambiente non uccida – seconda volta che lo ripeto in questa introduzione, perché è a questo punto che siamo (non solo nella valle del Sacco o in Salento) - significa pensare a relazioni di cura.

L'accento sulla riproduzione di vita che le relazioni di cura mette in campo mi consente di sottolineare un altro dei punti che ho maggiormente indagato durante questa ricerca, cioè come concepiamo anche a livello della storia naturale le relazioni tra umano e non-umano. Per spiegarmi meglio, la nostra prossimità ad alcune specie, il nostro interferire nelle forme di riproduzione delle altre specie, ha trasformato la loro genetica e ad ogni generazione addomesticata si sviluppano quelli che sono ritenuti i caratteri desiderabili. Questo vale tanto per le specie addomesticate, quanto, in maniera forse più vaga, blanda e al limite anche difficile da leggere, per alcune specie selvatiche. Per questo la tesi parlerà della critica all'evoluzionismo nelle moderne imprese di selezione e breeding genetico, in quanto partecipi di forme di sfruttamento e mercatizzazione di processi naturali, a favore invece dei concetti dei legami co-evolutivi e involutivi tra le specie. Con ciò intendo interrogare, cioè, se i percorsi evolutivi delle specie, in misura sempre maggiore influenzati dalla selezione umana basata sullo sfruttamento capitalista, siano re-descrivibili dalle relazioni di cura in quanto relazioni co-evolutive tra le specie. O altrimenti posso dire: l'azione di cura, sostengo, è in grado di re-descrivere i percorsi evolutivi delle specie, trasformandoli in rapporti coevolutivi interspecie.

In questo discorso, quello che più trovo interessante, non è il fatto che la genetica risulti per la nostra società sempre più significativa, e potenzialmente saldo appiglio di forme pericolose di dogmatismo scientifico. Non è neanche il fatto che la genetica sembra, ad oggi, essere la principale componente descrittiva della storia naturale, cioè il metro con cui misurare la storia della presenza antropica sul pianeta. Quel che voglio trarre del discorso genetico, invece, è come mi hanno fatto notare molti degli interlocutori e delle interlocutrici, che dentro quel codice ci sono proprio le cose ignorate e

neglette. È vero che c'è chi, specie in ambito agricolo, cerca nel codice genetico di un ortaggio o di un animale i caratteri più desiderabili, e tenta, riuscendovi, di enfatizzarli e riprodurli. Ma le nostre risorse alleate più importanti, mi hanno spiegato sul campo di ricerca, anch'esse sono nel codice genetico che è ricchissimo di tratti e caratteri minori, e sono questi che nella loro numerosità e diversità garantirebbero a chiunque un ventaglio pressoché infinito di soluzioni. Al di là che sia vero o meno a livello scientifico, per me è stato molto importante indagare questa concezione del minore e del carattere genetico, e la politicità intrinseca a questa storia.

Lasciar esprimere un carattere, non volerlo per forza costringere alle necessità di sfruttamento legate alla massimizzazione del profitto e all'aumento della produzione, significa già cambiare il paradigma che ci lega al non-umano. È cambiata da e cambia le relazioni con la specie in questione, con l'ambiente e in sostanza anche quelle sociali. Per questo il carattere minore esprime in sé un potenziale politico che ho deciso di mettere al centro di questa tesi. Lo sono andato a cercare nel conflitto ambientale - nei saperi negletti, nel disastro ecologico - nelle forme di vita ignorate fino ad allora, nelle floride economie agricole - nella biodiversità ignorata dalla grande industria. Ognuno di questi elementi minori nell'ambiente che lo rendono più sano e più ricco di risorse ha uno o più umani che se ne sono accordi e che se ne prendono cura e si lasciano prendere cura. La relazione politica e le idee che ne scaturiscono io chiamo, insieme a Michael Taussig, *padronanza della non-padronanza*.

Così ad esempio la resurrezione del selvatico nel disastro ambientale in Salento, o la capacità delle sementi antiche di adattarsi al cambiamento climatico in Sicilia, esprimevano al contempo un aspetto genomico e naturale, uno storico e politico, e anche prefiguravano prospettive future di cura. Ma i futuri di cura, essenzialmente in cosa si differenzierebbero da quelli del capitalismo? O meglio, cosa interessa di più a me in questa differenza? Senz'altro, il modo con cui costruiscono e rinegoziano la salute umana non-umani attraverso la negoziazione di nuovi paradigmi immunitari.

I luoghi della ricerca, la rete e chi ci ha visitato

La ricerca ha riguardato, dunque, essenzialmente i modi con cui quell'assemblaggio di relazioni ed entità, quell'iper-oggetto che chiamiamo natura abbia delle caratteristiche contro-egemoniche da conoscere e approfondire per cambiare in direzioni agroecologiche e improntate alla giustizia ambientale la nostra società. Per condurre la ricerca ho attraversato il disastro ambientale e i movimenti per la rigenerazione ecologica, indagato l'uso e la ricerca attiva di biodiversità e delle interazioni con il selvatico da parte di agricoltori e agricoltrici, le immagini che la civiltà e la natura contadina tutt'ora hanno lasciato come segni nel paesaggio storico.

La ricerca si è svolta nel sud della Puglia e in buona parte della Sicilia, a partire dal 2019, ma in Puglia il campo etnografico era già cominciato nel 2018 con il collega geografo Michele Bandiera. Era della sua famiglia, infatti, la casa dove ho risieduto per molti mesi durante il 2020 e il 2021. Mi trovavo a Capo Leuca, nel paese di Patù. Ho frequentato proprio quella *fine della terra* per lo più, abitandoci e conoscendola nei mesi invernali e primaverili in cui non è assalita da decina di migliaia di turisti. È stata la parte del Salento che ho conosciuto meglio, ma spesso sono stato anche a Lecce

e ne suoi dintorni, e anche molto in quelli di Brindisi. In Puglia, infatti, non sono state secondarie le visite in Valle d'Itria e nella Murgia barese, territori la cui storia agricola e ricchezza culturale non può certo essere lasciata in disparte in questo lavoro.

In Sicilia la mia famiglia ha una casa dalla quale sono potuto partire per le campagne. Per un periodo la mia base è stata quindi nella casa dei miei nonni paterni alle pendici dell'Etna, a Paternò. Da lì sono riuscito a muovermi per tutta la costa orientale della Sicilia e internamente fino a Gela, andando a toccare le realtà non solo dell'Etna e della Piana di Catania, chiaramente, ma anche quelle della Val di Noto, dei Monti Erei e dei Monti Iblei. Ad un certo momento mi sono spostato a Palermo: le mie frequentazioni sono state per lo più sulle Madonie e dall'altro lato, verso Ovest, in direzione della Valle dello Iato, della Riserva dello Zingaro, e del trapanese. Solo dopo aver acquisito una certa familiarità con queste zone, mi sono mosso spesso, infine, verso la Valle del Platani, i Monti Sicani e il monte Cammarata. Non sono riuscito, però, a recarmi praticamente mai sui Monti Peloritani e i Monti Nebrodi, sui quali senza alcun dubbio avrei documentato spunti etnologici di valore e importanza equivalente a quelli dei territori da me attraversati. Non posso inoltre non menzionare il periodo di venti giorni che ho passato a Pantelleria.

Questi territori li ho attraversati per le ragioni più disparate: un criterio che trovo quantomeno particolare è quello che mi ha portato a inseguire le sementi, ripercorrerne i tragitti tra i territori, ricostruirne la biografia, capire le ragioni dei legami con le persone. Oppure mi capitava di sentire il nome di una varietà particolare di grano, o di oliva, o di carpa, e dovevo fare di tutto per trovarla. Era scontato, poi, che cercando un non-umano particolare, avrei trovato umani con storie molto particolari. Lo stesso discorso vale per la magia: avevo la sensazione che cercando chi deteneva saperi antichi, o chi proponeva rielaborazioni contemporanee di quelli o altri saperi appartenenti al mondo più-che-umano, avrei trovato agricolture e nature che rispondevano a dettami diversi da quelli del produttivismo. Cercavo anche i segni nel paesaggio: un muretto a secco ancora in piedi in una trazzera di muretti diroccati, o viceversa, erano segnali che qualcosa stava accadendo o era accaduto, così come un terrazzamento ancora coltivato, un olivo verde nel deserto, o potature particolari potevano finire per attirare la mia attenzione. Quel che voglio dire è che è stata una ricerca che è proceduta per segnali e indizi, e che ha coinvolto tanto gli umani quanto i segni del paesaggio e la cultura immateriale delle comunità.

Un aspetto che voglio sottolineare è che questi spostamenti per la ricerca non li ho svolti quasi mai da solo. Si potrebbe quindi dire che anche la ricerca io non l'abbia svolta da solo. In Salento, sono stato per molto tempo con Michele Bandiera e Chiara Vacirca, compagno del Collettivo Epidemia, il collettivo di ricerca indipendente di cui faccio parte. Anche Christian Colella, Pietro Autorino, Lucilla Barchetta, e altri membri precedenti del collettivo hanno attraversato con noi, durante l'etnografia, i territori pugliesi. La persona con cui però sono stato di più in questi spostamenti è stato senz'altro Roberto Polo, agricoltore e animatore dell'agroecologia e della biodiversità in Salento, che ho accompagnato e mi ha accompagnato in ogni occasione di ricerca e dibattito dentro ma soprattutto fuori al Capo Leuca. Lui e la sua famiglia sono diventati i miei migliori amici. Anche con Janos Chialà, precedente membro del Collettivo Epidemia, è stato così, seppur fosse di base in Valle d'Itria. Lui, giornalista e più recentemente olivicoltore, poteva fare delle domande ai nostri interlocutori che

io non avrei neanche pensato: la ricchezza dei contenuti della ricerca è dovuta anche a questo tipo di supporto imprescindibile.

Bisogna certo menzionare la visita di Michael Taussig a Taranto, organizzata da Jasmine Pisapia, membro del Collettivo Epidemia, nel 2018. In quei giorni a Taranto ebbi modo di conoscere e approfondire il suo pensiero, e di trovarlo di fondamentale importanza per l'analisi antropologica che avrei voluto fare. In qualche modo, io lo ritrovai sul campo – Taranto era una città che io e Michele, facendo ricerca sul conflitto ambientale, frequentavamo di tanto in tanto. Così, ho raccolto sul campo anche quei suoi concetti e discorsi sulla *mimesis* e la *mastery of the non-mastery*: certo non è la stessa cosa mettere un antropologo che è venuto per una settimana in una città del Sud-Italia alla stregua di un agricoltore che ci ha sempre vissuto. Ma io sempre lì sul campo l'ho ritrovato, e penso che ciò non accada in tutti i luoghi del mondo in cui è possibile fare ricerca, e che quindi sia in qualche modo significativo. Infatti, lo stesso discorso vale per la Sicilia, dove invece venne Tim Ingold. Anche lì, invitato da un amico antropologo, Gesualdo Busacchia, quello che facemmo nei giorni insieme mi è risultato di prima importanza per la tesi. È come se i concetti di cui Ingold parlò, ossia quello di *correspondence* e *creative culture*, sia nelle conversazioni informali nei vigneti che nella conferenza che tenne a Catania nell'aprile 2022, fossero anch'essi parte integrante del campo di ricerca, anche se provenivano da un antropologo scozzese. Insomma, voglio dire che il mio campo di ricerca era anche fatto dalle visite di antropologi, e forse casualmente, i concetti che spiegarono in quelle occasioni erano esattamente tra quelli che poi avrei adoperato nella tesi.

I territori del Salento e della Sicilia mi hanno quindi dato una grande quantità di stimoli provenienti da ambiti di versi. Oltre a Ingold e Taussig, infatti, molte altre personalità dell'accademia italiana e non hanno avuto modo di influenzare i miei studi durante l'etnografia. Con loro, tuttavia ho viaggiato per qualche giorno nelle campagne, lì dove ci trovavamo. Similmente è successo con Habib Ayebe e Carl Ipsen, con i quali ci siamo accompagnati nelle rispettive ricerche in Sicilia, unendo i nostri sforzi, laddove la loro enorme esperienza è stata una ricchezza di incomparabile importanza per me. Tuttavia, l'unione più significativa sull'isola, un po' come è stata quella con Roberto Polo in Salento, è stata con Luca Cinquemani e Fabio Aranzulla.

Fondatori del collettivo Aterraterra, Fabio e Luca segnano qualcosa che in Salento era solo abbozzato: il mio scambio con il mondo dell'arte. Artisti e agricoltori, Fabio e Luca hanno deciso di unirsi a me nei miei spostamenti, specialmente sulle Madonie e fino anche a Pollina e Castelbuono, per andare insieme a parlare e approfondire i linguaggi dell'ecologia contadina, le tecniche e i saperi che potevano consentire a loro, come a me, di accedere a una comunicazione, o quantomeno una comprensione dei segni, che gli agricoltori e le agricoltrici che abbiamo incontrato insieme hanno con le entità naturali. Con loro, infatti, e anche Gaspare della cooperativa Noe, della quale parlerò tra poco, abbiamo passato giornate da Giulio Gelardi, il salvatore della manna. Fare le interviste diventava sempre più qualcosa di simile ad avere serie conversazioni a più voci, laddove le prospettive offerte da un artista, o anche la diversa tipologia di domanda che Luca o Fabio potevano porre rispetto a quella che poteva venire in mente a me, era diventata una risorsa così arricchente che ho stentato a farne a meno quando, ad un certo momento, hanno cominciato a coltivare (con alcune delle sementi che avevamo trovato insieme nei viaggi, anche) e a non poter più spostarsi insieme a

me.

La collaborazione con Luca e Fabio si è concentrata poi essenzialmente sulla discussione intorno ai linguaggi artistici dell'ecologia. Con una fondazione internazionale, Studio Rizoma, abbiamo svolto dei progetti intorno alla scarsità d'acqua: abbiamo immaginato e messo in pratica modalità di ricerca intorno al tema del cambiamento climatico che fossero in grado di lasciar emergere le problematiche ambientali in quanto conflittualità socio-politiche. Fare questo genere di discorso, si affiancava alla creazione di contenuti audiovisivi, installazioni, e contesti per supportare la nostra capacità di linguaggio e comunicazione: ciò è considerata una pratica artistica, nella misura in cui la nostra efficacia, il nostro scopo, si realizzava nella realizzazione di una riuscita estetica in grado di fare presa sul pubblico, trattandosi spesso di restituzioni pubbliche, e di sollecitare le connessioni tra le questioni socio-economiche e quella ambientali che apparentemente risultavano separate. Cercare di farlo in un modo esteticamente suscettibile, è stato qualcosa in cui mi sono misurato, così come a pensare cosa usare per farlo, a cosa produrre per riuscirci meglio, e all'atmosfera affettiva ed emotiva da evocare.

L'altra grande sfida che ha totalmente a che fare con la conduzione della ricerca etnografica è stata la frequentazione della Cooperativa Noe, sopra menzionata. Oltre al fatto che, come le persone sopra menzionate, Carla Monteleone e Ninni Conti sono stati compagni di viaggio in lungo e in largo (per la Sicilia occidentale, principalmente), partecipi delle interviste e degli scambi con gli interlocutori, i due sono anche rispettivamente agronoma e dottore forestale. Per un periodo lungo più di un anno, li ho visti diverse volte a settimana con lo scopo di condurre l'attività agricola e di ricerca semenzale contadina della Cooperativa Noe. La No.E. (NoEmarginazione) è una cooperativa sociale che ha sede su terreni e caseggiati sequestrati alla mafia a Partinico, in provincia di Palermo. Economicamente un po' malandata, è stato un luogo in cui la ricerca è stata pensata, fatta, sviluppata e messa in pratica. È stato punto di incontro per le interviste più significative, per gli approfondimenti più densi, per la pianificazione più coraggiosa che potessi immaginare della ricerca. I contatti personali di Carla e di Ninni hanno dato il via alla ricerca in Sicilia, mentre le loro conoscenze ed esperienze dell'ecologia siciliana, dell'agricoltura biologica e agroecologica l'hanno resa coerente e affidabile. Potevo sempre confrontarmi con loro sulla credibilità di un'affermazione o un dubbio di tipo agronomico e/o ecologico. Soprattutto, i loro progetti mi hanno fatto misurare con la realtà dell'economia agricola: che tipo di esperienza avrei potuto avere, da etnografo, del mercato agricolo, così importante nel determinare le traiettorie di sopravvivenza, cura e di alleanza tra le specie, se non fosse stato per 'i problemi' della Noe? Come in Salento con Roberto, inoltre, ho avuto modo di mettere a disposizione le energie del corpo per fare l'ecologia, e non solo per raccontarla. Seminare, piantare, potare, raccogliere, sudare, distribuire: le azioni più semplici che fanno conoscere e interrogare con il corpo, esperienze anche oltre l'etnografia, ma che di fanno hanno portato la mia pratica antropologica, proprio come affermo nel primo capitolo, a voler fare di questo contatto, di questa tattilità e di questa prossimità una metodologia etnografica.

Le etnografie tra Salento e Sicilia

Come appena detto, il primo capitolo si occupa della questione metodologica, dove la mia idea di

antropologia della prossimità mi consente riattraversare questioni già affrontate in antropologia ma con una nuova angolazione. L'accento che pongo sull'epistemologia tattile, infatti, mi permette di ragionare sulla rilevanza dell'esserci sul campo, su come e cosa ritengo metodologicamente particolare della mia ricerca, sia per quanto riguarda le prospettive ecologiche future che quelle sociali. Cerco infatti, in primo luogo, di stabilire una relazione tra le relazioni di cura sul campo etnografico e il posizionamento politico di chi fa ricerca. In particolare, è la questione della temporalità e della sincronizzazione tra il tempo proprio e quello dell'Altro, che sia umano o non-umano, a portarmi a postulare una teoria del contatto come modo di produzione di conoscenza. Sostengo, in particolare, che le relazioni ecologiche sane sono dettate dalla conoscenza proveniente dalla possibilità del contatto (la prossimità) nonché dal rispetto dei tempi e delle temporalità necessarie a tutte le entità umane e non-umane che abitano l'ecosistema, laddove il paradigma produttivista impone il suo specifico regime e registro temporale. Mi chiedo, dunque, quante siano le temporalità di un ecosistema in salute, o quale sia, ad esempio, il registro temporale necessario alla riproduzione della biodiversità.

Il secondo capitolo parte proprio dal discorso sulla biodiversità: attraverso una breve storia del concetto, analizzo e colloco l'uso retorico che viene fatto di questa parola nel mercato contemporaneo. Delineo quindi la relazione tra le retoriche della biodiversità e il particolare ricorso alle genetiche autoctone da parte del marketing dell'agro-business, quali l'idea di *località*, DOC, DOP e strategie commerciali simili. Tutto ciò, proviene dal campo etnografico in Salento, laddove la speranza di risollevare l'industria olivicola è tutta affidata alla possibilità di valorizzare le risorse genetiche locali. Quel che sostengo e ci tengo a mostrare è quanto il lavoro di ibridazione spontanea, il solo in grado di offrire la speranza di una rinascita economica e agricola del Salento, sia stato e sia costantemente svolto in realtà dal selvatico, qualcosa che nella razionalità dell'agroindustria è stato deliberatamente osteggiato e distrutto. Continuo dunque cercando di esplorare le varie dimensioni in cui questa distruzione è stata, difatti, incompleta, e interrogo quindi le capacità contro egemoniche e simboliche proprie dell'eccesso batailliano che la natura ed il selvatico rappresentano.

Il terzo capitolo approfondisce il discorso sulle risorse genetiche come patrimonio e fonte di strategie per l'agribusiness. Per questo, mostro come i grani antichi siciliani rappresentino ad oggi un terreno di scontro molto vivo su diverse concezioni non solo della biodiversità e della natura, ma anche del rapporto storico e politico che l'umano dovrebbe intrattenere con le sementi. Racconto infatti del caso della Segale Iermana sull'Etna e di come sulla sua coltivazione si sia prodotto un conflitto epistemologico di enorme interesse. Ciò per spiegare come, all'opera, ci siano da un lato i tentativi di appropriazione (accumulazione primaria del capitale) da parte di una fascia imprenditoriale, e dall'altro i tentativi di ricostruzione di un legame contadino e libero con una semente la cui più grande risorsa è la tenacia e la resistenza ai climi aridi, rendendola un'indispensabile alleata per le sfide poste dal cambiamento climatico.

Il quarto capitolo costruisce un resoconto etnografico intorno all'idea di 'alleanza varietale', in particolare a partire dall'esperienza di Alessandro Scibetta a vicino Mazara del Vallo. L'alleanza varietale, una particolare forma di relazione tra pianta (o animale) e chi fa agricoltura, rappresenta un nodo determinante sul quale si gioca l'economia e l'ecologia possibile in un territorio. Dal secondo

paragrafo prende piede l'etnografia in Salento, laddove con le parole di Roberta Bruno, presidente della Cooperativa Karadrà di Aradeo, e con quelle dell'Apache, pastore del Capo Leuca, e Antonio, frantoiano, indago la storicità e la contemporaneità della relazione umani-suoli. In particolare, dopo aver provato a rendere conto dell'incorporazione della storia di questa relazione costitutiva del territorio e della cultura in Salento, tento anche di mostrare l'incorporazione dell'ecologia attraverso l'esposizione di materiale etnografico intorno alla visceralità delle relazioni inter-specie. Il caso etnografico chiama in causa la guarigione di Antonio, il frantoiano, da un grave patologia intestinale. Approfondisco l'ecologia viscerale indagando la condizione del *Philaenus spumarius*, cioè la sputacchina, insetto-vettore del batterio Xylella, e il suo ruolo nel sistema di gestione della crisi ambientale, nonché della sua posizione all'interno della conoscenza prodotta in relazione all'epidemia. Infine, interrogo la tecnoscienza sulla capacità di fornire saperi e pratiche in grado di 'allearsi' con la percezione ambientale che procede dai nostri corpi e dai saperi incorporati.

Il quinto capitolo, ancora da scrivere, consisterà nell'esposizione di materiale etnografico intorno all'importanza che l'agricoltura antica e i saperi corrispondenti ancora detengono specialmente in Sicilia, ma anche in Salento. In particolare, partendo dagli studi di Alessandro Scibetta, approfondisco la relazione della biodiversità agricola con i saperi magici e di guarigione. Cerco quindi di districare la sfera della magia e della spiritualità chiamata in causa da numerosi agricoltore e agricoltrici in relazione alla 'natura': l'esposizione del materiale etnografico verterà poi su tre particolari interlocutori, considerati i punti di riferimento dell'agricoltura antica in Sicilia. Di significativo interesse è la capacità che costoro assegnano all'agricoltura antica di affrontare le sfide del cambiamento climatico. A partire dalla natura di questi saperi, provo negli ultimi paragrafi conclusivi a dar forma a un corpo di esperienze e pratiche che spaziano dal mondo onirico a quello mitico, costruendo, intorno al tentativo di mescolare le mie parole con quelle degli interlocutori e delle interlocutrici, una scrittura performativa che possa apporre un segno sul linguaggio, utilizzato in questa ricerca, tra antropologia ed agricoltura. *(è presente un abstract più esteso del quinto capitolo al termine della tesi)*

CAPITOLO 1

PER UNA METODOLOGIA TATTILE. ANTROPOLOGIA DELLA PROSSIMITÀ E TEMPORALITÀ DELLA CURA.

1) La ricerca etnografica in Salento e in Sicilia: l'antropologia dei problemi²

Gli argomenti e gli scenari attraversati dalla ricerca etnografica che in questa tesi tento di raccogliere nel modo più efficace possibile si inseguono e si intersecano senza che mi sia semplice individuare una consequenzialità narrativa e teorica. Anche la progressione temporale della ricerca di campo mi risuona con frammentazione, nella misura in cui eventi cataclismatici come la pandemia da Covid-19 hanno trasformato la normalità e la percezione del tempo. Ciò che mi consente di tracciare una sorta di mappa della ricerca, in realtà, è legata proprio alla pandemia e alla sua gestione: cioè l'emergere di *problemi* per tutta la collettività, mi consente di collocarmi sul campo etnografico in quanto ricercatore, lasciandomi di fatto individuare gli argomenti e i tempi della ricerca anche sulla base del mio posizionamento.

Sia dunque, soprattutto, un'antropologia dei *problemi* che hanno attraversato il Salento e la Sicilia dall'inizio del 2018, anno in cui ho cominciato la ricerca etnografica in Salento per il conseguimento della laurea magistrale a Torino, al marzo 2023. Sulla puntualità dell'antropologia nell'affrontare *problemi* per le comunità, o quanto meno di darne rappresentazione, sulla sua capacità di emergere come disciplina a partire dalle *crisi*³ che attraversano le comunità nelle quali si svolge l'etnografia, è anche ciò su cui mi prefiggo di ragionare in questo capitolo. Sostengo qui che il grado della *distanza etnografica* che chi fa ricerca intrattiene con il campo determini la possibilità della co-produzione di conoscenza, un processo che sia, cioè, condiviso tra chi svolge l'etnografia e chi è parte integrante del territorio e della comunità.

Un'antropologia dei problemi che hanno attraversato Salento e Sicilia: quale tipo di problemi? Ciò che mosse inizialmente me e Michele Bandiera, collega geografo, a recarci a Capo Leuca, nel paese di Patù, era l'idea di fare ricerca sui conflitti ambientali. Nel 2018, su quel piano, i problemi in Salento erano il progetto di costruzione del TAP (*Trans Adriatic Pipeline*) e l'epidemia di Xylella fastidiosa. Il fatto che sotto il primo strato di problemi ne sarebbero emersi molti altri mi interroga proprio su questa facoltà di svelamento dell'etnografia, cioè: la pratica antropologica ha forse come scopo quello di portare alla luce i meccanismi complessi che attraversano un territorio? Per farsene cosa?

Avendo in mente queste domande, avrei conosciuto col passare dei mesi le difficoltà che in ambito agricolo, sociale ed economico avevano determinato infine l'incapacità di reagire in modi

² Nota bibliografica: per tutta la lunghezza di questo lavoro, qualora il testo citato da un libro o un articolo appaia in lingua italiana, ma in nota si ritrova il riferimento ad un libro in lingua straniera (francese o inglese) si deve supporre la traduzione come proposta da me. Nella quasi totalità di casi, si tratti di testi la cui traduzione, comunque, non era disponibile in lingua italiana al momento della consultazione.

³ Scrive Johannes Fabian: «La critica necessita del tempo straordinario della crisi – dove il straordinario significa fuori dall'ordine stabilito delle relazioni». In *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press, 1983, p. 102

diversificati ed efficaci alla pressione del patogeno *Xylella fastidiosa*, che ha portato ad oggi alla morte di decine di milioni di ulivi. Dopo quel problema, quindi, altri due attirarono la nostra attenzione⁴: gli incendi che arrivavano come conseguenza dell'abbandono delle campagne seguite alla devastazione portata dal batterio, e la debolezza della risposta ecosistemica dopo il disastro, cioè la fatica con la quale sembrava che il territorio, nella sua complessità fatta di umani e non-umani, stesse producendo una nuova ecologia. Tutto ciò sembrava, almeno nella nostra analisi, portare ad una nuova consapevolezza che attraversava le comunità del Salento: per far ripartire un ecosistema sano bisognava porre rimedio alla degradazione della fertilità dei suoli (Vacirca e Milazzo 2021, Milazzo e Colella 2022, Milazzo e Bandiera 2022).

Lo scenario che avevamo di fronte ha fatto sì che nella ricerca ci concentrassimo, quindi, “sugli aspetti socio-culturali ed ecologici del *cambiamento climatico* o dell’*Antropocene* (in Salento)”. Vorrei però soffermarmi ancora sui problemi che, inducendomi a portare avanti la ricerca, hanno fatto da collante durante le fasi successive di etnografia sui territori. Proprio quando mi recavo in Sicilia per la prima volta con lo scopo di indagare il tema dell’agrobiodiversità (in quanto risorsa di riscatto socio-ambientale e alleata nei tentativi di risollevarne ecosistemi in crisi e antidoto al cambiamento climatico), giunsero infatti le prime notizie del Covid. La ricerca sul campo si è dovuta fermare, proprio quando sarebbe stato forse più urgente e suggestivo continuare. Si potrebbe quindi ragionare sulle condizioni di possibilità della ricerca etnografica: chi fa etnografia non è in una posizione al di sopra dello stato di eccezione. Apparentemente, deve sottostare alle norme legali e sociali che gli/le consentono, o meno, di svolgere questo lavoro di produzione di conoscenza. È dunque utile, a mio avviso, sottolineare la parzialità di una pratica etnografica concepita in questo modo, dove ciò che si vuole sostenere non è che l’etnografo o dell’etnografia sia al di sopra del rispetto delle norme e delle leggi, quanto la fuggevolezza dei contesti di ricerca e la facilità con la quale possano essere negati spazi all’etnografia. Quelle che vengono percepite come ‘condizioni esterne’ all’etnografia possono di fatto portarci ad assumere una posizione epistemologica in cui non rimarrebbe che ammettere di aver scelto cosa sapere-di-non-sapere (Taussig 1999, Gross 2010). Il potere interviene nella produzione di conoscenza antropologica tutt’oggi, anche molto dopo e al di fuori del paradigma colonialista classico entro cui l’antropologia è nata: quale valore daremmo a un’etnografia svolta al di fuori del rispetto delle norme? Giudicheremmo il suo valore epistemologico sulla base di un posizionamento etico e politico? Augurandomi di dare elementi per rispondere a questo spinoso quesito, ciò che qui intendo sottolineare è la fragilità di un sapere che senza contatto è perduto.

Per questo, il *contatto* è l’oggetto del presente capitolo. Lo declino essenzialmente con due espressioni: antropologia della prossimità ed epistemologia tattile. Con quest’ultima si fa riferimento ad un’epistemologia dei sensi, entro la quale il corpo e le sue percezioni si sottraggono – o non danno luogo- a formalizzazioni disciplinari che siano accettate come valide nell’ordine stabilito dai criteri di scientificità. Si è scelto di chiamarla tattile in virtù della oramai appurata gerarchia dei sensi (Sutton 2001, Seremetakis 1994, Perullo 2016), che eleva il senso della vista al senso più vicino alla razionalità tra quelli assegnati al corpo umano a partire dal XVIII secolo⁵ (anche se tale concezione

⁴ Nel frattempo, io e Michele Bandiera ci eravamo uniti a Christian Colella, Jasmine Pisapia e Janos Chialà nella pratica di ricerca. Nel 2018 abbiamo fondato il Collettivo Epidemia, collettivo di ricerca indipendente, del quale scrivo al termine di questo capitolo.

⁵ Fino al XIX secolo alcuni naturalisti come il Conte di Buffon Leclerc contemplavano anche il senso genesico tra i sensi umani.

si affermava già con Cartesio). Il tatto, invece, è stato considerato il meno affidabile, in senso razionalistico, tra i sensi (Stabile 2008), e perciò presta il nome ad un'epistemologia marginale, ma che cerca di rendere merito alla percezione sinestetica, cioè di tutti i sensi in concerto, senza privilegiarne alcuno. La ragione sinestetica è un coinvolgimento del corpo attraverso cui si possono valutare le condizioni empiriche e i comportamenti delle cose e dei materiali, dell'ambiente sulla base della percezione incrociata di più sensi che compongono una medesima esperienza, come fanno ad esempio le figure artigianali nello svolgimento del loro lavoro (Paxson 2013). In questa ragione (artigianale) può ad esempio parteciparvi, nella comprensione e nell'interazione, o dovremmo dire nell'entrare in relazione con un materiale, il tatto tanto quanto l'olfatto, o l'udito, grazie al suono che esso emette se percosso – o persino il gusto (ho visto artigiani avvicinare alla bocca un tocchetto di argilla per comprenderne temperatura e composizione).

Un altro esempio di come il contatto inteso come concerto di sensi possa essere concettualizzato ed essere partecipe di un progetto epistemologico è quanto osservò Steven Feld durante il suo lavoro sul campo tra i Kaluli. Steven Feld ha osservato che la loro tassonomia aviaria era, prima di tutto, una classificazione di suoni piuttosto che di esseri viventi. Alle insistenti domande di Feld, il suo compagno Kaluli, Jubi, replicò: «Ascolta: per te sono uccelli, per me sono voci nella foresta». Riflettendo su questo commento, Feld osserva che “gli uccelli” sono "voci" perché i Kaluli riconoscono e riconoscono la loro esistenza principalmente attraverso il suono⁶. Tra la vista ed il tatto, tra la vista e il suono – nella misura e nel modo in cui ti tocca, ciò che varia è proprio la distanza tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza e la natura degli elementi presi in considerazione come *validi* nel produrre conoscenza.

L'antropologia della prossimità, dunque, è quella che sceglie di affrontare la questione dei processi egemonici che giacciono alla base della produzione di conoscenza. La possibilità dell'epistemologia tattile è infatti legata alla possibilità del contatto e necessariamente della prossimità, condizioni che, come accennato, sono state rese complicate da incontrare a causa dei decreti prodotti dalla Presidenza del Consiglio, senza che fosse concessa una possibilità a quei saperi, specialmente critici come quelli antropologici, che hanno maggiormente sofferto dallo scoppio della pandemia (Alliegro 2020, Cimatti 2021).

La necessità del contatto, sulla quale torneremo estensivamente più avanti, mi ha spinto a 'sfidare' la gestione pandemica, alla fine, recandomi in Salento quando ancora versava nella «zona rossa»⁷. Non era la prima volta che attraversavo le «zone rosse» del Salento, e non sono stato l'unico. Il professor Enzo Vinicio Alliegro è stato al centro di una disputa con la prefettura perché identificato e denunciato dalla DIGOS per aver frequentato i cortei e i blocchi ferroviari dei movimenti contro le eradicazioni degli Ulivi, nel nord del Salento. Io e Michele, come altre ricercatrici, ci trovavamo sin dal 2018 a chiederci quale sarebbe stata la nostra posizione qualora ci avessero fermato e identificato, come al prof. Alliegro era successo, durante le manifestazioni intorno al cantiere TAP di Melendugno,

⁶ Steven Feld, *Suono e sentimento*, Milano: il Saggiatore 2009, p. 65

⁷ Portavo infatti con me un'autocertificazione nella quale asserivo la necessità di spostarmi per motivi di 'lavoro'. Dalle informazioni che scambiamo con i colleghi e le colleghe di dottorato non si capiva se potessimo considerare lo svolgimento delle attività di ricerca nell'ambito di un corso universitario di dottorato, alla stregua di una valida giustificazione, come 'lavoro'. Avrei dunque scoperto l'eventuale ammissibilità dell'autocertificazione se le autorità mi avessero sottoposto a dei controlli, cosa che però effettivamente non è mai accaduta.

«zona rossa» anche quella. La nostra presenza lì, o meno, ci ricordava in ogni caso come la produzione di sapere possa sempre correre il rischio di venire abolita anche in uno stato democratico: di fatto il professor Alliegro non ha più potuto fare ricerca su Xylella.

Oltre all'ironia del fatto che il Salento sia una terra rossa, e che anche la gestione dell'epidemia di Xylella aveva diviso il Salento in «zone» (di contenimento, cuscinetto e di eradicazione), l'ordinamento spaziale che il governo nazionale e regionale ha provato a implementare mi dà occasione di riflettere sulla collocazione geografica dei problemi che sto elencando. Alcuni globali, altri locali, altri sono tutte e due le cose: la scalarità dei fenomeni problematici intorno al cambiamento climatico e al governo delle rivendicazioni eco-ambientaliste ad ogni modo è evidente (Tanasescu 2022). Dal TAP, che porta il gas dall'Azerbaijan al nord-Europa tramite l'Anatolia, la Grecia, l'Albania e l'Italia, alla Xylella fastidiosa, batterio esogeno proveniente, forse, dal Costa Rica, tutto lascia pensare ai luoghi dell'etnografia come specchio di una condizione globale sempre più simile, quanto più diverse sono le manifestazioni locali degli stessi problemi (Tsing 2005).

Ciò che è stata la gestione pandemica e il Covid-19, ad ogni modo, è stato al centro dei discorsi con chi abitava i territori della ricerca per moltissimi mesi. I racconti tramite i quali, in un modo o in un altro, è stato possibile dare forma a un'etnografia di quel periodo, configurano quel materiale come indirizzato a esplorare la resurgenza e la contemporaneità di concetti come l'immunità, il re-incanto della natura e le pulsioni survivaliste. I campi di ricerca non erano più come quelli che avevo lasciato mesi prima. Alcuni personaggi, financo, erano deceduti, con o senza il Covid. La geografia economica e sociale e le relazioni territoriali si erano trasformate. La natura aveva ripreso spazi fisici e culturali che solo una crisi come quella che la società occidentale ha attraversato dal 2020 al 2022 poteva concedergli (Barchetta 2021). Soprattutto risaltava, al contempo ponendo al centro il corpo umano e la inter-connessione degli ecosistemi, una questione eminentemente politica sulla quale l'antropologia recente sta formulando riflessioni importanti: la salute (Rispoli e Tola 2020). Questo tema ha attraversato in tutta la lunghezza la ricerca etnografica, trovandosi al centro delle rivendicazioni di una nascente ecologia politica e dei movimenti per la transizione energetica e la riparazione ecologica (Barca 2020).

Il problema della salute umana, dunque, finiva per invocare, collegare e far precipitare, in un modo stranamente non antropocentrico, tutti gli altri ambiti in crisi sui territori attraversati dall'etnografia. I problemi economici quanto quelli relativi alla destrutturazione ambientale, quali incendi e inondazioni, sono diventati con il Covid-19 elementi in connessione tra di loro, il cui effetto poteva essere compreso solo attraverso la loro combinazione e uno sguardo che fosse capace di prenderli in maniera complessiva. Si veniva producendo così un'attenzione ecosistemica che mettesse in questione la posizione dell'umano e le conseguenze delle sue azioni nell'ambiente (Montenegro de Wit 2021). Quanto di questa sensazione sia rimasto a quasi un anno dalla fine della gestione pandemica era forse preannunciato dall'ultimo testo di Michael Taussig, scritto un anno prima dello scoppio della pandemia: in *Mastery of the non Mastery in the age of Meltdown* (2020), Taussig espone la sua idea che il potere, cioè ciò che decide del rapporto tra umano e natura e in qualche modo sulla salute umana e dell'ecosistema, al tempo del Global Meltdown sia sottoposto a dinamiche di svelamento e nascondimento accentuate, quasi impazzite, per via dell'irrequietezza della natura. Taussig chiama queste dinamiche «derive mimetiche» foriere a loro volta di rafforzate derive cosmologiche, le quali compongono il nucleo della sua teoria: un rinnovato e particolare incanto della

natura.

Se in *Mastery of the non-Mastery* lo sguardo di Taussig si posa sui processi che interessano l'organizzazione e la disorganizzazione della mimesi tra umano e natura, è perché questi sono politici nella misura in cui, dice «la follia della politica imita la follia della natura e viceversa»⁸. La condizione del Global Meltdown, cioè, nella quale facoltà mimetica e imprevedibilità si rincorrono e riattivano con intensità assemblaggi inediti, è totalmente riflessa nella sfera politica. Il linguaggio della politica e della natura, sostiene l'antropologo, si compenetrano e si confondono, ad esempio rendendo un fenomeno e un orizzonte politico come quello del Trumpismo leggibile alla stregua di una pratica sciamanica che ri-organizza e adopera le forze della natura. Magia e Potere, in qualche modo, sottolineano «il "dominio della natura" come regola della storia dell'uomo. La domanda e il principio organizzativo centrale del libro sono: “Che cosa servirebbe per ‘liberare’ questo dominio? Per ‘liberarsi’ da questa dominazione”»⁹.

Mentre l'etnografia andava avanti nelle campagne della Sicilia, con queste domande in mente, il campo di ricerca è stato nuovamente invaso da un evento politico ed eccezionale (come Trump) di scala globale, capace ancora una volta al contempo di svelare e pretendere il riconoscimento della profonda interconnessione che in questi tempi sta emergendo, come sostiene Taussig, «con un nuovo senso». La guerra in Ucraina e lo scontro tra Nato e Putin, infatti, ha stravolto poco dopo il Covid le economie dei territori agricoli attraversati dalla ricerca, gettando agricoltori e comunità nella difficile situazione di dover fare scelte, rivedere piani, rifugiarsi ancora una volta in una pratica di autonomia artigianale, soluzioni ingegnose e alleanze inaspettate con ciò che poteva trovarsi nella prossimità del territorio.

2) Connessioni e intersoggettività etnografiche: l'antropologia della prossimità

L'antropologia dei problemi ha messo quindi in risalto come l'accento posto inizialmente sulla domanda metodologica riguardo la distanza etnografica e la prossimità epistemologica fosse appropriato. Almeno per una duplice ragione: innanzitutto perché la richiesta e la ricerca della prossimità era esattamente ciò che sarebbe stato accentuato dagli eventi storici sopra menzionati: intendo dimostrare come il «rinnovato senso di connessione» (Taussig 2020) cioè, ha soprattutto mezzi tattili, sensoriali e fisici. Questa modalità di accentuata interazione e connessione sensoriale con l'ambiente ha avuto una valenza persino epistemologica e politica, al punto di farci chiedere se l'epistemologia tattile innescata dal re-incanto della natura, dal Covid e dalla guerra, rappresenti il carattere determinante di nuove forme contemporanee di «inconscio corporeo»¹⁰. Con questo concetto intendo qui quella facoltà che, secondo Michael Taussig, è in grado, al tempo del collasso

⁸ Taussig M., *Mastery of the non-Mastery in the age of Meltdown*, Chicago: University of Chicago Press, 2020, p. 35

⁹ In *L'arte del non-dominio nell'era dello sfaldamento Globale*, Intervista a Michael Taussig a cura di Consigliere S., Milazzo E., Bandiera M., Milano: Mimesis, 2023, p. 240

¹⁰ È un concetto proposto da Michael Taussig, tratto in massima parte dal pensiero di Walter Benjamin. Nel secondo capitolo viene approfondito e contestualizzato, e rimando al paragrafo “sull'inconscio agricolo” lì presente per i riferimenti bibliografici. Rimando anche alla nota sottostante, la n.9, dove l'inconscio corporeo è definito al contempo come individuale e cosmico, «una connessione che si rivela con innegabile forza quando contempliamo un tramonto».

ambientale, di connettere le sensazioni corporee con i significati cosmologici¹¹.

In secundis, perché questa idea di analizzare come l'inconscio corporeo sia supportato da una resurgenza dell'epistemologia tattile e dal contatto necessitava di una cornice storico-politica. Ed è stata una pratica di prossimità che ha consentito di decifrare i contesti in cui si svolgeva la ricerca, interrogandomi su come fossero percepiti nel territorio su vari livelli quegli eventi politici e socioeconomici di portata internazionale. Misurandone il peso specifico in ogni situazione diversa si è soprattutto reso chiaro che il campo di ricerca non era neutro rispetto al momento storico in cui si trovava. La permeabilità politica e il posizionamento dei singoli e delle comunità rispetto a eventi storici di quella portata hanno, ripetiamo, cambiato e agito i campi di ricerca in modo determinante. La mia postura metodologica ha fatto affidamento all'idea che fosse una specifica pratica di prossimità etnografica a consentirmi di includere nell'osservazione aspetti non altrimenti direttamente legati all'oggetto della ricerca, come il precipitare nei vissuti e nelle traiettorie locali di eventi globali.

Assegnando quindi una particolare rilevanza a quelle pratiche di ricerca etnografica e di scrittura antropologica che hanno in passato sottolineato l'importanza di questi aspetti, ho ritenuto che fosse significativo abbracciare l'idea e la possibilità di processi di co-costruzione di conoscenza con interlocutori e interlocutrici del campo di ricerca. Sostengo ciò anche al fine di paventare una critica al criterio dell'oggettività scientifica in ambito etnografico, qualcosa che rischia di alterare profondamente il senso della produzione di conoscenza nella disciplina antropologica. Queste idee compongono la base dell'antropologia della prossimità.

La prossimità innanzitutto è evocata dalla presente etnografia nella misura in cui ci si è chiesti quali problemi potesse fare un'etnografia in Salento ed in Sicilia, ossia 'vicino casa'. Come è legittimo considerare l'etnografia del vicino' una forma necessaria per l'antropologia perché possa affrontare le questioni della contemporaneità, così essa è anche l'occasione per ragionare sulla storia del sapere antropologico, ripercorrendone la trasformazione politica a partire dall'inadeguatezza di quelle teorie che, alle origini della disciplina, consideravano sensata l'etnografia solo ed esclusivamente perché svolta in aree dette 'esotiche' e abitate da popoli *altri* e *distanti* dalla cultura occidentale¹². Come nota Clifford, le immagini della distanza, infatti, «piuttosto che quelle di interconnessione e contatto,

¹¹ Come lo stesso Taussig ha spiegato a una piccola audience durante un ciclo seminariale online che si è tenuto dall'inizio della pandemia sino al giugno 2021, chiamato *AAA mini-seminars*: «Ciò che mancava era qualcosa che rendesse conto del cambiamento della concezione del corpo in relazione alla coscienza. Con il cambiamento climatico il senso del corpo e dell'inconscio corporeo si espande. Non si tratta più solo del mio corpo, ma del mio corpo, del tuo corpo e del corpo del mondo. – qualcosa il cui senso potrebbe essere raccolto in una domanda come questa: siamo mai stati connessi con l'alba e il tramonto come durante il Covid?»

¹² A lezione qualche anno fa, la professoressa Simona Taliani ci parlò del fatto che l'antropologia 'a casa' ancora suscitava delle perplessità in alcuni ambienti disciplinari non particolarmente critici, così come in quelli istituzionali. In particolare, fece riferimento ad un concorso che doveva assomigliare a qualcosa come l'iscrizione ad un albo, o all'abilitazione professionale per l'antropologia. Ricordo che ci disse come tra i criteri ancora era presente e valutato come fondamentale l'aver svolto 'etnografia in luoghi esotici o non-occidentali' per un periodo minimo di tempo. «Se prendessimo in considerazione Fabio Dei», disse Taliani, «uno dei più prolifici antropologi italiani, per lo Stato Italiano non passerebbe l'abilitazione». E insomma questo era un chiaro paradosso e un esempio di cecità istituzionale e disciplinare. Non ho trovato quel concorso a cui faceva riferimento. In quello del 2017 dell'INMP per figure tecniche relative all'antropologia non c'è niente del genere (per fortuna), e ugualmente per il Ministero della Cultura alla voce Elenchi Nazionali dei Professionisti.

hanno teso a naturalizzare il campo di ricerca come un luogo Altro»¹³.

Già negli anni '80, nella disciplina antropologica si sono formulati degli approcci metodologici che hanno affrontato e trasformato il rapporto tra chi fa etnografia, campi di ricerca e scrittura antropologica. La svolta 'riflessiva' si è sostanziata in un elaborato sforzo di 'decolonizzazione' della disciplina, coinvolgendo la stragrande maggioranza dei campi che l'antropologia copriva e di cui tutt'ora si occupa. Questi stavano dunque profondamente cambiando, poiché la geografia della distanza e della differenza veniva modificandosi nelle situazioni post-coloniali e neocoloniali: le relazioni di potere nella ricerca si configuravano in modo inedito, anche perché venivano ad impiegarsi nuove tecnologie di trasporto e comunicazione (Clifford 1997). L'antropologia successiva agli anni '70 veniva quindi a rielaborare e mettere in discussione nozioni fondamentali fino a quel momento, come quella di viaggio e confine, o a introdurre nuove declinazioni di interno ed esterno, o ancora, intorno alle concezioni e alle pratiche di co-residenza e interazione. Ma come, nell'antropologia contemporanea, queste (o altre) concezioni e pratiche configurano oggi il campo e il lavoro sul campo?

Per approcciare la questione bisogna porre una grande attenzione al modo con il quale l'antropologia di oggi beneficia di quelle trasformazioni epistemologiche e disciplinari, proprio nella costruzione del sapere e a partire dalla relazione che i ricercatori instaurano con gli individui e le comunità che costituirebbero l'oggetto della ricerca. Rifiutando una strutturazione di questo genere (soggetto-oggetto; chi sa-chi non sa), in quanto retaggio coloniale di un'epistemologia del dominio, diversi gli antropologi e antropologhe hanno proposto nuove teorie della conoscenza antropologica indirizzate alla legittimazione di una disciplina *fatta* dalla co-produzione di conoscenza e dall'intersoggettività. In testi fondamentali come *Time and the Other* (1983) di Johannes Fabian, *Esotismo ed Alterità* (1991) di Affergan, nonché quello collettaneo e più recente, curato da Gupta e Ferguson, *Anthropological Locations* (1997), il problema disciplinare e deontologico veniva impostato precisamente in termini epistemologici. Questi autori denunciavano il rapporto tra ricercatori/ricercatrici e informatori/informatrici (co-ricercatori e co-ricercatrici, si potrebbe dire) come viziato, per gran parte della storia della disciplina, da un'impostazione *predatoria* (colonialista) e uni-direzionale.

La strutturazione della ricerca etnografica è in questi testi a più riprese definita come determinata dalla *distanza ermeneutica* (Fabian, 1983) o *distanza epistemologica* (Affergan, 1991). Il 'problema della distanza' a livello disciplinare richiama proprio l'oggetto al centro della presente ricerca: guardare alla *distanza* tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza (ad esempio in campo agricolo), laddove la *prossimità* e l'*incorporazione* dell'Altro (compresa l'alterità non-umana) sono determinati proprio dalla prossimità fisica degli attori coinvolti nel processo di produzione del sapere. Le capacità del corpo, dei sensi, della *ragione sinestetica* di costruire conoscenza, nonché di rendere gli enti inanimati partecipi di questo processo, sono possibili solo in un regime epistemologico che problematizzi la distanza dall'Altro: la riduzione di questa distanza, ritengo, può essere in grado di far emergere prospettive alle quali si è prestato poca attenzione sinora, o che sono state

¹³ Clifford J., "Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology", in in Gupta A., Ferguson J. (eds) *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley: University of Berkeley Press, pp. 185-221, 1997

deliberatamente ignorate dai centri 'egemonici' di produzione di conoscenza¹⁴. Come si accennava sopra, è significativo che la gerarchia dei sensi propria del razionalismo veda la vista dominare sul tatto: 'vista' che presuppone una distanza (anche siderale, grazie al trasferimento fotografico delle immagini), mentre il tatto necessita del contatto, financo all'incorporazione (fagocitazione) dell'oggetto da conoscere. È del tutto consistente, dunque, come Joanne Passaro (1997) pone il problema dell'Altro e della possibilità stessa dell'oggettività, sotto il cappello dell'*epistemology of distance*, sostenendo non solo che la 'distanza' non assicura l'oggettività, ma che l'antropologia non ha bisogno di un'oggettività che derivi dall'imposizione di una 'distanza' fatticcia e prestabilita da aprioristici canoni accademici («Mi è sempre stato chiesto se fossi abbastanza distante. Mai, se fossi abbastanza vicina»¹⁵).

Che dire dell'osservazione etnografica quindi? È anch'essa partecipe della stessa postura epistemologica che rende il sapere prodotto tramite 'la vista' a rischio di essere considerato oggettificante, o peggio, predatorio? È in parte lo scioglimento di queste 'accuse' il senso del testo che, come avrò modo di esporre più avanti, ha curato Cristina Grasseni, *Skilled Visions* (2007). Proprio l'introduzione si apre con la necessità di andare verso la «riabilitazione» della vista come un senso culturalmente condizionato¹⁶ e che non porta con sé, come una macchia indelebile, la colonialità della sua pratica in quanto legata alla «visione europea», indubbiamente una potente retorica di appropriazione. Ma, scrive Grasseni:

«questo presupposto ha portato a una mancanza di ricerche effettive sui processi di *enskillment* visivo, cioè sull'apprendistato di particolari visioni qualificate specifiche per le pratiche situate, e su quanto queste possano dirci sull'egemonia e sulla resistenza.»¹⁷

Come hanno sottolineato diversi antropologi e antropologhe, che Grasseni riprende, come il già citato Steve Feld o Constance Classen, la vista infatti partecipa in maniera tanto indispensabile quanto integrata nel concerto sensoriale al quale è pervenuta la pratica antropologica. Quanto mi premurerei di argomentare, parafrasando Grasseni, quindi è: così come dobbiamo tenere a mente che più che la "vista" in sé, la differenza la fa lo "sguardo", allo stesso modo io direi che ciò mi interessa è, più che la gerarchia dei sensi, la distanza tra i soggetti coinvolti in uno scambio (conoscitivo)¹⁸.

¹⁴ Bisogna che io anticipi come la mia formazione sul campo abbia avuto luogo in un contesto molto conflittuale: la questione Xylella e la lotta contro l'Ilva a Taranto, come riportava anche Alliegro, sono stati entrambi campi di lotta in cui la produzione del sapere e la sua legittimità hanno avuto un peso enorme nella gestione politica dei disastri. Per questo, credo, di non voler distogliere lo sguardo dagli aspetti politici relativi alla produzione di conoscenza, laddove alcune informazioni sono state messe da parte anche se avrebbero potuto fornire dati e chiarimenti utili in merito alle questioni che il pubblico e le istituzioni sostenevano di voler risolvere al meglio.

¹⁵ Letteralmente, la frase originale è scritta così: «for most people the essential question was whether by doing fieldwork in the United States I was "distant enough" to produce adequate ethnographic knowledge. Whether I was "close enough" was never an issue. » in Passaro J (1997) "You Can't Take the Subway to the Field!": "Village" epistemologies in the global village. In: Gupta A, Ferguson J (eds) *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley: University of Berkeley Press, pp. 147–162.

¹⁶ D'altronde questa argomentazione non è affatto in disaccordo con il testo di Fabian: «Ma cosa rende una vista (riferita) più oggettiva di un suono, di un odore o di un sapore (riferiti)? I nostri pregiudizi a favore di uno e contro l'altro sono una questione di cultura piuttosto che di validità universale.»

¹⁷ Grasseni C., *Skilled Visions: Between Apprenticeship and Standards*, New York: Berghahn Books, 2007

¹⁸ Ancora, Fabian (1983): «Anche se l'osservazione distaccata è considerata positivamente come un mezzo per elevarsi al di sopra dell'immediatezza di suoni flebili, odori ineffabili, emozioni confuse e del flusso del tempo che passa, l'antropologo così incline dovrebbe almeno riflettere sulla determinatezza culturale della sua ricerca di distanza.»

Tuttavia, un esempio di quanto significativo è stato includere nella ricerca la necessità di riconsiderare criticamente la gerarchia dei sensi rispetto alla produzione di conoscenza, si può prendere ad esempio il filone di studi storici ai quali ha partecipato lo storico francese Alain Corbin. Il suo lavoro mostra come a livello euristico sia stato incommensurabilmente proficuo per la disciplina storica e storiografica porre l'attenzione sull'olfatto e l'udito, e il loro significato nelle epoche passate. Le prospettive socio-politiche che lo studio dell'olfatto portate avanti nella *Storia sociale degli odori*, tanto quanto le considerazioni basate sull'analisi dell'udito durante la rivoluzione francese in *The Village Bells*, hanno dato luogo alla ri-scrittura della storia e a ben più adeguate comprensioni dei processi presi in analisi dallo storico. In particolare, l'analisi dei sensi *minori* ha aperto alla possibilità di indagare aspetti *micro-storici* e di collegarli a trasformazioni di grande rilievo. Ponendo attenzione a come venisse incorporata la diseguaglianza tra i diversi ceti sociali, all'evoluzione della gerarchia dei sensi e alla politicità del gusto, le storie e il punto di vista delle classi subalterne hanno avuto una voce in più.

Lo stesso, come accennato, è dunque valso anche per l'antropologia, (intendo la capacità di essere euristicamente importante badare ai sensi minori) basti pensare alla fecondità dei discorsi che ha prodotto il lasciar parlare le configurazioni sensoriali e culturali riguardanti l'udito (Feld 1988). Si potrebbe a questo propositivo riprendere una frase di Fabian: «Se deve esserci una gara per il senso più nobile dell'uomo (e ci sono ragioni per dubitarne) dovrebbe vincere l'udito, non la vista.» Questa provocazione di Fabian mi è utile proprio per ribadire che per me la questione pressante, oltre a quella della gerarchia sensoriale, riguarda la distanza etnografica: la possibilità di udire il suono ne rappresenta una particolare declinazione. La distanza, infatti, nell'ascolto, è assottigliata: grazie all'ascolto possiamo dare valore nella pratica etnografica all'empatia e alla realtà della *presenza* di chi fa etnografia *con o per* le persone e le cose che abitano il campo. Si deve infatti osservare come la temporalità del parlare implichi infatti la co-temporalità di parlante e ascoltatore, Sé e Altro: la parola, sostiene anche Affergan, presentifica la presenza sul campo di chi fa etnografia.

La questione della distanza, come argomenterò oltre, si definisce sia dunque su un piano dell'attenzione sensoriale (laddove la partecipazione sinestetica è un'acquisizione metodologica importantissima), ma anche su un piano materiale. Se, seguendo Clifford, «i fattori socialmente stabiliti» che costituiscono le relazioni sul campo sono più difficili da ignorare quando la ricerca è condotta nelle vicinanze o quando gli aerei e i telefoni comprimono lo spazio, è bene notare ciò che anche l'antropologia italiana ha argomentato, interrogandosi su questi temi. Inserendosi nel dibattito internazionale, a partire dalle riflessioni sulla ricerca sul campo in luoghi nel passato considerati per eccellenza luoghi di ricerca come l'Oceania, alcuni saggi hanno espresso e reso tangibile la trasformazione e «la rinegoziazione delle relazioni chiave» che costruiscono la pratica antropologica. In particolare, Anna Maria Paini scrive:

«sarebbe utile ripensare alla "gerarchia di purezza dei luoghi" non solo in contrapposizione a "casa" ma anche evidenziando come le "tradizionali destinazioni antropologiche" in Oceania siano cambiate e non possano più essere connotate facendo ricorso ai soliti tratti stereotipati.»¹⁹

¹⁹ Brutti L. e Paini A.M. (a cura di), *La terra dei miei sogni. Esperienze di ricerche di campo in Oceania*, Milano: Meltemi 2002, pp. 121-122

Il rischio della «feticizzazione del campo» è infatti presente a prescindere dalla lunghezza del viaggio necessario per raggiungere la destinazione, o dalla possibilità di fare ritorno a casa proprio la sera stessa dopo una giornata di interviste. Credo invece sia più importante concentrarsi sulla distanza nel senso del posizionamento dei soggetti della relazione, al fine di provare effettivamente a rispondere a una delle domande che ponevo all'inizio di questo paragrafo, su come sia il campo oggi. Pains esemplifica chiaramente questo punto, nella misura in cui ritengo che ciò che il dibattito sulla distanza debba giungere a valorizzare, sia il posizionamento. Mettendo in luce la parzialità di alcuni colleghi e colleghe di criticare teoricamente i rapporti di potere formulati *fuori* dal campo (la Nuova Caledonia), per poi ritrovarsi a portarli praticamente dentro il campo, Pains nelle sue ricerche ha preferito invece collocarsi in modo da porsi:

«in un'ottica diversa. Ho considerato i miei interlocutori e in particolare le mie interlocutrici come un soggetto storico complesso. Considerare le donne non più oggetto ma soggetto della ricerca, considerarle come agenti attive non è neutrale: pone l'attenzione sulle dinamiche della ricerca sul campo e sulle parole scelte per narrare l'esperienza e per dare loro un volto.»²⁰

Far emergere il soggetto posizionato (Rosaldo 1989) significa sostanzialmente percorrere quelle nostre «strade di ricerca che possono presentare punti di contatto» con le interlocutrici (nel caso di Pains), come 'leggere' la condizione fondamentale della ricerca la costruzione di un rapporto tra donne come il compimento «di una scelta». Queste considerazioni, che fanno aderire tematiche politiche a questioni metodologiche, sono ciò che mi ha portato a interrogarmi sulle relazioni di cura. Perciò, giungerò più avanti a proporre una lettura della pratica etnografica a partire dalla prospettiva delle «questioni di cura» per come sono formulate da Maria Puig Bellacasa, Miriam Tola, e alcune altre autrici. La mia idea, in particolare, è che la prospettiva della cura oltre a mettere in luce l'importanza del posizionamento di chi fa ricerca, sia anche in grado di valorizzare la dimensione tattile e la prossimità nei processi di co-costruzione di conoscenza. Tuttavia, queste sono prospettive più recenti delle quali è opportuno commentare e riportare i presupposti disciplinari.

3) La co-produzione di conoscenza tra natura e cultura

Il filone bibliografico apparentemente 'interno' alla disciplina antropologica veniva infatti affiancato da testi che hanno suscitato grandi trasformazioni nella produzione del sapere in molti altri ambiti. Donna Haraway pubblicava, alla fine degli anni '80 in cui anche gli autori sopra menzionati affrontavano questioni simili, il testo seminale riguardante i *saperi posizionati*: «ogni sapere è un esercizio di posizionamento, ossia parziale e radicato nell'esperienza vissuta. Haraway negava in questo modo il dominio di validazione scientifica basato su un punto di vista neutro, oggettivo e imparziale».²¹ In termini generali, lo sforzo della teoria antropologica, filosofica e sociologica di riconoscere alle materie - vibranti e vive, l'agency è stato in qualche modo parallelo alla messa in

²⁰ Brutti L. e Pains A.M. (a cura di), *La terra dei miei sogni. Esperienze di ricerche di campo in Oceania*, cit., p.p. 128-129

²¹ Barchetta L., *La rivolta del verde*, Milano: Agenzia X, 2021, p. 152

discussione del posizionamento di chi fa etnografia rispetto a coloro i quali, in altri tempi dell'antropologia, erano chiamati 'oggetti della ricerca'. Le condizioni che rendono possibile un'epistemologia della prossimità, dunque, interrogano la disciplina antropologica sulla possibilità di abbandonare i paradigmi oggettivanti della *distanza epistemologica*, verso una epistemologia *tattile* e un *posizionamento* dei saperi che trasformi la distanza che viene dalla differenza (*posso osservarli perché non sono come me*) in una epistemologia intersoggettiva della prossimità (*in quale misura il sapere può dirsi co-costruito in ambito etnografico?*).

La questione della *distanza* ha stimolato la necessità di interrogare e cercare concetti *buoni-per-pensare* la produzione di conoscenza anche negli ambiti più specifici della presente ricerca e del materiale etnografico raccolto. In particolare, la "*co-produzione* di conoscenza" risultava una formula particolarmente versatile nella misura in cui oltre a potermi riferire al sapere della pratica etnografica come co-prodotto e intersoggettivo, mi consentiva di pensare in parallelo anche l'osservazione di un rapporto conoscitivo compenetrante e profondamente corporeo tra umano e non-umano. Questa idea è stata particolarmente proficua per l'antropologia del cibo, l'antropologia economica e soprattutto l'antropologia dei sensi. Le teorie e le etnografie di Nadia Seremetakis, David Sutton, Harry West, Cristina Grasseni, Heather Paxson, tra gli anni '90 e il decennio successivo, hanno tutti sottolineato come la disposizione fisica degli artigiani abbia determinato come risultato forme di conoscenza (e scelte) *difficili* da spiegare e rendere esaustive all'interno del paradigma razionale, ma che acquistano senso, invece, qualora si consideri legittima un'epistemologia della sensorialità e del gusto.

La nuova capacità di capire l'agency di persone e cose ritenute inerti e oggettificate per lungo tempo, deve porre sotto questione anche la pratica etnografica, che può dunque dotarsi degli strumenti per partecipare non alla produzione di un sapere univoco, ma a forme, come scrive Mauro Van Aken «non ideali né congelate nel tempo, di co-produzione tra uomo e ambiente, dove sono sempre presenti idee di limiti alla produttività e di relazione all'ambiente come insieme di soggetti viventi, e non solo oggetti di produzione.»²² Questo è tanto più adatto a definire il concetto di co-produzione adoperato in questa tesi, considerando che Van Aken adopera questa espressione per definire i «sistemi agri/culturali», che hanno rappresentato proprio il nucleo propulsore della presente ricerca. Nella definizione fornita da Van Aken, sono presenti anche i punti che in questa tesi intendo esporre, cioè che siano «proprio le forme di relazionalità e di co-produzione che permettono, come nel caso degli orti locali palestinesi, di mantenere un'autonomia e una resilienza di fronte a forme di dipendenza»²³. Lo stesso vale anche per le condizioni dell'etnografia, se si è disposti a una duplice ammissione di punti fermi: il primo nel sapere prodotto dalla pratica etnografica, pensandolo come intersoggettivo, e il secondo nel sapere prodotto con l'ambiente e le cose, pensandolo come co-creazione di natura e cultura.

Quest'ultima è l'accezione per la quale Cristina Grasseni ritiene particolarmente florido il concetto della co-produzione: perché attraverso di essa si attiva un «tipo di coinvolgimento che richiede la capacità di ripensare la cornice politica della pratica di ognuno»²⁴. Grasseni fa qui riferimento al rinnovato e florido legame che si stringe nelle esperienze di economia solidale tra consumatori

²² Van Aken M., «Immaginari di natura. Mangiare e coltivare cibo *baladii* (locale) nei Territori Palestinesi», in *Imago*, vol. IV, n. 5, pp. 39-65, 2015, p. 55

²³ *Ibidem*, p. 40

²⁴ Grasseni C., *Beyond Alternative Food Networks*, London: Bloomsbury, 2013, p. 93

(chiamati co-produttori) e agricoltori/artigiani produttori: «il linguaggio della co-produzione crea così un discorso attraverso cui i membri dei GAS (gruppi di acquisto solidale) si descrivono con una missione costitutiva: ripensare l'economia nei propri termini»²⁵. Con ciò, l'antropologa intende rendere conto di un aspetto della co-produzione altrettanto presente in questa tesi, cioè non solo che «che le risorse naturali e sociali sono co-costituite nella pratica agricola (Van der Ploeg e Renting 2004): così, ad esempio, che le conoscenze agronomiche locali e il suolo compostato sono co-prodotti in un processo di rifondazione reciproca (Van der Ploeg 2007: 200).». Anche, sostiene, che la co-produzione sia in grado di mettere in discussione quelle posture epistemiche in cui i «confini sono dati per scontati, e l'immaginazione collettiva e la pratica politica sono limitate.»²⁶ Questo è esattamente quanto ci prefiguriamo di dimostrare nel terzo capitolo, laddove con l'esperienza della Cooperativa Valdibella a Camporeale descrivo la ricucitura dei legami²⁷ della comunità locale con i cosiddetti grani antichi. Questo processo ha luogo, sostengo, attraverso il ricorso all'epistemologia tattile, le cui conseguenze sono profondamente politiche al punto da giungere alla riorganizzazione dei legami co-evolutivi con il non umano, verso l'instaurarsi di pratiche di cura interspecie altrimenti inconcepibili dentro un paradigma di separazione tra natura e cultura.

L'indagine delle scienze sociali ed umane sul tema della co-produzione di conoscenza ha infatti messo in luce in tempi relativamente recenti l'idea che la conoscenza non sia prodotta esclusivamente grazie alle facoltà degli attori umani, ma anche grazie alla partecipazione attiva dell'ecosistema che circonda l'essere umano (Latour 2000). In quest'ottica, la conoscenza e il processo della sua produzione emergono necessariamente come *situate*, per non dire *localizzate*, in qualche modo determinate dalle specifiche modalità di interazione che hanno luogo tra gli umani e i non-umani sul territorio (Tsing 2009). Ciò è di primissima rilevanza per la presente etnografia, che ha attraversato comunità intimamente influenzate dalle circostanze territoriali locali, come in Salento dove imperversa una profonda crisi ambientale, e in Sicilia occidentale, dove il processo di depauperamento culturale ed ecologico è temperato da strategie di resistenza localizzate.

Tuttavia, l'ipotesi che la conoscenza prodotta in questi luoghi sia determinata da una 'speciale' interazione degli umani con le entità non-umane circostanti non può essere dall'etnografo formalizzata entro uno schema razionale, specie mantenendo in piedi la dicotomia tra Natura e Cultura. Le modalità con le quali la percezione ecosistemica ha luogo, piuttosto, mettono in discussione l'epistemologia della distanza, quella in cui c'è un soggetto attivo che conosce, e un oggetto inerte conosciuto²⁸.

²⁵ *Ibidem*, p. 20

²⁶ *Ibidem*, p. 93

²⁷ In particolare, farò riferimento a quelli che ho chiamato legami co-evolutivi, seguendo alcune suggestioni offerte da Tim Ingold intorno all'interazione tra umani, piante coltivate, territorio ed anche il mercato, ponendo l'accento sulla variazione delle pratiche di valorizzazione di determinate caratteristiche genetiche nel tempo.

²⁸ Inoltre, l'impossibilità di definire come *fatti* (scientifici) i saperi a cui singoli individui, specifiche comunità, o ristretti gruppi di persone/esperti pervengono in questo ambito è un falso problema, se si riconosce che la conoscenza scientifica (di matrice occidentale e cartesiana) sia manifestamente soggetta all'imperio del *fatticcio*, ossia quel processo affatto razionale con il quale alcuni fatti vengono considerati scientifici, pur non avendo le caratteristiche per essere considerati tali. Diversi autori, dunque, provenienti per lo più dalla scuola della filosofia epistemica francese (Lyotard, Serres, Stengers, Latour), denunciando i limiti e lo strapotere di un certo modo di produrre conoscenza scientifica, hanno potuto mettere in luce la necessità di integrare ai discorsi delle *scienze dure* lo spazio conoscitivo che le scienze umane sole sono in grado di costruire con il mondo circostante: uno spazio di dialogo interspecie ed interrelazionale (Latour giunge a postulare il *Parlamento delle Cose*). Il presente lavoro muove in questa direzione, nella ricerca di questo linguaggio, e delle modalità conoscitive che lo rendono possibile.

L'antropologia ha svolto negli ultimi decenni un ruolo di primo piano nel fornire gli strumenti per comprendere *come* una diversa relazione conoscitiva tra umani e non-umani, per non dire tra soggetto ed oggetto, potesse avere luogo. In particolare, a partire dal 2005, con la pubblicazione dell'opera di Philippe Descola *'Beyond Nature and Culture'*, proprio l'impostazione *oggettivante* della conoscenza è stata messa in questione. Come ha notato Luigi Pellizzoni, Descola riesce a sollecitare la giusta domanda a chi fa ricerca sul campo: «è possibile pensare la natura senza colonialità? Ossia: è possibile farlo senza colonizzarla e senza buttare a mare la scienza?»²⁹. Nel 2013 appare *'How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human'*, di Eduardo Kohn, e nel 2015 *'The Mushroom at the End of the World: the Possibility of Life in Capitalist Ruins'* di Anna Tsing. L'effetto combinato di queste opere è stato di far emergere studi antropologici che guardavano alla relazione tra umani e ambiente/ecosistema in crisi, spalleggiando e dando man forte alle altre discipline umanistiche che prendevano coscienza dei problemi della contemporaneità.

Nel campo della filosofia, dell'economia politica, e della sociologia della conoscenza nell'ultimo decennio sono emerse prepotentemente le questioni che sono ora ben note sotto il cappello degli studi sull'«Antropocene». Il termine è stato ripreso dopo essere stato formulato e concettualizzato prima negli ottanta dal biologo Stroemer, e nel 2000 dal chimico Crutzen, a testimonianza della necessità di integrare le discipline scientifiche con le conoscenze dei saperi umanisti, e della profonda fecondità di tale interdisciplinarietà. Insieme all'Antropocene, il mondo intellettuale ha beneficiato dell'attenzione che i conflitti ambientali hanno ottenuto anche nel campo della letteratura – basti pensare alla rilevanza assunta dai romanzi di Amitav Ghosh, e dalla pubblicazione nel 2011 di *'Slow Violence and the Environmentalism of the Poor'* di Rob Nixon. Il quadro generale delle discipline scientifiche, più o meno rigorose, ci mostra senza dubbio l'emersione di una *questione* tutta intorno al rapporto tra Natura e Cultura. I campi di indagine continuano a moltiplicarsi, sia dando vita a nuove discipline, quali l'Ecologia Politica, l'Antropologia dei Suoli e dei Microbi e gli studi sulla Biosicurezza, tutti saperi frutto di inter-disciplinarietà mirate ad indagare forme di *contatto* e interazioni tra gli elementi e gli attori dell'ecologia ora visibili e non considerate prima (accademicamente). Ad ogni modo, questa crescita disciplinare è anche dovuta al crearsi di contesti e regioni interessati direttamente da questioni di crisi ambientale e rovina del capitale. Tra questi luoghi, i campi di ricerca prescelti: il Salento con l'inarrestabile moria degli olivi e la concomitante crisi culturale-ambientale, e la Sicilia occidentale con il suo precario equilibrio tra il cambiamento climatico e la difficoltosa sopravvivenza di alcune ecologie della produzione nell'economia di mercato contemporanea.

In Salento, il ricorso a conoscenze diverse da quelle “ufficiali” (o scientifiche) sulla diffusione e il contrasto sul batterio Xylella, si fonda su derivazioni della percezione ecosistemica (o sinestetica), dalla quale partono percorsi conoscitivi che riescono ad operare un “cambiamento del segno” del dramma circostante. Il «progetto di verità» che gli abitanti si ricostruiscono in corrispondenza del disastro ambientale, inverte «attraverso la *mimesis* i rapporti gerarchici» che sono, ordinariamente, «instaurati tra persone e natura» (Severi 2017). In alcuni contesti della Sicilia, d'altra parte, l'identità territoriale (il legame tra *ethos* e territorio) contrappone un proprio meccanismo mimetico a quello

²⁹ Cfr., Collettivo Epidemia, *La via lunare di Descola*, articolo online <http://www.collettivoepidemia.org/it/la-via-lunare-di-descola-natura-cultura-e-loccidente/>.

proprio dei processi di mercificazione (West 2012). Con ciò si intende il fatto che il mondo agricolo, pur subendo un processo di estetizzazione (marketing) esogeno allo scopo della sua commercializzazione, sia riuscito in più contesti a mantenere sotto quella facciata un'ecologia della produzione che conserva spazi di autonomia simbolica e riproduttiva – nelle sue forme di vita- dalle violente leggi uniformanti del mercato (Paxson 2013).

4) Per una teoria del contatto: facoltà mimetica, sguardo antropologico e linguaggio artistico

Con l'antropologia della prossimità che in questo paragrafo propongo intendo quindi ripercorrere il percorso teorico e bibliografico che consente di pensare il *contatto* evocato dal «nuovo senso di connessione» che il Global Meltdown e il Reincanto della Natura stanno producendo tra umano, cosmo e natura. Questo richiede anche di porre sotto critica la separazione tra Natura e Cultura e la struttura soggetto-oggetto, perché, se il contatto presuppone tanto percezioni sensoriali e corporee quanto scambi simbolici ed estetici con ciò che compone l'ecologia circostante l'umano, sarebbe difficile concettualizzare questa relazione all'interno di un paradigma, come quello naturalista, che vuole pensare alcune forme di vita e di materialità come sicuramente inerti e non-agenti la relazione.

L'antropologia rimane tra le discipline che più approfonditamente sono in grado di affrontare l'impatto e l'importanza delle questioni ambientali, che abbiamo sopra definite come la problematizzazione del rapporto tra Natura e Cultura. Marilyn Strathern negli anni '80 ha integrato nelle teorie e nei discorsi antropologici quello che è considerato una delle più prolifiche teorie dell'inter-relazionalità: il pensiero di Gilles Deleuze e Felix Guattari, che diedero alle stampe *'Milles Plateau'* nel 1980. A partire dalle nozioni di *Rizoma* ed *Assemblage* esposte in quel testo, tutto il sistema di significazioni e semantizzazioni costruito dall'antropologia è stato messo sotto scrupolosa indagine, non senza attriti, ma permettendo di pensare una cornice entro cui leggere i reali rapporti interspecie, ossia quei modi che hanno incastonato entro rapporti di vario genere (di produzione, di distinzione, sessuali, mimetici) il reciproco utilizzarsi, conoscersi e plasmarsi di entità umane e non umane. Giungendo a sfidare il discorso della biologia evoluzionista, i due filosofi francesi hanno mostrato anche come diverse discipline possano contribuire a costruire un medesimo problema: dalla storia delle scienze naturali, all'antropologia, dalla teologia alla biochimica. Non ultimo esito di questo percorso, è il progetto profondamente ontologico di Haraway. Con l'emblematica nozione di *Companion Species*, descritta da Donna Haraway nel 2003:

«si insiste sull'inclusione di altri esseri nei nostri resoconti antropologici con la speranza di immaginare e mettere in atto un'etica e una politica che possano fare spazio a questi altri esseri. L'approccio di Haraway è stato ampliato nella "multi-species ethnography" (Kirksey & Helmreich 2010), che affronta la questione di quale tipo di speranza sia possibile in quelli che Anna Tsing (2014) chiama "blasted landscapes".»³⁰

Una delle opere di più recente pubblicazione che enfatizza la rilevanza del pensiero rizomatico nel sapere antropologico è *The Mastery of the Non-Mastery in the Age of Global Meltdown* di Michael Taussig. Gli studi di Michael Taussig consentono di esplorare come sia proprio nei linguaggi della

³⁰ Kohn E., "Anthropology of Ontologies" in, *Annual Review of Anthropology* n. 44, 2015, pp. 311-327.

conoscenza che sia possibile rintracciare mondi fondati sulla mescolanza, la mimesi e gli *assemblages*. Un linguaggio fondato su un'organizzazione della mimesi svincolata dai modi di produzione capitalistici (Horkheimer ed Adorno 1950), è per Taussig ciò che consente di trovare un'alternativa ad una separazione strumentale e dominatrice della Natura. I modi di conoscenza sono al centro dei principali lavori di Michael Taussig: il suo interesse per la fisiognomica, per l'*inconscio ottico*, per la conoscenza sensoriale e sensuale, modalità gnoseologiche che ci riportano ai lavori di Walter Benjamin, si incastona nella presente ricerca proprio perché pone l'accento su *come* si conosce il mondo circostante, con quali *facoltà*, che siano del proprio corpo o della propria psichicità. Nel suo ultimo lavoro, questi aspetti epistemologici non meno che politici, si confrontano con il dramma della destrutturazione ecosistemica.

La teoria del *contatto* di Taussig deve tanto a Benjamin quanto al pensiero rizomatico di Deleuze e Guattari. Già Taussig aveva rintracciato nella facoltà mimetica (1993) un tassello fondamentale per fornire una rappresentazione di quelli che Deleuze e Guattari definiscono i metodi dell'assemblaggio e del concatenamento. Gli assemblaggi sono «raggruppamenti di diversi elementi di materia vibrante di ogni sorta» (Bennet 2010), qualcosa che «una volta innescato, tende a proliferare e a fare capriole, un assemblaggio che porta al successivo. Il principio dell'assemblaggio provoca quindi movimento, velocità e metamorfosi. Questo è il modo di pensare delle cose e di pensare con le cose»³¹. Sono queste a comporre le relazioni interspecie e tra ogni elemento materiale e immateriale dell'ecologia: c'è l'assemblaggio della vespa e dell'orchidea – due elementi che non dovrebbero stare sessualmente insieme, e il fatto che ci stanno. Oltre a questa, c'è una dimensione che riguarda «il quadro più ampio» dei significati che scaturiscono dal nostro modo di raccontarlo, dalle analogie che vediamo, fino ai «cliché politici pertinenti» che mobilitiamo (Taussig 2018). Gli assemblaggi includono cose «che sono rese invisibili o periferiche dalle narrazioni dominanti ed esplorano pratiche marginalizzate»³²; includono forme di vita e innescano dettagli e combinazioni di immagini, concatenate come in un montaggio descritto da Benjamin: «un metodo basato sulla comparazione attraverso l'abbinamento dei dissimili. Il montaggio illumina ogni realtà alla luce della sua differenza e somiglianza con l'altra»³³.

Se i filosofi francesi di fatto vedevano nella mimesi solo un processo di imitazione sterile, Taussig specifica come secondo lui «la mimesi sia sempre creativa. Deleuze e Guattari avevano piuttosto torto ad insistere che sia solo una copia diretta»³⁴. Questo perché nella teoria del contatto che condivide con Benjamin, una cosa che tocca viene anche toccata, e nel processo di imitazione non si rimane mai esattamente uguali. Quale è il potere dell'imitato sull'imitatore? E chi imita cosa prende dell'imitato?

Questa è una dimensione che da percettiva e sensoriale, si mostra inscindibile da una materialità dei corpi che si fa anche politica. La facoltà mimetica come metodo di conoscenza è quanto Valentina Bonifacio descrive come:

³¹ Taussig M., *Palma Africana*, Chicago: University of Chicago Press, 2018, p. 75

³² Swanson, M. E. Lien, & G. B. Ween (Eds.), *Domestication Gone Wild: Politics and Practices of Multispecies Relations*. London: Duke University Press, 2018, pp. 3-4

³³ Tratto dal testo scritto da Michael Taussig per la conferenza *Genealogy of Corpse Magic - NARCORELATO*, tenutasi a Berkeley il 10 gennaio 2019. Il testo, cortesia dell'autore, è stato presentato anche a Torino il 22 maggio 2019.

³⁴ Taussig M., *Mastery of the non-Mastery*, cit., pp. 8-9

«il modo in cui ho usato la memoria e l'attenzione durante il lavoro sul campo - le cose su cui mi sono concentrata in senso letterale rispondeva a una serie specifica di categorie analitiche. Non astraevo forme, ma relazioni. Ho cercato analogie. Quando ho visto gli operai paraguaiani usare termini dispregiativi per descrivere il loro capo nordamericano, proprio di fronte a lui, ho deciso di selezionare e ricordare quel momento particolare tra centinaia di altri, perché risuonava con il mio concetto di forma quotidiana di resistenza.»³⁵

Per Taussig la facoltà mimetica è un modo di conoscere sensoriale (Taussig 1993), e la definisce come «la natura che la cultura usa per creare una seconda natura, la facoltà di copiare, imitare, fare modelli, esplorare la differenza, cedere e diventare Altro» (Taussig 1993: xiii). Bonifacio si interroga sul fatto che "la capacità di cedere e diventare Altro", spesso sia stata «utilizzata per descrivere il modo di essere dell'antropologo sul campo». Bonifacio riprende, in quel passaggio, anche il testo curato da Cristina Grasseni *Skilled Visions* (2007), in particolare l'articolo di Rane Willersev, nel quale si suggerisce che la conoscenza sia prodotta «nel duplice movimento di cedere e prendere le distanze attraverso il senso della vista»³⁶. Ma è una vista, sostiene Bonifacio riprendendo Tim Ingold, che rischia di raccogliere le cose in un piano cartesiano, se non le considera come «immagini-sintomi», cioè quelle che nell'idea di Warburg non si limiterebbero a dare informazioni al cervello umano, ma che svolgerebbero la funzione di formule e gesti caricati di pathos e affezioni.

C'è, potremmo dire, una sfera psichica e affettiva che viene nell'immagine-sintomo riconosciuta al non-umano e al più-che-umano: è la via opposta a quella che de Martino riscontrava nella nascita del naturalismo. Invece che far «recedere la psichicità della natura»³⁷ la facoltà mimetica vi ricorre, la re-innesca e la rende tangibile. Questo discorso rappresenta una strumentazione antropologica in grado di ri-costruire una teoria di cosa c'è accanto e cosa sopravvive di fatto alla predazione portata avanti dall'ontologia naturalista, come quelle «cosmologie che, come ha sottolineato Descola, per molti versi erano abbastanza autosufficienti da poter attraversare i secoli senza essere annientate dal naturalismo»³⁸. Senza pensare che necessariamente questo modo di conoscenza mimetico possa annientare l'ontologia naturalista, la mette però in questione nella pratica antropologica (Consigliere 2020), nella misura in cui lascia intendere che chi fa etnografia possa essere in grado di entrare, grazie alla facoltà mimetica, in un gioco di sguardi con gli oggetti che ritenevamo inanimati. Non solo, ma ciò comporterebbe anche che la conduzione del campo etnografico rifuggisse una osservazione oggettivante anche dell'Altro-umano, perché in uno scambio altrettanto mimetico tra chi fa l'etnografia e l'Altro, «qualunque soggettività è esattamente rottura dell'identità»³⁹. Bonifacio descrive così la facoltà mimetica come metodo etnografico: «Ho camminato con loro per il villaggio, prestando attenzione a ciò a cui prestavano attenzione. Ho dato un significato ai luoghi e ai dettagli in base alla loro esperienza»⁴⁰. È questo un cenno a quanto importante sia la facoltà mimetica in

³⁵ Bonifacio V., *Notes on the making of the exhibition: "DESTIEMPO: Dynamogram of Puerto Casado"*, for a chronically unstable anthropological knowledge. Testo presentato al seminario GIDEST presso la New School, NY, marzo 2017. Testo scritto cortesia dell'autrice.

³⁶ Willerslev R., "To have the world at a distance': Reconsidering the Significance of Vision for Social Anthropology." In *Skilled visions: between apprenticeship and standards*, New York: Berghahn Books, 2007, p. 23.

³⁷ De Martino E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino (nuova ed. 2015), p. 52

³⁸ Breda N., "The plant in between. Analogism and entanglement in an Italian community of anthroposophists" in *Anuac*, vol. 5 n. 2, Dicembre 2016, pp.131-157

³⁹ Affergan F., *Esotismo ed Alterità*, Milano: Mursia, 1991, p. 144

⁴⁰ Bonifacio V., *Notes on the making of the exhibition.*, cit.

etnografia, per consentire a chi la fa di partecipare ad assemblaggi tra elementi dissimili. C'è da un lato un Diventare-Altro umano («L'indigeno non è un altro me né un Altro inafferrabile»⁴¹) che diventa così possibile («le mimiche dell'altro mi determinano ad annettere loro un senso all'interno della coscienza dell'altro»⁴²), e dall'altro lato c'è persino spazio per immaginare il concatenamento di chi fa etnografia con ciò che prima riteneva inanimato, come oggetti o piante.

Se continuiamo a seguire Bonifacio, viene da chiedersi dunque se chi fa etnografia abbia gli strumenti per portare la teoria antropologica del contatto nella pratica di ricerca sul campo. Siamo noi in grado di imitare (che bisogna però ricordarsi, non vuol dire che il risultato sarà riuscire a fare o essere la stessa cosa dell'Altro, sia esso umano o non-umano)? Se «come risulta evidente quando cerco di fare la copia di un disegno, la capacità di vedere e ricordare le forme richiede allenamento e abilità, e la capacità di acquisire conoscenza anche mentre lo si fa»⁴³, allora il ricorso all'arte da parte di chi fa antropologia è qualcosa di impattante e trasformativo, e che richiede lo sviluppo di sensibilità e manualità. L'arte diviene anche uno strumento euristico e tecnico per «ricordare e disegnare» ciò che abbiamo sentito e percepito sul campo con quello che Benjamin chiama *l'inconscio ottico*, una sorta di *vista sensibile*.

In questo sforzo anche i lavori dell'ultimo Tim Ingold risultano essenziali (2000, 2018), innanzitutto perché insieme a quelli di Taussig consentono di pensare uno statuto diverso dell'agency della natura e un recupero di un senso della psichicità della natura. Ma anche perché entrambi approfondiscono il legame delle forme di conoscenza incorporate e sensoriali con un nuovo senso di prossimità e linguaggio con la natura. Sempre tenendo a mente il posizionamento del corpo, il suo tempo e ritmo come quello descritto e raccontato dagli artigiani e riportato e teorizzato dagli etnografi, per Taussig ma specialmente per Ingold, questo legame si può spiegare con l'arte e le sue pratiche, mondo al quale questo lavoro di ricerca si è stretto in senso metodologico.

Il ruolo di mediazione tra forma e significato, parola e immagine, o arte e psichicità della natura è, nell'antropologia della prossimità che qui propongo, svolto dal corpo. Relative alla considerazione della distanza tra soggetto ed oggetto, persona e inanimato, ci sono due concezioni che considero chiave: la *distanza estetica* (Csordas 1994) e la *distanza psichica* (Severi 2017). Queste nozioni consentono di approfondire in senso linguistico e quasi fenomenologico i possibili rapporti di reciprocità tra due soggetti, o tra un umano ed una "presenza" nell'oggetto. L'arte raggiunge il più alto grado di incorporazione tra soggetto ed oggetto (o forse dovremmo definire i due termini della relazione con qualcosa di diverso) quando si segue «la necessità di una appropriata distanza estetica»⁴⁴. Essa si definisce, infatti, con l'oggetto (artistico, ad esempio) che produce nel soggetto che guarda una condizione *estatica*, catartica, sublime (Scheff 1979, 2007). Csordas riprende Bourdieu (1983) e gli esempi sulla cultura borghese francese⁴⁵, sostenendo che «la distanza estetica ottimale è una funzione del "gusto" come disposizione all'interno dell'*habitus* di classe.»⁴⁶ Gusto che,

⁴¹ Affergan F., *Esotismo ed Alterità*, cit., p. 145

⁴² Ibidem, p. 242

⁴³ Bonifacio V., *Notes on the making of the exhibition.*, cit.

⁴⁴ Csordas T., *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, University of California Press, Berkeley Los Angeles London 1994, p. 179

⁴⁵ Cfr. *La presa di distanza estetica*, in Bourdieu P., *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Bologna: il Mulino, 1983, pp. 37-40

⁴⁶ Csordas T., *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing.*, cit., p. 179

oltre ad essere una facoltà estremamente politica, è anche una forma di percezione e conoscenza sinestetica localizzata precisamente nel corpo. Per Csordas, «il corpo raggiunge la distanza estetica necessaria diventando metafora di un'immagine»⁴⁷.

La distanza psichica approfondisce questo concetto: essa è ridotta quando il soggetto umano trasferisce *psichicità* (cioè capacità-di-pensiero e persino di azione autonoma) all'oggetto che ha dinnanzi. Questo fenomeno, spesso adoperato per descrivere il rapporto tra società e produzioni artistiche (si pensi ai *kuroi* dell'antica Grecia, alle opere travolgenti di Caravaggio, a schiere di individui travolti e assoggettati – crisi di presenza- dinnanzi a talune opere d'arte), consiste nella riorganizzazione entro un ordine culturale dei rapporti tra animato ed inanimato, umano e non umano, materiale e simbolico. Le argomentazioni di Csordas intorno alla *distanza* indicano quindi che a partire da «modi di attenzione somatica che includono la presenza incorporata dell'Altro»⁴⁸, la distanza estetica raggiunge gradi possibili di «efficacia performativa» nell'istituzione «di un legame tra l'immagine e colui che guarda»⁴⁹. Dall'altro lato, le considerazioni di Severi mostrano che la distanza psichica si deve attenuare perché «nuove operazioni dello sguardo» possano partecipare «al gioco di attribuzione di agentività che genera, tra l'immagine e l'osservatore, un legame di credenza che porta a considerare l'immagine come se fosse un essere vivente»⁵⁰.

Queste considerazioni dell'antropologia intorno all'arte, suggeriscono che la questione della distanza abbia una sua particolare declinazione relativamente alla capacità dell'esperienza estetica di riconfigurare l'agency e la psichicità di cose altrimenti ritenute inerti. Se l'arte può essere considerata una forma di riduzione di distanza psichica, emotiva ed affettiva tra due presenze, è perché costituisce «l'esito di una specifica sincronizzazione e sintonizzazione per mezzo del corpo dell'uno e dell'altro»⁵¹. Attraverso il coinvolgimento delle facoltà di incorporazione, il legame artistico è in grado di produrre quel «trasferimento di un fattore di autorità su un oggetto, al quale si attribuisce un principio di autonomia mediante un'attribuzione di soggettività»⁵². L'esperienza artistica è dunque l'intuizione di un legame di un contatto possibile tra chi guarda e chi è guardato, laddove lo sguardo attivo (forse qualcosa di simile alla visione sensibile di cui parla Ingold e Bonifacio) è «inteso come mezzo per stabilire un contatto visivo, una relazione con l'altro» (Severi 2019). È importante sottolineare che questa intuizione può darsi anche all'interno di un'epistemologia dello sguardo e della distanza della quale si suole affermare che la “verità visiva” partecipi dello stesso ideale epistemologico della scienza moderna (Affergan 1991).

Con ciò intendo quindi sia dire che l'arte è un linguaggio in grado di destrutturare il paradigma epistemologico della distanza con il quale si definisce il metodo conoscitivo proprio del naturalismo, sia che alla luce della sua capacità di realizzare proprio quel tipo di contatto che la distanza epistemologica vorrebbe negare tra due termini di una relazione conoscitiva, la avvalora come linguaggio da integrare nella pratica antropologica.

⁴⁷ *Ibidem*, p.251

⁴⁸ Csordas T., *Body / Meaning /Healing*, New York: Palgrave Macmillan, 2002, p. 8

⁴⁹ Severi C., *L'oggetto-persona: rito, memoria, immagine*, Torino: Einaudi, 2019, p. 318

⁵⁰ *Ibidem*, p. 20

⁵¹ Csordas T., *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing.*, cit., p. 10

⁵² Severi C., *L'oggetto-persona: rito, memoria, immagine*, cit., p. 111

Perciò l'arte per Taussig corrisponderebbe a un linguaggio caratterizzato dalla capacità di cogliere lo scivolamento mimetico fatto di similitudini che scorrono in rapida successione, tra l'umano e il suo corpo, gli elementi circostanti, e il cosmo. Severi, similmente, postula la possibilità dell'arte come *mimesi ininterrotta*, come gioco di scambi «che porta dalla statua alla figura vivente, da questa all'immagine, in un sorta di incessante e implicito movimento di andata e ritorno tra l'animato e l'inanimato»⁵³. La considerazione più significativa di Severi è, a mio avviso, che in questo percorso attraverso l'immagine dell'oggetto finisce per far emergere la *presenza* dell'oggetto inanimato: ogni volta che c'è una forma si attiva un processo mimetico a condizione che ci sia «l'intuizione di un legame a opera dello sguardo»⁵⁴.

«È così che il manico di scopa induce una serie di inferenze: se quel manico è un cavallo, allora il bambino è un cavaliere e l'amica con la quale gioca una principessa; la casa in cui si trovano, invece, nello spazio del gioco diventerà un castello... Bisogna dunque concluderne che ogni forma, attraverso lo spazio relazionale che suscita, presuppone una presenza»⁵⁵

Se per Severi un certo sguardo è in grado di postulare la presenza dell'inanimato attraverso la facoltà mimetica, quindi, è forse necessario soffermarsi sul fatto che per una teoria dello sguardo antropologico è molto importante non fare «l'errore di ridurre ciò che viene raffrontato a quello che raffronta»⁵⁶ e invece impedire che la scala analitica creata dal paragonante (da chi fa antropologia) livelli i soggetti che vengono descritti o rappresentati. Cioè lo sguardo antropologico c'è quando «è concesso che l'Altro mi modifichi e mi faccia penetrare in recessi fino ad allora nascosti»⁵⁷. Per Affergan, porre le condizioni di un sapere dello sguardo antropologico significa che:

«mettere in atto un doppiante asimmetrico del reale, crea degli squilibri, disegualizza, trasforma. E dato che è impossibile la reversibilità con chi viene visto, si può soltanto aspettare un ritorno imprevisto, un'informazione inedita, una re-inversione della propria meraviglia. Fa, più che operare delle differenziazioni, produce mutamente e crea un'incrinatura in sé e l'altro.»⁵⁸

E così lavora, credo, anche la facoltà mimetica come modo di conoscenza antropologico⁵⁹: la mimesi non consiste, come sostengono Deleuze e Guattari (1980), a diventare uguale all'altro. Non è un'imitazione che abbia nulla a che vedere con l'essere o il divenire-uguali, perché nel processo mimetico si attivano concatenamenti che includono elementi raccolti in modo imprevisto e che si

⁵³ Severi C., *L'oggetto-persona: rito, memoria, immagine*, cit., p. 329

⁵⁴ *Ibidem.*, p. 317

⁵⁵ Certamente il paragone da fare non è quello tra un oggetto comunemente ritenuto inanimato, come una statua, che prende vita, e un interlocutore o interlocutrice di una ricerca etnografica al quale viene finalmente riconosciuta una dignità epistemologica. Ma quello che voglio dire è che la mimesi come metodo etnografico autorizza entrambe queste operazioni come parte di uno stesso innesco di assemblaggi, laddove in ogni caso ciò che era ritenuto l'oggetto della relazione conoscitiva, attraverso il dispiegamento della facoltà mimetica, diventa attore. Cfr.: Severi C., *L'oggetto-persona: rito, memoria, immagine*, cit., p. 142

⁵⁶ Voglio dire che nella relazione conoscitiva, la mimesi non potrebbe produrre una presenza nell'Altro se ci si limita a considerarla come semplice processo di imitazione di una forma. Cfr.: Affergan F., *Esotismo ed Alterità*, cit., p. 139

⁵⁷ *Ibidem.*, p. 141

⁵⁸ Affergan F., *Esotismo ed Alterità*, cit., p. 141

⁵⁹ Nello scambio tra 'forme', corpi e presenze diverse.

trasformano nel dare luogo a un contatto. Il contatto, che è così reciproco per esempio nel tatto (è impossibile toccare senza essere toccati, ma è possibile vedere senza essere visti), è possibile nello sguardo antropologico se si ricorre «a un'immagine asimmetrica dell'Altro rispetto alla propria immagine». Ciò dovrebbe restituire la dimensione intersoggettiva dell'indagine antropologica nella misura in cui la facoltà mimetica agisce tra corpi e immagini distinte, e come nel linguaggio artistico, il processo mimetico si sostanzia nel «legame con l'osservatore e il trasferimento di vita, esattamente come il manico di scopa del bambino che vuole essere un cavaliere»⁶⁰. Così interpreto la facoltà mimetica come pratica etnografica: «scambiare lo sguardo con qualcuno è la forma di vita che viene a essere prestata», agita e realizzata dalla combinazione imprevedibile e asimmetrica di un *assemblage*, che include tanto l'etnografo, quanto gli interlocutori e il non-umano.

Per questo credo che sia importante anche rilevare come nella pratica antropologica la facoltà mimetica, proprio come ha esposto Severi in relazione al linguaggio artistico, consenta di ammettere la presenza anche nell'altro-dall'umano. È un passaggio che consente di pensare anche dentro l'ontologia naturalista e occidentale come il non-animato possa svolgere un ruolo ed anche ad ammettere che forse non abbia mai smesso di avere un'agency. In particolare, credo che consenta di essere testimoni e prossimi di quello che intende De Martino per «attribuzione di psichicità alla natura», come accennato prima, quel processo che avvicinando osservatore e immagine scatena la facoltà mimetica:

«E quanto mobili, quanto complicate, le dimensioni interconnesse della copia e del contatto si rivelano con questo scambio di materia e fattualità! La copia che è tanto una costruzione quanto una copia, e il contatto senziente che è un altro modo di vedere, lo sguardo che afferra dove il tatto vacilla. [Si tratta] di entrare in di contatto con la copia attraverso un etere di vicinanza a scatti e insistente, che, raccogliendo forza, ci colpisce tra (non negli) occhi. La questione di essere spostati, di nuovo. La questione dell'essere toccati, di nuovo. Rinascita della mimesi. Cortocircuito. Copia che si fonde con il contatto.»⁶¹

Per una teoria dello sguardo antropologico, entrare in uno scambio mimetico significa creare le condizioni per poter attribuire presenza all'oggetto inanimato, e di lì anche la possibilità della produzione di un sapere intersoggettivo.

La questione della conoscenza proveniente dall'interazione tra corpo, immagini e oggetti che come quelli artistici inducono uno stato somatico di attenzione che affievolisce la distanza psichica e 'aggiustano' quella estetica, si riflette anch'essa sul piano disciplinare: è possibile, come suggerisce anche Bonifacio, ammettere il rapporto tra l'antropologia e l'arte in quanto legame euristico e conoscitivo? Anche Tim Ingold propende per questa possibilità, ritenendo la pratica antropologica come uno strumento attraverso il quale ri-costruire il posizionamento della conoscenza nei confronti di contesti specifici, la cui generalizzazione rischierebbe di creare le condizioni per atteggiamenti colonizzatori dei saperi indigeni. A questo scopo, Ingold adopera la definizione dell'antropologia come *art of correspondence* (2017), fondata sull'idea che la conoscenza che l'antropologia debba produrre sia una che risponda alle necessità dettate da una specifica configurazione del rapporto tra

⁶⁰ Severi C., *L'oggetto-persona: rito, memoria, immagine*, cit., p. 334

⁶¹ Taussig M., *Mimesis and Alterity*, New York: Routledge, 1993, p. 30

il sapere in corso di formulazione e il contesto. In quest'ottica, per l'antropologo è di fondamentale rilevanza riconoscere la capacità dell'arte di immergersi nel contesto da cui proviene: di qui la necessità dell'antropologia di immergersi a sua volta, dunque, attraverso l'arte, nel campo di ricerca. Questo approccio di studio ricalca le teorie di Taussig intorno alla capacità dell'arte di costruire e riconfigurare di volta in volta i significati e i rapporti di potere del proprio contesto (1993, 2011): in *Defacement* la prima parte è densa di elementi per sostenere che l'arte abbia in sé stessa, per «merito o colpa del coinvolgimento mimetico e metonimico», gli elementi per «comprendere la natura della complicità tra la critica e gli oggetti»⁶². Laddove «l'opera d'arte è divenuta viva in uno zampillo di fluorescenza mimetica, si apre uno spettro di possibilità riguardanti la facoltà mimetica»⁶³. Queste includono «la capacità di violare norme e fare violenza agli standard di gusto e morali, pretendendo una reazione altrettanto mimetica dai risvolti disturbanti, magici o religiosi»⁶⁴. Tutto ciò «dà un'energia che fluttua a partire da oggetto-che-si-fa-critica, attivo e attivato» dalla facoltà mimetica, a un mistero che è sempre stato lì, quello a cui faceva riferimento Severi, ossia la magia mimetica delle statue alle quali, «non più semplici simboli, viene concessa la vita»⁶⁵.

«Momento magico-religioso di espressività», e alleata di chi fa antropologia per «diventare Altro», l'arte qui è non solo qualcosa che innesca riverberi mimetici tra le cose per entrare in relazione conoscitiva con il campo di ricerca al modo della facoltà mimetica. Per Ingold l'arte è strumento indispensabile della scienza delle corrispondenze: e come pratica antropologica, l'arte della corrispondenza procede dall'osservare come le cose rispondano a noi, sulla base di come noi rispondiamo a loro. Chi fa antropologia diviene 'corrispondente' attraverso una particolare forma di contatto che richiama l'epistemologia tattile, perché «si piega e si deforma quando incontra altre cose, assumendo alcune delle loro caratteristiche mentre queste, a loro volta, si piegano alla sua pressione secondo le proprie inclinazioni e disposizioni»⁶⁶. Questa non è un'operazione neutrale, tanto più che come arte ha anche, come ben riassunto dalla considerazione dell'antropologo scozzese, la capacità di non sottostare alle leggi razionalistiche dell'organizzazione capitalista della conoscenza, qualcosa che è sorretto dall'affermazione di una autonomia epistemologica, osservante di quei *dettagli*, tanto cari a Benjamin, e di quegli assemblaggi che si instaurano tra le entità umane e non umane (Ingold 2018).

Ingold propone, per spiegare non solo il percorso che lo conduce a valorizzare nella pratica antropologica l'idea della corrispondenza per giungere all'arte, il ricorso all'idea di scienza goethiana. Il suo racconto parte da come aveva provato a restituire l'importanza di una lettura interspecifica e interrelazionale dell'essere umano, definendolo nel 2003⁶⁷ come «persona miceale», facendo riferimento al mondo microscopico ma anche (per noi) visibile dei funghi e delle impressionanti reti sotterranee che li collegano tra loro e all'ecosistema circostante.

⁶² Taussig M., *Defacement: Public Secrecy and The Labor of The Negative*, Stanford: Stanford University Press 1999, p. 43

⁶³ *Ibidem*, p. 28

⁶⁴ *Ibidem*, p. 30

⁶⁵ *Ibidem*, p. 30

⁶⁶ Ingold T., 'From science to art and back again: The pendulum of an anthropologist', in *ANUAC. VOL. 5, N° 1, GIUGNO 2016: 5-23*, 2018, p. 10

⁶⁷ Ingold, Tim, 2003, "Two reflections on ecological knowledge", in *Nature Knowledge: Education, Cognition, Identity*, Glauco Sanga, Gherardo Ortalli, eds, New York, Berghahn: 301-311

«E se pensassimo alla persona, come al micelio fungino, non come a un nocciolo ma come a un fascio di linee, o relazioni, lungo le quali si svolge la vita? E se la nostra ecologia fosse fatta di linee piuttosto che di noccioli? Cosa possiamo intendere allora per "ambiente"?»⁶⁸

Non entità con un dentro e un fuori, individui racchiusi in una pelle, Ingold argomenta che le cose da conoscere devono essere interpretate come linee che interagiscono nell'ambiente attraversando confini. A partire dal fungo, quindi, l'antropologo sostiene che sia necessario portare una critica all'idea dell'oggetto della conoscenza per come è costruito da una scienza che ha messo da parte la dimensione relazionale ed ecologica. Il suo esempio pende spunto proprio dalla scienza botanica, la quale, dice riprendendo il micologo Alan Rayner, «che l'intera biologia sarebbe diversa se il micelio - piuttosto che, ad esempio, un topo o un riccio - fosse stato preso come esemplare prototipico dell'organismo» (Rayner 1977). L'idea di corrispondenza, quindi, se applicata come metodo di produzione di sapere lascia emergere come non sia affatto neutrale, anzi, abbia un potenziale eminentemente politico nell'effetto di trasformazione delle prospettive epistemologiche delle discipline. Laddove «il virulento ripudio di quella che potremmo definire la scienza della corrispondenza coincide in modo non casuale con la colossale espansione, negli ultimi quattro decenni, della globalizzazione e dell'economia politica del neoliberismo»⁶⁹, questo discorso vale anche per l'Antropologia. Ingold in particolare vede un parallelismo tra il potenziale della micologia di «sovertire intuizioni profondamente radicate nelle scienze biologiche» e l'antropologia, che in quanto scienza delle corrispondenze «fa lo stesso con le scienze sociali»⁷⁰.

Ciò che si è tentato di fare in questo paragrafo, ad ogni modo, è stato fornire degli elementi che mostrassero come lo sguardo debba compenetrarsi all'epistemologia tattile per pensare una teoria del contatto e della corrispondenza nell'antropologia della prossimità qui proposta. La domanda alla quale si è provato a rispondere è *come* e se a seconda del grado di distanza e del tipo di distanza si generino forme di conoscenza diverse tra loro, e se esse siano inconciliabili, a partire proprio dall'idea che sia la possibilità del contatto, di uno sguardo di prossimità e la pratica dell'arte della corrispondenza a segnare la politicità della produzione di conoscenza, la possibilità della sua co-produzione e la buona riuscita di una critica all'impenetrabilità relazionale e psichica degli oggetti.

La domanda intorno alla distanza evoca specifiche considerazioni nel caso delle *micropolitiche* (Paxson 2013). Quasi come fossero dettagli, vi sono micro-elementi percepiti e resi rilevanti dalla percezione somatica (gusto, tatto, odore), ma che sono anche oggettificati e oggetto di politiche di governamentalità. È il caso delle forme di vita non visibili ad occhio nudo (come i batteri nei formaggi), ma che gli altri sensi del corpo riescono invece a percepire e a valorizzare (West 2019, Grasseni 2007). Esistono politiche di igienizzazione e norme di sicurezza alimentare che tengono a debita distanza la possibilità che umani e certi microorganismi interagiscano. Il paradigma igienista rappresenta una *formalizzazione della distanza*, sulla base di valutazioni bio-chimiche da laboratorio. L'inammissibilità di certe forme di lieviti, fermentazioni, e trasformazioni batteriche, soprattutto all'interno di filiere produttive dedicate alla commercializzazione, a livello normativo abolisce la

⁶⁸ Ingold T., 'From science to art and back again: The pendulum of an anthropologist', cit. p. 8

⁶⁹ *Ibidem*, p. 10

⁷⁰ *Ibidem*, p. 8

possibilità che le comunità conoscano ed entrino in relazione simbolica, materiale e tattile con certe *colture* e forme di vita (West et al. 2012) È significativo osservare che le forme di conoscenza *indiziaria* proprie delle società contadine (Ginzburg 1986) siano in grado di organizzare e far riferimento a quei processi bio-chimici che avevano luogo nei loro campi e nelle loro produzioni alimentari, pur essendo questi razionalmente inaccessibili prima del relativamente ‘recente’ progresso tecnologico (microscopi, analisi molecolari). Pur mancando degli strumenti per compiere analisi di carattere chimico e biologico, i processi regolati dalle ‘leggi della natura’ che ora riteniamo di poter descrivere con relativa facilità (come un ciclo di fertilizzazione dei suoli, o la lotta alle fito-patologie, o la temperatura ‘perfetta’ per molire le olive), erano compresi attraverso strumenti ‘altri’ (come il corpo, la trasmissione di credenze ancestrali e persino la divinazione), l’osservazione dei dettagli e incastonati entro differenti ‘ordini simbolici della conoscenza’.

Questo conoscere con strumenti ‘altri’, tra cui, specificamente il corpo, è quanto Ingold rintraccia nel sopracitato tentativo goethiano di indirizzare la scienza verso l’inclusione delle facoltà corporee nei metodi di produzione di conoscenza scientifica. Il metodo che Goethe propose:

richiedeva ai praticanti di trascorrere del tempo con gli oggetti della loro attenzione, di osservare da vicino e con tutti i sensi, di disegnare ciò che osservavano e di cercare di raggiungere un livello di coinvolgimento reciproco o di accoppiamento, nella percezione e nell’azione, tale che osservatore e osservato diventassero quasi indistinguibili. È da questo crogiolo di coinvolgimento reciproco, sosteneva Goethe, che cresce tutta la conoscenza. I paralleli con le ingiunzioni molto più recenti dell’osservazione partecipante in antropologia sono sorprendenti: ciò che siamo esortati a fare con le persone con cui lavoriamo - trascorrere del tempo con loro, partecipare alle loro attività quotidiane, osservare da vicino e registrare - Goethe lo esortava a fare con gli animali e le piante già nel XVIII secolo⁷¹.

Ingold tuttavia denuncia la pessima considerazione e riuscita che i tentativi di portare avanti discorsi del genere in ambito scientifico ed accademico ha suscitato nei suoi decenni di esperienza. A rimarcare il carattere politico delle alleanze disciplinari e ambiti epistemici differenti, Ingold però suggerisce che «per trovare un contro-movimento nel mondo contemporaneo, dobbiamo rivolgerci non alla scienza ma all’arte». Ciò è necessario non per «continuare ad accumulare informazioni sul mondo, ma per meglio corrispondergli»⁷².

Ciò che è interessante è che corpo e arte emergono come essenziali per posizionarsi epistemicamente nel mondo e l’antropologia, ritiene Ingold deve farsi arte d’indagine in questo senso: con l’arte, può farsi contro-movimento egemonico nella produzione di sapere; con il corpo, può accedere e imparare a percepire quanto di inascoltato, ignorato e reso inanimato pensavamo di avere intorno. Proprio come i batteri oggetto di micro-biopolitiche sopra menzionate, ossia quegli «sforzi governativi e di base per riconoscere e gestire gli incontri umani con le agenzie organiche di batteri, lieviti, funghi e virus» (Paxson 2013). Per fare ciò, è necessario stabilire o rinnovare i sensi di connessione, attenzionare i sensi in grado di comprendere gli indizi del microscopico. Questo significa, in ultima analisi, recuperare quei saperi (e crearne di nuovi) che hanno subito l’esercizio moderno del potere

⁷¹ Ingold T., ‘From science to art and back again: The pendulum of an anthropologist’, cit. p. 10

⁷² *Ibidem*, p. 11

governativo come mezzo di regolazione sociale: la prossimità che da luogo ad assemblaggi si carica di potenzialità politiche trasformative perché «prestando attenzione agli esseri e alle cose con cui abbiamo a che fare, essi ci prestano a loro volta attenzione e rispondano alle nostre sollecitazioni»⁷³. Questa che per Ingold è ancora una ‘speranza’, come vedremo nel prossimo paragrafo, per Maria Puig de la Bellacasa è una prassi consolidata in alcuni movimenti sociali e culturali, che partendo dalla ‘prossimità’ interspecie danno luogo a relazioni di cura trasformative e ecologicamente sensate. In particolare, il problema della distanza e gli ultimi esempi riguardanti la percettibilità e l’inclusione del microscopico ben si sposano con l’argomento principale di Bellacasa, perché per analizzare le pratiche di cura, la sociologa tratta proprio il caso dei microorganismi (dei suoli). Quel che Bellacasa sostiene, è che per entrare in relazione con queste forme di vita, tanto quanto varrebbe per i batteri e altre entità non-umane comunemente ritenute seppur materiali, non visibili, bisogna cercare di comprenderne e quindi rispettarne la temporalità. Questo sulla temporalità più-che-umana è un discorso che arriveremo ad affrontare, fondandolo però sull’importanza che Johannes Fabian pone sulle temporalità come dimensione essenziale per l’incontro con l’Altro e come discorso necessario all’assottigliamento della distanza epistemologica.

5) Temporalità di cura: distanza epistemologica e relazioni interspecie

Tanto il problema della distanza epistemologica che le questioni di cura riguardano essenzialmente la dimensione possibile della co-produzione di conoscenza con l’Altro. Entrambi gli argomenti contengono anche molto altro, ma ciò su cui mi concentrerei in particolare è quel che li accumuna. Infatti, entrambi dimostrano come intorno alla percezione della temporalità e costruzione del tempo si giochi e determini, sostanzialmente, la condizione di possibilità per la costruzione di relazioni di non-dominio.

Con il termine temporalità ci si riferisce all’esperienza del tempo e alla percezione umana dello svolgimento dei cambiamenti in atto (Fabian 2014, Bodei 2006, Puig de la Bellacasa 2015, Van Aken 2020), nonché ai ritmi, intesi come sincronia o asincronia di più temporalità, umane e non-umane (Lefebvre 2017; Bonifacio e Vianello 2020).

Il problema della distanza epistemologica, con particolare riferimento alla pratica etnografica, è quello che ho ritrovato ben espresso nella frase di Passaro: «*I was always asked if I was distanced enough, never if I was close enough.*» A partire da ciò ho definito la questione della distanza tanto come una sorta di ‘differenza’, il «se posso osservarli è perché non sono come me» (Affergan 208), tanto come una questione spaziale, relativa a una distanza fisica, psichica ed affettiva che impedisce il contatto o ne inibisce il valore epistemologico. Fabian, in particolare, vede il problema del tempo e della sua costruzione come centrale nel determinare l’instaurarsi di una prossimità o il dissolversi di una distanza, tra chi fa etnografia e chi rappresenta il campo di ricerca, proprio nella misura in cui ritiene che il tempo sia, all’interno della pratica antropologica, configurato secondo una concezione spaziale. La fondazione dell’antropologia come disciplina e la sua relazione con la biologia evuzionista, dopo ed oltre Darwin, coincidono infatti con l’idea che il *viaggio*, come mezzo essenziale della conoscenza scientifica del tempo, costituisse, di fatto un «viaggio nel tempo»⁷⁴. Solo

⁷³ Ingold T., ‘From science to art and back again: The pendulum of an anthropologist’, cit. p. 11

⁷⁴ Fabian J., *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, cit., p. 5

lo spostamento sul globo rendeva possibile l'incontro con l'Altro, indigeno o anzi "primitivo". Ciò rifletteva inoltre la concezione di «una storia naturale che nell'esercizio della conoscenza era proiettata al riempire spazi vuoti di una tabella»⁷⁵ o di un piano Cartesiano nel quale «le coordinate spazio-temporali permettono allo scienziato di incastonare una moltitudine di dati *non significativi* [la storia minore dei Selvaggi] in un tempo neutrale, separati dagli eventi significativi per l'umanità»⁷⁶. Anche al di là del «viaggio filosofico», ad ogni modo, questa concezione permase nei decenni a venire:

«il discorso temporale dell'antropologia è stato elaborato in modo decisivo sotto il paradigma dell'evoluzionismo, basato su una concezione del tempo che era non solo secolarizzata e naturalizzata, ma anche fortemente spazializzata. Da sempre, sostengo, gli sforzi dell'antropologia di costruire relazioni con il suo Altro per mezzo di dispositivi temporali implicavano l'affermazione della differenza come distanza.»⁷⁷

Tenendo a mente di tornare sulla concezione evoluzionista del tempo, cerco senza allontanarmi troppo di mostrare le questioni relative alla 'cura': esse fanno riferimento a quelle esperienze comunitarie presenti sul territorio che riconfigurano attraverso le loro pratiche l'alleanza tra umani e non umani come relazioni in grado di proporre una risemantizzazione dell'interconnessione tra valore e natura economica delle forme di vita nell'ecosistema. La cura fornisce quella prospettiva che guarda alle cose e vede forme di vita la cui agency è un termine vivo e non negoziabile dell'esistenza delle "pratiche di coinvolgimento" che costituiscono qualsiasi ecosistema in cui gli esseri umani potrebbero vivere. Inoltre, la cura si sofferma sulle "cose ignorate e trascurate", quelle forme di vita e di relazione che sono state liquidate come improduttive e prive di qualsiasi riconoscimento del lavoro o del "servizio" che forniscono. Il punto è che nella maggior parte dei casi sono proprio queste le più importanti per la riproduzione della vita.

Io vorrei qui provare a pensare che quanto argomento intorno alle temporalità dell'Altro - per come è stato inteso finora, cioè un altro esotico e indigeno, in ogni caso un *colui* umano *che non* sa, per dirlo con Lyotard (1981), possa valere con le dovute precauzione anche per il non-umano. Ciò che mi interessa è capire qual è la relazione tra la distanza epistemologica e/o la temporalità di cura con ciò che rappresenta le *neglected things*, cioè il non-umano che si esprime e viene colto in un rapporto di forza. Il non-umano non è stato un (s)oggetto di studio ordinario dell'antropologia: tanto quanto molte culture studiate dall'antropologia del passato, alle cose non-umane non è stato concesso un ruolo dentro una relazione conoscitiva nella quale potesse emergere *la loro parola*. Per questo penso che il modo con cui Fabian intende l'Altro nel passaggio che segue, vada nella giusta direzione e sia in grado di includere il non-umano:

«Da un lato insistiamo dogmaticamente sul fatto che l'antropologia si basa sulla ricerca etnografica che implica un'interazione personale e prolungata con l'altro. Ma poi pronunciamo sulla conoscenza ottenuta da tale ricerca un discorso che costruisce l'Altro in termini di distanza, spaziale e temporale. La presenza empirica dell'Altro si trasforma in assenza teorica,

⁷⁵ *Ibidem*, p. 8

⁷⁶ *Ibidem*, p. 13

⁷⁷ *Ibidem*, p. 16

un gioco di prestigio che si realizza con l'aiuto di una serie di dispositivi che hanno l'intento e la funzione comune di mantenere l'Altro al di fuori del tempo dell'antropologia.»⁷⁸

Per l'antropologia della prossimità, queste forme di vita e di relazione marginalizzate si identificano quindi anche con i servizi ecosistemici inclusi nella vita del suolo, argomento principale di Puig de la Bellacasa, tanto quanto gli insetti, gli animali e gli esseri umani che con il loro lavoro non pagato/non pagabile e non visto creano il mondo ecologico. Lavorano al di fuori del paradigma produttivista ed estrattivista (Bellacasa 2015, 2019; Fragnito e Tola 2022; Bastian 2009), per questo condividono una risonanza con le teorie femministe e sono inclusi nella discussione sul lavoro di riproduzione femminile, ma non solo. Bellacasa inserisce infatti le «cose ignorate e trascurate» in una discussione, condivisa con Michelle Bastian, in cui si mostra «come le possibilità di attribuire un'agency significativa ai non umani siano ostacolate da una concezione lineare dominante del tempo»⁷⁹, una linea temporale in cui il paradigma egemonico di sfruttamento della natura non consente alcun cambiamento e innovazione non umani. «All'interno di una logica di produzione che richiede il controllo umano, non possiamo creare il tempo né permettere a ogni temporalità di dispiegarsi ed esprimersi»⁸⁰.

La questione sollevata da Bastian rispetto alla possibilità che ogni entità possa in qualche modo 'esprimere' o vedere rispettata una propria temporalità, incontra ed è conseguenza proprio di quella critica al tempo evolucionista sopra accennata. Infatti, come ben spiega Fabian, il tempo dell'Altro è rimasto incastrato nel tempo naturale costruito dall'evoluzionismo. L'antropologia ha infatti abbandonato da tempo:

«i discorsi che usano termini come primitivo, selvaggio, ma anche tribale, tradizionale, Terzo mondo o qualsiasi eufemismo sia corrente, che non pensano, osservano o studiano criticamente il 'primitivo'; ma pensano, osservano e studiano in *termini* del primitivo, laddove Primitivo è un concetto temporale, una categoria, non un oggetto, del pensiero Occidentale.»⁸¹

Tuttavia, non venne messa da parte la cornice categorica del tempo naturalizzato, quella secondo cui il tempo, in quanto immateriale, fosse un criterio incontestabile di uniformità, essendo considerato «una variabile universale in equazioni che descrivessero la natura in movimento», o tutt'al più «un mero presupposto della storia naturale»⁸².

«Nel bene e nel male, queste sono state le condizioni epistemologiche in cui l'etnografia e l'etnologia hanno preso forma; e sono state anche le condizioni in cui una prassi antropologica emergente (ricerca, scrittura, insegnamento) si è legata al colonialismo e all'imperialismo. Non si può insistere troppo sul fatto che questi legami fossero epistemologici, non solo morali o etici. L'antropologia ha contribuito soprattutto alla giustificazione intellettuale dell'impresa coloniale. Ha dato alla politica e all'economia,

⁷⁸ Fabian J., *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, cit., p. xi

⁷⁹ Puig de la Bellacasa, M., *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*. University of Minnesota Press, 2017, p. 223

⁸⁰ *Ibidem*, p. 214

⁸¹ Fabian J., *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, cit., p. 13-14

⁸² *Ibidem*, p. 15

entrambe interessate al tempo umano, la convinzione di un tempo "naturale", cioè evolutivo. Ha promosso uno schema in base al quale non solo le culture del passato, ma tutte le società viventi erano irrevocabilmente collocate su una pendenza temporale, un flusso di tempo - alcune a monte, altre a valle. Civiltà, evoluzione, sviluppo, acculturazione, modernizzazione (e i loro cugini, industrializzazione, urbanizzazione) sono tutti termini il cui contenuto concettuale deriva, in modi che possono essere specificati, dal tempo evolutivo. Hanno tutti una dimensione epistemologica, al di là di qualsiasi considerazione etica o non etica che possano esprimere.»⁸³

Quindi il fatto che si ritenesse il tempo dell'Altro come separato da quello occidentale, anche in virtù e quasi a ricalcare la grande distanza spaziale tra occidente e mondi esotici, in realtà ciò tracciava una linea temporale, quanto spaziale, unica e fagocitante la temporalità dell'Altro: la distribuzione di uno spazio diventava anche «la sequenza di un tempo»⁸⁴.

Infatti, «cercando di dare un senso alla società contemporanea in termini di stadi evolutivi, le storie naturali dell'evoluzionismo hanno reintrodotta una sorta di specificità di tempo e di luogo»⁸⁵. Questa specificità di tempo e luogo è di fatto quella uni-linearità del tempo evolutivo che qui intendo contestare cercando di accorciare o annullare la distanza epistemologica: il contatto si dà dall'incontro tra almeno due temporalità distinte, non una, ossia da tante temporalità quante sono le entità coinvolte nell'assemblaggio.

In *The Nick of Time*, Elizabeth Grosz sostiene che la nozione di temporalità che emerge dall'opera di Darwin non è quella che poi gli venne effettivamente attribuita, cioè deterministica o teleologica, ma suggerisce piuttosto un futuro aperto e imprevedibile. D'altra parte, anche Fabian nota, come Grosz, che Darwin aveva sollevato argomentazioni rispetto alla necessità che la teoria dell'evoluzionismo si affiancasse a una 'nuova concezione del tempo'. In particolare, per Fabian Darwin sembra «rigettare le tendenze a leggere alcune forma di necessità interiore o particolare significato nella dimensione temporale dell'evoluzione»⁸⁶, proprio perché non dava «per scontato che il tempo giochi una parte fondamentale nella selezione naturale, come se tutte le specie dovessero necessariamente essere sottoposte a una lenta modificazione da qualche legge innata» (Darwin 1861:11).

Questo è importante perché quando pensiamo all'incontro con l'alterità, o la possibilità della produzione di conoscenza intersoggettiva, o persino di co-produzione, di fatto stiamo implicando la rinegoziazione e la riorganizzazione delle «relazioni di interdipendenza e coinvolgimento reciproco già esistenti». Proprio su queste relazioni, invece che «porre aspettative etiche su un evento teleologico che sposti l'attività delle specie», dovremmo costruire «sintonizzazioni temporali delle relazioni di cura»⁸⁷. Queste implicherebbero, vedremo, non solo non pensare più i rapporti tra specie come affossati nella necessità di sfidarsi alla sfida dell'evoluzione. Dovremmo pensarci anche dettati da forze e linee e casualità legate tanto al desiderio, al gioco o all'inganno, quanto a sensi che apparrebbero controproducenti, antieconomici e involutivi se raffrontati con i criteri del progresso e

⁸³ Fabian J., *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, cit., p. 17

⁸⁴ *Ibidem*, p. 19

⁸⁵ *Ibidem*

⁸⁶ *Ibidem*, p. 14

⁸⁷ Puig de la Bellacasa, M., *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*, cit. p. 203

dello sviluppo, moderni araldi dell'evoluzionismo sociale.

Sarebbe sbagliato mettere insieme e creare parallelismi tra il discorso della co-produzione di conoscenza e della sua praticabilità nei metodi etnografici, con le relazioni di cura interspecie, la critica all'impostazione epistemologica soggetto-oggetto e persino la non-indispensabilità del tempo in una logica evolutiva darwiniana? Questa è un'idea ricorsiva dell'etnografia: dovremmo cioè pensarla come una forma del sapere circolante nella società, in modo tale da consentire di pensarla attraversare tutte le questioni, comprese quelle appena citate (Breda 2017)⁸⁸. L'etnografia attraversa potenzialmente ogni ambito culturale e sociale, e nella misura in cui mette i risultati della propria ricerca a disposizione della società, ai fini di una «rielaborazione comune e ridefinizione del sapere critico»⁸⁹, risalta come pratica conoscitiva che approfondendo le istanze provenienti dalla società, si distribuisce e adatta ad essa, attraversandone tutte le contraddizioni e le necessità, sostanzialmente cercando di ritagliare per sé stessa e per la società spazi di autonomia (Zanotelli 2017).

Quel che voglio è solo scongiurare di fare etnografia come se gli incontri e il contatto dovessero essere per forza “evolutivi”, che vorrebbe dire, oggi, che accadessero sotto il segno produttivismo (accademico) e progresso (scientifico)⁹⁰: no, anzi, ma ciò accade a seconda dal grado e dal tipo di distanza instauratasi in un rapporto. È una certa distanza che determina in senso univoco ed egemonico le questioni sopra elencate, quando e se è tarata per fare uso e abuso dell'Altro, «per fini storici, per colmare le proprie manchevolezze»⁹¹, o semplicemente perché l'Altro è opposto all'episteme occidentale⁹². Tanto nella pratica antropologica rispetto ai propri interlocutori umani quanto nell'allacciamento di relazioni interspecie, invece, il posizionamento di ognuno deve configurare pratiche di cura che emergono dal presenziare, essere presenti, essere in un contatto dove la parola (ossia, l'ascolto), sarebbe certamente tattile, prova dell'effettivo presenziamento dei corpi.

⁸⁸ . Nella sua etnografia Palù, scrive, Nadia Breda, c'è «lo studio critico e la ricerca accademica libera, in relazione solidale con un pezzo di natura (in un'ottica multispecies), poi sfociato in un conflitto con le istituzioni e i miei concittadini».

⁸⁹ Breda N., “ . La macerazione sul campo e il sapere critico desiderabile”, in *Università Critica*, a cura di General Intellect, ottobre 2017, pp. 41-51, p. 44

⁹⁰ Posso dire che nel mio corso di dottorato, questi rischi sono rimasti solo accennati e mai, forse, concreti. So per certo che in altri contesti non è stato così. Ad ogni modo, penso che la mia esperienza personale nel corso di Dottorato sia positiva anche in virtù di un rapporto sano e chiaro con la professoressa Paini, tutor del mio progetto. Prenderebbe ulteriore spazio approfondire le dinamiche di produzione accademica si innescano nell'ambiente dottorale italiano e/o internazionale con il quale ho interagito di persona. Basti quindi accennare al fatto che seppur la pressione da parte del corso di dottorato non sia esplicitata o formalizzata, la produzione di articoli scientifici così come la partecipazione a congressi e convegni sono fortemente incentivate e richieste. In particolare, il problema si solleva quando queste richieste (che spesso provengono dai docenti/tutor responsabili dei progetti e dei corsi di dottorato) si sposano con l'idea di non poter pensare un futuro nella ricerca senza un atteggiamento iper-competitivo. Questo ha, nella mia esperienza, realizzato negli studenti e nelle studentesse situazioni di isolamento e atteggiamenti individualistici già dalle prime fasi della laurea magistrale. La percezione è che un po' come i punteggi che premiano le università in base alle attività considerate 'produttive' dei propri student*, dottorand* e docenti, anche io e colleg* abbiamo incorporato quest'ansia che può portare, in alcuni casi, anche a traviare il rapporto con il campo di ricerca, forzare i tempi e le modalità di ricerca pur di ottenere dei risultati tangibili da parte dei valutatori. A questo proposito, sui criteri di valutazione nella produzione del sapere in ambito umanistico, si legga: Valeria Pinto, *Valutare e punire. Una critica della cultura della valutazione*, Cronopio, 2019

⁹¹ Affergan F., *Esotismo ed Alterità*, cit., p. 248

⁹² Si potrebbe pensare di fare un parallelismo tra l'interpretazione della favola del lupo e dell'agnello ripresa da Michel Serres e Johannes Fabian, con la quale il primo spiega la posizione dello scienziato, e il secondo la posizione dell'antropologo (Cfr.: *Time and the Other*, p. 103-104) con l'uso che Viveiros de Castro fa nel suo saggio 'Who's afraid of the ontological Wolf?' del noto caso freudiano ripreso anche da Carlo Ginzburg. In questo saggio, emerge il concetto di *epistemicidio* dei saperi non occidentali.

A questo punto, Fabian parlerebbe della *coavelness* (coevità), a partire dalla sua idea che ci sia una «ragguardevole differenza tra l'uso del tempo nella scrittura antropologica e quello della ricerca etnografica». In particolare, è proprio «il ruolo del tempo come condizione per produrre conoscenza etnografica nella pratica del campo di ricerca»⁹³ che può servire come base di una critica del discorso antropologico. Questo perché la pratica etnografica dà vita a una temporalità che Fabian chiama *tempo intersoggettivo*, che «non misura ma costituisce quelle pratiche di comunicazione che chiamiamo principalmente lavoro sul campo», ponendo sotto particolare attenzione la natura comunicativa delle azioni umane e delle interazioni.

Esistono, infatti, delle etichette e degli aggettivi che specie nella scrittura possono funzionare come riferimenti temporalmente espliciti, come sopra menzionavamo *selvaggio* o primitivo, ma anche *mitico*. Per Fabian questo sarebbero delle connotazioni di distanziamento temporale che creano oggetti e riferimenti del discorso antropologico, che muovono nella direzione dell'oggettività come distanza temporale. Detto altrimenti.: «Ciò che rende il selvaggio significativo per il tempo dell'evoluzionista è che vive in un altro tempo»⁹⁴. Di fatto, questo darebbe come esito la «negazione della coevità», ossia, la «persistente e sistematica tendenza a posizionare il referente dell'antropologia in un Tempo altro rispetto al presente di chi produce il discorso antropologico». Questo sarebbe, cioè, esattamente l'opposto del tempo intersoggettivo che si creerebbe sul campo etnografico, che invece sembrerebbe «precludere ogni sorta di distanziamento quasi per definizione». Questo perché la «comunicazione riguarda, essenzialmente, la creazione di un tempo condiviso»⁹⁵.

Come accennato inizialmente, per Affergan, che riprende Benveniste, la temporalità dell'incontro etnografico è data dalla parola e dallo scambio: «essa è prodotta nell'enunciazione e tramite la stessa» ed il presente ne è insieme la sorgente e il momento culminante. Infatti, il presente è il tempo privilegiato del dialogo e dell'interlocuzione»⁹⁶. Per un'antropologia della prossimità ciò significa che se l'incontro tattile implica toccare quanto essere toccati, se non c'è «forma del tempo senza esperienze vissute che si svolgono»⁹⁷, allora questo tempo deve essere concordato dalle esperienze di tutti i membri dell'assemblaggio.

Affergan, tuttavia, pone anche una domanda alla 'scienza antropologica', attribuendo provocatoriamente alle civiltà indigene una concezione del tempo nella quale «coabitano con la loro temporalità tramite il non-distanziamento, l'immediatezza avuto riguardo il reale, la cultura dell'istante, l'intrusione di un doppiante del reale e la magia». E si chiede:

«Perché mai con ciò l'antropologo si interessa a una concezione del tempo tanto distante dalla sua? Non tenta in questo modo di ritrovare in essa una struttura mitica la cui funzione sarebbe di esorcizzare la crisi tecnica del tempo riproduttivo, sempre orientato verso un progresso continuo ed indefinito?»⁹⁸

⁹³ Fabian J., *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, cit., p. 22

⁹⁴ Fabian J., *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, cit., p. 29

⁹⁵ *Ibidem*, p. 30

⁹⁶ Affergan F., *Esotismo ed Alterità*, cit., p. 245

⁹⁷ Husserl E., *Ideès directrices pour une phénoménologie*, Parigi: Gallimard, 1950, p. 275

⁹⁸ Affergan F., *Esotismo ed Alterità*, cit., p. 248

A questa domanda possiamo aggiungerne una ulteriore: quindi, quale forma di etnografia e di pratica antropologica consente di immaginare non solo un accorciamento delle distanze, ma anche la possibilità di entrare in una relazione di cura con ciò che anima e abita il campo di ricerca? Se si segue questa linea di domande, credo, che le risposte non potrebbero che ricalcare, in fondo, l'idea che la comunicazione e la creazione di un tempo condiviso tra etnografo e soggetti dell'etnografia consistano, in «una sorta di cerimonia pubblica di guarigione per coloro che si sintonizzano sulle melodie della scrittura»⁹⁹. In quest'ultimo passaggio, Consigliere fa riferimento alla modalità di scrittura antropologica di Taussig, la quale ritengo rifletta l'idea che il tempo intersoggettivo della pratica etnografica possa ritrovarsi anche nella produzione del discorso antropologico (qualcosa che Fabian trovava complicato quanto auspicabile). Sostengo questo nella misura in cui la scrittura di Taussig, insieme ad alcune altre, risalta come coeva perché può essere descritta sia come il frutto di una sincronizzazione con il campo di ricerca durante l'etnografia, che come una forma di contemporaneizzazione di tutto ciò che componeva e continua a comporre il campo di ricerca. Su questo sarebbe interessante soffermarsi, tuttavia, è forse necessario concentrarsi maggiormente su quali forme di temporalizzazione l'etnografia potrebbe abbracciare se si concedesse di seguire e ricercare le temporalità e le forme di contatto rese possibili dalle relazioni di cura.

Si potrebbe provare a cominciare a rispondere chiarendo più nel dettaglio cosa siano le relazioni di cura: esse sono «pensate attraverso la loro materialità sensoriale, come catene tattili che collegano e rifanno mondi», laddove «il valore sensoriale dell'intra-tattilità e della reciprocità si riferisce all'obbligo di restituire l'attenzione agli altri»¹⁰⁰. Gli obblighi della cura vanno intesi come incastonati nelle pratiche di ogni giorno nella misura in cui queste sono inerenti a relazioni di interdipendenza: la distribuzione dell'agency è completamente diversa, in quest'ottica, rispetto all'approccio estrattivista o produttivista dell'ecologia delle pratiche di orientamento antropocentrico (Bastian 2009). Non solo gli umani si prendono cura di un insieme ecologico di entità, ma la cura è una «condizione generalizzata che circola tra le cose e le sostanze del mondo»¹⁰¹. La cura nella rete del vivente è quella relazione che fa sì che ciò che tocco oggi, sostiene me o qualche altra entità della rete domani: la relazione di cura passa così attraverso agencies multilaterali che possono essere sia asimmetriche che reciproche e possono interessare un'entità (umana o non-umana) sia direttamente che indirettamente.

Pensare l'etnografia come permeata di epistemologia tattile, dunque, è quanto abbiamo provato a fare qui, ad inserirla cioè nella teoria del contatto esposta nel paragrafo precedente. Per cominciare a prendere spunto dalle ricerche di campo potrei, ad esempio, sostenere come la questione Xylella mobiliti tutta una serie di scontri e incontri di temporalità che tracciano distanze epistemologiche da me osservate e vissute sul campo. C'è la temporalità del batterio, e la difficoltà di comprenderla e di entrare in relazione con il microorganismo patogeno. C'è la temporalità dell'emergenza basata sulla distanza epistemologica dell'*expertise* che ha supportato le politiche governamentali della gestione epidemica (Colella e Milazzo 2022). C'è il tempo del disastro e le temporalità multispecie con le quali formulare un'alleanza necessariamente a partire da nuove relazioni di cura per pensare la riparazione ecologica (Vacirca e Milazzo 2021). C'è la temporalità dei suoli, ai quali i movimenti

⁹⁹ In *L'arte del non-dominio nell'era dello sfaldamento Globale*, Intervista a Michael Taussig a cura di Consigliere S., Milazzo E., Bandiera M., Milano: Mimesis, 2023

¹⁰⁰ Puig de la Bellacasa, M., *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*, cit. p. 120

¹⁰¹ *Ibidem*, cit. p. 122

più-che-sociali del Salento hanno dovuto imparare ad approcciarsi, con i sensi (persino con l'intestino) ed altre forme di attenzione particolari (Milazzo e Bandiera 2022). Cerco quindi di seguito di indagare il conflitto e lo scollamento tra quegli assemblaggi che si sono fatti portatori di determinate temporalità tecnoscientifiche, politicamente adottate dal dispositivo emergenziale, e il resto del territorio, attraversato da altri assemblaggi magari minori, dai ritmi asincroni e dominati da temporalità di nature indomabili o eredità socio-economiche conflittuali. Intendo concludere il capitolo problematizzando l'emersione delle relazioni di cura come movimento fondamentale per la riparazione ecologica, e il modo con cui questi concatenamenti mi abbiano richiesto di riflettere sul mio posizionamento.

6) Le temporalità dei suoli e il paradigma emergenziale

Fare etnografia nel disastro provocato da Xylella si può quindi definire come un confrontarsi incessante con le politiche del Tempo, sostanziato in ultimo nel tentativo di rapportarmi anche con la scrittura alle diverse temporalità che attraversavano il territorio.

Lungo la penisola salentina, un'area all'estremità sud-orientale dell'Italia, milioni di ulivi sono stati colpiti dalla diffusione di un patogeno da quarantena, Xylella fastidiosa subsp. Pauca (Saponari et al. 2013), ritenuto dall'Unione Europea e dal CNR di Bari responsabile del disseccamento degli alberi e della loro morte. A quasi un anno dall'individuazione del batterio nel Salento, la Giunta regionale ha richiesto lo "stato di emergenza", per accedere a un regolamento amministrativo in grado di garantire "poteri straordinari" al governo. Si è fatto appello alla peculiarità delle circostanze: «il batterio ha dimostrato grande rapidità ed efficacia nel diffondersi e trasmettersi alle piante ospiti, grazie alla 'specie vettore *Philaenus spumarius* L., comunemente noto come 'sputacchina', entità autoctona, comune, polifaga e 'ubiquista'»¹⁰².

Lo stato di emergenza è stato dichiarato per 180 giorni il 10 febbraio 2015 e rinnovato da quel momento in poi. All'epoca, vaste aree del Salento erano già compromesse, infettate dal batterio Xylella. Il paesaggio cominciò a perdere la forma che aveva da molti decenni: gli ulivi, una coltura secolare e storica, nei casi peggiori si seccarono in pochi mesi fino a morire.

Il paradigma dell'emergenza nel Salento è stato criticamente sfidato dalle diverse temporalità del territorio. Se una parte della popolazione locale era preoccupata per il futuro in senso ambientale, ecosistemico e persino multispecifico, dall'altra parte le istituzioni dell'emergenza erano preoccupate per un futuro qualitativamente diverso, che era esclusivamente quello del batterio e del suo impatto sulle colture remunerative in Italia e in Europa. L'emergenza come modalità di gestione del tempo (Pellizzoni 2020) si è confrontata con le dinamiche che localmente determinano le possibilità e le capacità di adattamento, trasformazione e risposta ai cambiamenti climatici al momento della realizzazione globale dell'ingresso nell'Antropocene (Leonardi, Barbero 2017).

Con il mio collega Christian Colella abbiamo identificato due processi temporali interconnessi

¹⁰²Regione Puglia, deliberazione della Giunta Regionale n. 1842 del 5 Settembre 2014 recente "Richiesta dichiarazione stato di emergenza fitosanitaria e conseguente emanazione di specifiche norme per la eradicazione e il contenimento delle infezioni di Xylella fastidiosa e adempimenti conseguenti".

innescati negli istituti scientifici ufficiali dal ritrovamento della Xylella:

Il ritrovamento di Xylella innesca immediatamente due processi temporali tra di loro connessi. Il primo è quello legato all'attività di ricerca, ossia quelle temporalità fatte di pratiche epistemiche che iniziano ad essere programmate e sviluppate a partire da un dato. Ciascuna cultura epistemica produce in maniera differente non solo l'orizzonte all'interno del quale collocare ciò che è necessario conoscere (Knorr-Cetina 1999), ma anche ciò che diviene necessario ignorare (Böshen et al. 2006).¹⁰³

La prima temporalità ruota attorno al fatto che la scoperta del patogeno ha fatto sì "che i ricercatori baresi si concentrassero esclusivamente sulla relazione definita dal patosistema Xylella: pianta malata, batterio, insetto vettore, escludendo e ignorando ciò che sta al di fuori di esso". Così, anche se "insetti xilofagi e funghi tracheomicotici sono stati trovati anche nei primi alberi sottoposti a disseccamento analizzati dalle équipes di ricerca", e la malattia dell'olivo è stata inizialmente descritta come un complesso di cause concomitanti, Xylella fastidiosa si è presa tutto lo spazio che avrebbe potuto occupare, dettando i tempi della ricerca:

All'interno della pratica conoscitiva scientifica, ogni singola temporalità non-umana viene ri-connessa al solo batterio Xylella, ogni albero viene categorizzato in base ai suoi stadi di infezione e risposta ad essa, ogni *Philaenus spumarius* viene studiato in relazione ai suoi cicli di trasmissione del patogeno.

La ragione normativa di questo "dettame" temporale risiede nella Direttiva 2000/29/CE del Consiglio, il cui scopo è quello di regolamentare la presenza di agenti patogeni da quarantena sul territorio europeo. La direttiva si attiva quando è necessario eradicare e contenere un agente patogeno da quarantena la cui presenza è stata certificata. Il secondo processo temporale è legato al carattere normativo di Xylella, e consiste nella sua iscrizione nelle politiche di *biosicurezza* dell'UE, in quanto patogeno da quarantena, soggetto a micro-biopolitiche, regole e pratiche fitosanitarie. Nella prima pubblicazione scientifica (Saponari et al. 2013) dedicata al ritrovamento del batterio, Xylella viene inserito all'interno di un particolare 'setting' fitosanitario.

Dal 2013, in quanto nuovo 'organismo da quarantena' e 'vita vietata' all'interno dei confini europei, Xylella si ritrova a percorrere un tragitto scandito dall'urgenza. La sua prima detection fa scattare una segnalazione al servizio Fitosanitario Regionale, al Servizio Sanitario Nazionale e alla Commissione Europea.

L'urgenza e l'emergenza hanno indirizzato le azioni verso un sistema complesso come quello di un ambiente al collasso, semplificato e ridotto al patosistema, costituito dalle sole relazioni tra gli ulivi, la cocciniglia e i batteri. Il piano d'azione non doveva basarsi sui tempi necessari a tutte le forme di vita dell'ecosistema per trovare un nuovo equilibrio, laddove quello precedente era stato distrutto dalla Xylella. Piuttosto, il piano d'azione si basava sulle tempistiche tempestive, violente e urgenti

¹⁰³ Le citazioni in calce, sino a nuova indicazione, fanno riferimento a: Milazzo, Colella, "L'emergenza la sentivi ovunque". Temporalità e Confini della Tecnoscienza e della Cura nell'epi-demia di Xylella fastidiosa in Salento, *Antropologia*, 9, 2, 2022, pp. 97-121

necessarie per l'eradicazione della *Xylella*, come scrivo con Colella:

Il batterio come oggetto e soggetto di policy determina già da subito delle temporalità nuove ed eccezionali. Con la conseguente dichiarazione dello stato di emergenza nel 2015, ha luogo una riarticolazione delle temporalità tra tecnoscienza e decision-making di cruciale importanza. Il tempo del decision-making politico scorre molto più velocemente rispetto al tempo necessario al raggiungimento di un consenso tecnico-scientifico (Collins, Evans 2002, 2010). La 'pragmaticità' dell'azione politica strategicamente decide di ignorare alcuni aspetti a svantaggio di altri (Mcgoey 2012). In questo caso, decide di concentrarsi sulla triade costituita da patogeno, vettore e ospite, lasciando fuori le altre relazioni multispecie, secondarie rispetto a ciò che in quel momento era urgente conoscere. La ricerca sul batterio *Xylella fastidiosa* in Europa si pone all'interno di tali frame emergenziali.

Il principale terreno di scontro tra le istituzioni/ricercatori e il "popolo degli ulivi"¹⁰⁴ è stato quello delle misure prescritte per contrastare la diffusione della *Xylella*. Tra le misure previste, le eradicazioni degli ulivi sono state viste come politiche di morte del territorio e di perdita del patrimonio genetico (Casid 2019). Per ogni ulivo trovato infetto, ogni pianta ospite nel raggio di cento metri doveva essere abbattuta e rimossa. Grande clamore hanno suscitato anche le "buone pratiche" imposte dal "piano Silletti" per il controllo della popolazione della sputacchina. Le misure prevedevano infatti l'utilizzo, calibrato sui tempi dei cicli riproduttivi dell'insetto, di fitofarmaci - prodotti chimici - nel tentativo di diminuire il più possibile la popolazione di sputacchina.

La sputacchina, fino ad allora un insetto relativamente poco studiato (Milazzo, Bandiera 2021), è diventata oggetto di ricerche approfondite. Conoscere la temporalità dell'insetto si inserisce nel flusso di ciò che si riteneva urgente conoscere. La percezione delle misure fitosanitarie come distruttive dal punto di vista ecologico-territoriale derivava dalle conseguenze che tali azioni avrebbero avuto, in particolare nel modellare la tossicità e la nocività future (Davies 2018). I movimenti, tuttavia, prevedevano la nocività degli effetti temporali della chimica sull'ecosistema, visti come assoluti, riferiti a un futuro di inquinamento, a una temporalità di devastazione e morte (Alliegro 2012, Papadopulos 2021, Davies 2018, Hoover 2017). I prodotti di sintesi hanno funzionato come centro organizzatore della temporalità: oltre a considerarne le conseguenze nel futuro territoriale, retrospettivamente i movimenti hanno integrato i pesticidi e i diserbanti chimici nell'eziologia della malattia dell'olivo, un aspetto su cui torneremo quando parleremo di suoli (Collettivo Epidemia 2019; Colella 2019; Vacirca, Milazzo 2021).

In conclusione, ogni misura fitosanitaria prevista dal piano Silletti e dai decreti che si sono succeduti fino ad oggi, ha rappresentato in qualche modo un tentativo di rompere, intervenire, modificare le temporalità ecologiche, anche quelle di "riparazione" degli equilibri ecosistemici (Bandiera 2020). L'emergenza, da una posizione governativa, tecnoscientifica, ma soprattutto normativa, ha decretato misure formalmente stabilite, all'interno delle quali il "tempo" ha subito una trasformazione da

¹⁰⁴ Ci riferiamo a un'organizzazione di attivisti chiamata "Il Popolo degli Ulivi". Si tratta di un movimento che ha riunito diverse realtà associative dell'attivismo civico e politico e dell'ambientalismo. Una galassia di movimenti che ha discusso la propria visione della patologia con alcuni esponenti della ricerca (Colella et al. 2019). Il Popolo dell'Ulivo è nato ufficialmente il 29 aprile 2015. Non esauriscono lo scenario dei manifestanti contro le misure fitosanitarie, tuttavia ne rappresentano un caso significativo.

concreto e operativo ad astratto e a-topos, delocalizzato (Agamben 2005, 2009). I ritmi territoriali, della totalità delle interazioni ambientali, non potevano in alcun modo essere ragionevolmente considerati gestibili dall'istituzione preposta al suo governo. La logica della governamentalità, attraverso l'emergenza, ha preteso di affrontare il tempo del batterio in campo aperto, negli uliveti di una monocultura atipica come quella salentina, dove i piccoli appezzamenti erano impossibili da gestire, mancando le condizioni per intervenire rapidamente, solo in parte per la quasi totale assenza di meccanizzazione agronomica.

L'esito deprimente è il paesaggio contemporaneo, prodotto non solo dalla Xylella, ma anche dal tentativo di escluderla forzatamente dall'ecosistema: le piantagioni di ulivi sono state tagliate o estirpate, lasciando sotto di sé terreni morti. Solo alcuni campi abbandonati mostrano qualche risorgenza, mentre i germogli selvatici degli ulivi rischiano ogni anno di bruciare per la mancata cura dell'erba secca in estate.

Cosa si sarebbe potuto fare diversamente? Gli attivisti volevano un approccio diverso, che significava anche un diverso momento di produzione di conoscenza intorno al batterio (Colella 2022). La "ricerca-approccio a 360°" implicava procedure sperimentali sui campi reali finalizzate non all'eradicazione del batterio - un atto che avrebbe significato una forma di "violenza" senza compromessi - ma piuttosto a forme di coesistenza. Ciò indica la presenza di un paesaggio temporale futuro completamente diverso rispetto a quello dell'istituzione.

Allo stesso modo, anche rispetto al passato c'era una postura diversa. Per gli olivicoltori era pesato in modo diverso, come ci ha detto il frantoiano Antonio, tra i tanti:

«Guarda indietro in questi 30-40 anni, il primo glifosato si chiamava 'Serenio'[ride] ... Era glifosato al 10%... Molto poco, pensate al glifosato di oggi: il Round Up è al 45%. A poco a poco le piante non si seccavano più e bisognava aumentare la percentuale... e a volte non funziona nemmeno più... Da allora non si è capito più niente, se il contadino viene a zappare, gli dai la fresa, poi il trattore, poi il diserbante, lui dice "cazzo, ci metto una settimana a fare 100 m2, con questo posso fare un ettaro in 10 minuti", e mi ricordo che tutto seccava con il 10%, adesso siamo al 45%... ci sono piante che sono diventate così inattaccabili che bisogna cambiare il principio attivo... Questa è una concausa del disseccamento degli ulivi». (Gemini, LE, 18/07/2018)

Attivisti e persone come Antonio, vicini a una concezione ambientale della salute, collegano la storia tossica del Salento al presente, cosa che non è stata presa in considerazione dagli istituti ufficiali di ricerca. «Antonio sta esacerbando qualcosa che era ampiamente diffuso nel Salento, cioè la semplificazione radicale (Haraway e Tsing, 2019) che la diffusione dei pesticidi ha portato nelle pratiche di cura dell'agricoltura»¹⁰⁵. Una delle principali teorie che circolavano a sostegno delle proteste contro le linee guida tossiche, infatti, era l'idea che la Xylella fosse stata così letale per gli ulivi perché le loro radici erano in realtà aggrappate a un terreno già morto e sterile. In questa prospettiva, in nessun modo l'uso di più pesticidi avrebbe potuto aiutare, né gli ulivi, né l'intero ambiente a sopravvivere alla crisi.

¹⁰⁵ Vacirca, C., Milazzo, E., (2021), Living with the Pathogen: representations, aspirations, and practices of Care in value's reorganization of post-disaster Salento. *Fuori Luogo. Rivista Di Sociologia Del Territorio, Turismo, Tecnologia*, 9, 1, pp. 186 - 198.

La coscienza del suolo è esplosa recentemente nel Salento "grazie" al disastro (Vacirca e Milazzo 2021). Sono iniziati a circolare i racconti del passato, di ragazzini degli anni '60 che correvano dietro a mucche e cavalli per raccogliere i loro escrementi, per essere premiati dai genitori e dai nonni contadini, che avrebbero poi unito il prezioso concime alla terra sassosa.

Ci sono altri elementi che indicano che il suolo ha assunto un ruolo simbolico negli sforzi post-crisi. Uno di questi è rappresentato dalle pratiche sperimentali condotte dal 2015, tra gli altri, da Roberto Polo e dal microbiologo Giusto Giovannetti del CCR, esempio di "approccio di ricerca a 360°". Il loro lavoro sul microbioma del suolo mirava a recuperare la salute dell'intera relazione ecosistemica piuttosto che concentrarsi su un singolo aspetto, come l'uccisione della sputacchina o del batterio. Secondo la loro visione, condivisa da molti, un suolo sano avrebbe fornito all'albero tutto ciò che serve per resistere. L'intero stato dell'albero sarebbe cambiato in meglio. Soluzioni specifiche, da mantenere con un duro e lento lavoro sul terreno, alimentavano per molti mesi i funghi e i microrganismi mancanti: la biodiversità del microbioma del suolo, secondo loro, cancellata da decenni di abusi chimici, con il tempo si sarebbe rigenerata.

Un concetto e una pratica simili sono stati sviluppati dalla Cooperativa Karadrá, che, come avremo modo di vedere nel quarto capitolo, deve necessariamente implementare un'agricoltura rigenerativa, perché i suoli non danno più alcuna «risposta ambientale», impoveriti di sostanza organica e assaliti da decenni di sovrasfruttamento. L'esperienza di Roberta Bruno, presidente della cooperativa, spinge la temporalità dei suoli e delle relazioni umani-suolo a ristabilire la loro sincronicità, fuori da un paradigma di produttivismo senza proporzioni. L'agricoltura rigenerativa è ormai necessaria nel Salento, e non c'è altra scelta per chi, producendo senza chimica, vuole arricchire i terreni che hanno dato tutto quello che avevano.

Un altro spunto etnografico viene da Gioele, genero di Roberto Polo. L'ultima forma di militanza per i terreni è la voglia e la fretta di tagliare il cippato degli ulivi secchi e lasciarlo a terra. Questo è l'unico modo per restituire al suolo tutta l'energia secolare incorporata nei tronchi, che potrebbero essere bruciati o peggio (Lyons 2020). Aziende spregiudicate e occulte si appropriano di migliaia di ulivi, li portano a bruciare in centrali a biomassa, lasciando solo buchi vuoti sui terreni. Gioele viaggia con i suoi soci lungo tutto il Sud Salento per tagliare gli ulivi e rigenerare la terra, sperando di arrivare prima degli emissari del fuoco o delle centrali a biomassa.

Essere nella rete dei viventi, quindi, significa dare vita a relazioni e pratiche di cura che vanno a comporre temporalità sempre negoziate tra le multispecie e le interdipendenze delle forme di vita che le compongono. La temporalità dei suoli ha assunto un significato particolare nella crisi ecologica del Salento, ovvero quello di concentrarsi sul fare il tempo affinché relazioni complesse e multispecie possano avere luogo e ricominciare a prendersi cura dell'ambiente nella sua interconnessione (Lefebvre 2017, Puig de la Bellacasa 2015).

Il senso dell'emergere spontaneo di queste pratiche si raccoglie nel loro opporsi all'impoverimento eco-sistemico dovuto non solo alla crisi della Xylella, ma a tutte le sfide imposte dal cambiamento climatico. Il ruolo delle pratiche di cura e dell'attenzione alla temporalità dei suoli, nel contrastare gli effetti della proliferazione del patogeno Xylella - da considerare assolutamente come un aspetto del

riscaldamento globale - è la manifestazione che conferma quanto affermato da Maria Puig Bellacasa: «il momento di curare e curare meglio i suoli è adesso»¹⁰⁶.

Per essere chiari: ciò che si sarebbe potuto fare diversamente riguardo Xylella è in un contesto temporale completamente diverso. Allora, che senso ha criticare la tecnoscienza? Non dovremmo scegliere tra relazioni di cura e tecnoscienza (Puig de la Bellacasa 2017, Ghelfi 2015, Papadopoulos 2018). Affrontare le questioni climatiche e ambientali, o l'Antropocene, al di fuori del paradigma dell'"emergenza" assume proprio il senso di cercare di comporre assemblaggi tra diversi approcci epistemici ed esperienze di ricerca (Henning 2015, Randazzo e Richter 2021).

L'importanza di prendersi del tempo per l'assemblaggio e la ricerca è un'esigenza molto ben rivendicata dall'agricoltura biologica, come dice Roberta Bruno: «Si investe oggi e tra sei mesi si può avere il risultato. Anche nella sperimentazione e nella ricerca c'è il problema del tempo. Siamo in una fase di transizione.» Bruno rivendica la necessità e in qualche modo il diritto che le cose minori, come l'agricoltura rigenerativa, i microrganismi dei suoli, e la biodiversità marginalizzata, vedano finalmente realizzato il loro potenziale di superamento dell'agroindustria grazie alle conoscenze aggiuntive fornite dalla ricerca.

La cura del suolo offre l'opportunità di pensare effettivamente con entità non umane, il che significa, coinvolgendosi nei "ritmi temporali di mondi più che umani", concentrarsi sulla speculazione e sulla materializzazione di futuri che "sono oscurati o marginalizzati come improduttivi nella spinta futuristica dominante" (Puig de la Bellacasa, 2019). Nel modo in cui gli obblighi eco-etici di cura chiedono una intensificazione del coinvolgimento nel creare tempo per le temporalità specifiche del suolo, potremmo dire che il suolo sta co-producendo il futuro con gli esseri umani.

7) Relazioni di cura ed etnografie militanti

L'asincronicità tra il tempo dell'emergenza e il tempo del territorio, ci consente di interpretare il conflitto socio-ambientale nei termini di un differente posizionamento nei confronti della temporalità non-umana (Puig de la Bellacasa 2015). Per le istituzioni, il tempo del non-umano andava gestito attraverso l'impianto tecnoscientifico, mentre per i movimenti, le temporalità delle entità territoriali dovevano essere rispettate osservandone l'evoluzione in ogni specifico contesto ambientale. L'atteggiamento epistemologico nei confronti del disastro è stato uno dei principali terreni di scontro: i movimenti si sono appellati alla necessità di affrontare i problemi con 'un approccio a 360°', parola d'ordine da contrapporre al paradigma dell'emergenza (Colella et al. 2019). Entro il paradigma emergenziale, si attiva una dinamica per la quale più grave è la minaccia o più vicino è percepito il disastro e più rapida, specifica e decisa deve essere la soluzione. Il tempo dell'emergenza con il suo futuro 'urgente', 'veloce', comprime e sospende il presente (Puig de la Bellacasa 2017, p. 207).

I movimenti hanno ritenuto che affrontando la questione tramite approcci differenti, si potesse lavorare sulle altre temporalità, cioè non quella del batterio, ma quella delle concause.

Dietro la rivendicazione dell'approccio 'olistico' al disseccamento rapido degli ulivi, si ravvisava

¹⁰⁶ Puig de la Bellacasa, M., *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*, cit. p. 173

un'epistemologia dal carattere sensoriale (Seremetakis 1994, Grasseni 2007) contrapposta alla conoscenza dei fatti scientifici in primo luogo sul piano temporale. Basti pensare alla differenza di ritmo che passa tra una *detection* di Xylella fastidiosa sbs. pauca, e l'osservazione visiva dei sintomi di disseccamento sulla chioma di un olivo. Dal lato della *detection* c'è un ritmo legato al sequenziamento del DNA tramite la PCR, alla logistica del campionamento e delle procedure tecnoscientifiche laboratoriali. Dall'altro lato c'è la percezione sensoriale, l'interpretazione dello sguardo diretto su un albero del proprio uliveto. In questo caso, il colore delle foglie e della chioma dell'albero divengono un indicatore semiologico immediato, ma che in realtà ha modo di darsi solo dopo mesi o anni dall'infezione del batterio, una volta superata la fase dell'incubazione. Questo tipo di attenzioni è emerso da tante conversazioni e passeggiate nei campi, dove Roberto Polo, tra gli altri, poteva sbottare in apprezzamenti dell'intensità del verde o dei riflessi argentei delle foglie, per constatare la ripresa di alcuni appezzamenti di ulivi trattati con i microorganismi.

I fatti scientifici a cui gli organi di ricerca e le istituzioni facevano affidamento erano interpretati dai movimenti come *fatticci*, termine con il quale Latour intende «ciò che permette il passaggio dalla fabbricazione alla realtà»¹⁰⁷. A questi, i movimenti hanno contrapposto interpretazioni che fossero espressione di un ritmo differente, governate da un'altra temporalità, percepita non come fabbricata, ma immediatamente 'reale'.

L'orientamento alla sensibilità ambientale che si può attribuire agli attivisti è legato ad una forma di attenzione spesso definita da alcuni di loro come 'empirica', in grado di cogliere in uno stesso 'momento' la molteplicità degli effetti provocati da una singola azione sulla complessità delle interazioni ecosistemiche (Grasseni 2007, Sutton 2001).

Luca e Mauro, due fratelli agricoltori di Ugento, commentano così la loro scelta di non adoperare più, dopo decine di anni, alcun diserbante chimico, e di procedere invece alla gestione del terreno tramite tecniche permaculturali:

Ma guarda: noi abbiamo le prove. Cioè io ti faccio vedere il terreno dove noi c'abbiamo la 'pacciamatura', è ricco di humus, di sostanza organica, ricco di lombrichi, tiene l'acqua, e comunque si vede, dove non c'è pacciamatura il terreno è molto, molto compattato. (Intervista, Ugento 15/02/2018)

La vista certificava la salute complessiva del sistema-olivo: per Luca¹⁰⁸, non solo gli ulivi erano più in salute perché più verdi che nei campi limitrofi, ma la terra nera, odorosa ed umida, erano prove sensibili della salute del loro campo (Grasseni 2007, Puig de la Bellacasa, 2014). Roberto, ed altri come lui come vedremo nel capitolo successivo, cercava con gli occhi la diversità delle forme di vita in un campo come segno di ripresa. La particolare importanza della sensorialità e della percezione sinestetica, a cui faccio qui solo cenno, per poi meglio esporla nel capitolo seguente, risiede nel fatto che fossero mobilitate in un contesto di crisi ecologica come mezzi epistemologici *alternativi* ai

¹⁰⁷ Latour, B., *Il Culto Moderno Dei Fatticci; Antropologia e Altri Disturbi Da Viaggio*, Milano: Meltemi 2017, p. 87

¹⁰⁸ Per quanto riguarda la composizione e la salute dei suoli, i sensi olfattivi e tattili sono gli strumenti di conoscenza principali degli agricoltori e delle agricoltrici che ho avuto modo di intervistare su questi argomenti. Dal Salento all'azienda di Natalia Simeti ad Alcamo, o quella di Michele Russo a Caltagirone, le zolle di terra erano toccate con le mani, spezzettate e spostate sotto al naso alla ricerca di un contatto e di comprensione.

processi di verifica positivisti e scientifici (Myers, 2015; Paxson 2013). L'attenzione alla poliritmia delle entità ecosistemiche è passata per quell'epistemologia legata alla sensorialità, che nel cogliere più aspetti nello stesso momento funziona come modo di relazione con le temporalità 'altre'.

D'altra parte, anche Henry Lefebvre nel suo *Rythmanalysis* ritiene di dover sottolineare come il discorso scientifico proceda a una separazione dei tempi e degli spazi basata sulla percezione di oggetti separati e distinti. Per la ritmanalisi, invece, si tratta di fare conoscenza a partire da qualcosa che assomiglia a una percezione sinestetica, fondata sul corpo e i sensi, le emozioni, nonché che includa i *dati* provenienti dalle scienze dure come la biologia¹⁰⁹. Ma come accennato sopra, e ripreso dai molti autori e autrici già citati, il punto è sfuggire l'idea di una scienza affermatasi discorsivamente in Occidente, i cui metodi sono esclusivi ed escludenti, che implicano cioè che l'Altro «in quanto oggetto di conoscenza, deve essere separato, distinto e preferibilmente distante dal conoscente»¹¹⁰

Ciò che definisce la dimensione morale della pratica antropologica, allo stesso modo, non è l'*errore* del metodo di distanziamento, ma «una cattiva epistemologia che avanza interessi cognitivi senza riguardo per i suoi presupposti ideologici. La critica del metodo non deve essere vista come una condanna morale». Il che ci porta anche alla questione del posizionamento di chi fa etnografia e la restituzione discorsiva.

Le invocazioni ritualistiche all'osservazione partecipante e al presente etnografico sono richiami che non prevengono, secondo Fabian, «la paura che i resoconti vengano squalificati come poesia, finzione o propaganda politica»¹¹¹. A questo riguardo, non ritengo che questo lavoro sia esente da questo rischio, anzi. Provo solo nell'ultimo capitolo a muovermi verso quei registri discorsivi che eventualmente possano essere ritenuti meno convenzionali. Tuttavia, posso riportare delle considerazioni che sin dall'inizio sul campo di ricerca hanno messo in questione la mia prossimità e il timore di poter venire considerato complice e ideologicamente troppo vicino ad alcuni interlocutori invece che ad altri. Una parte di queste riflessioni, provengono dalla convinzione personale che alcune pratiche siano ecologicamente e politicamente più sensate di altre. In particolare, faccio riferimento alle tecniche agricole relative alla riparazione ecologica e alla conflittualità, anche storica, che queste si portano dietro.

Le tecniche agronomiche della cura dell'uliveto, infatti, sono cambiate molte volte dai tempi in cui l'olivicoltura ebbe origine in Salento. Le forme del lavoro manuale e i tempi della cura del suolo sono state marginalizzate per decenni, facendo riflettere gli attivisti proprio a partire dalla condizione di crisi ambientale prodotta negli ultimi anni. Come sostenne Ivano Gioffreda, la questione ha il suo fulcro nel recupero di una relazione di cura con i suoli.

«Il problema è che stanno diventando tutti campi da tennis, lo Salento. Poi si lamentano che arriva l'acquazzone e si allagano li paesi. Con la fresa si può fare, ma il coltivo profondo non va fatto. Va fatto in superficie, dieci centimetri, perché domani quando cresce l'erba con i dischi fai il sovescio naturale. Evitare lo sfarinamento del terreno, il terreno non va mai sfarinato e qui ci hanno ingannato per cinquant'anni; ed evitare le arature profonde, perché prende la flora batterica che è rimasta, i

¹⁰⁹ Cfr.: Lefebvre H., *Rythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*, London and New York: Continuum, 2004, p. 22

¹¹⁰ Fabian J., *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, cit., p.121

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 32-33

microorganismi li metti al sole e muoiono. Quindi i nostri terreni sono sterili, non c'è più un minimo di sostanza organica. E poi ci troviamo con i problemi degli agrumi, per la fumaggine, con quella farfalla che fa seccare le foglie, con la virosi dei pomodori. Quindi stiamo perdendo completamente tutto. Perché forse ci siamo distaccati dalla realtà della natura... chi vi sta parlando fatica la campagna, e come voi adoperava la chimica.» (Cisternino, 12/04/2018)

I saperi sulla salute del suolo e le tecniche corrispondenti, non si limitano a richiamare una temporalità antica, legata all'origine degli oliveti e ai modi con i quali venivano coltivati prima della 'rivoluzione verde'. Anche e soprattutto, relazionarsi con le temporalità degli uliveti in Salento significa dare conto del lavoro sepolto, svolto nel tempo necessario per la realizzazione delle condizioni per ogni agricoltura: la 'creazione', in pratica, del suolo stesso (Stranieri 2018). I muretti a secco, le pagliare, gli enormi paretoni sono i segni che richiamano le temporalità dello spietramento e della 'liberazione' del suolo (Miosi, 2018). Questi elementi del paesaggio ripercorrono per tutta la sua durata il faticoso lavoro del piccone, del lento spietramento manuale dei campi. Iniziava poi un secondo processo: la creazione della materia organica. Le temporalità del suolo, anche oggi legate ai ritmi biologici di interazione, scambio e riproduzione tra sostanze, microorganismi, insetti, piante e umani, si configurano come inconciliabili con la rapidità delle soluzioni emergenziali o con i ritmi produttivisti (Puig de la Bellacasa, 2015, 2017; Abrahamsson & Bertoni, 2014).

Questo discorso sul passato agricolo e la creazione della materia organica la loro mi è rimasto impresso perché ha a che fare con il modo con cui un vecchio pastore, soprannominato l'Apache, mi mise inizialmente a 'distanza', e mi rese poi partecipe della sua economia morale. Questa, infatti, si basava su un'altra temporalità e sul peso da assegnare proprio alla storia dello spietramento. In qualche modo, ciò richiama proprio quanto Fabian afferma sulle condizioni di possibilità della conoscenza intersoggettiva, cioè che «dobbiamo essere in qualche modo capaci di condividere il passato dell'uno e dell'altro per poter essere reciprocamente riconosciuti nel presente di ognuno dei due»¹¹².

Il problema sul posizionamento che ha posto conoscere l'Apache è stato quello di sentirmi inizialmente parte di *un'altra* storia, come se fossimo separati l'uno dall'altro. O quantomeno questo è quanto potevamo pensare l'uno dell'altro. Dell'Apache mi parlò Marco della via di Volito, agricoltore, pittore e architetto del Capo Leuca le cui pratiche e considerazioni sono di primo valore per questa tesi (Collettivo Epidemia 2019). Non ha voluto, però, Marco, darmi il numero di telefono. Solo dopo avrei capito perché: già Marco aveva subito un ridimensionamento rispetto alle simpatie dell'Apache, poiché una notte vicina a Natale dell'anno passato (2019), aveva avuto forse l'arroganza di sapere come gestire un parto difficile di una capretta che proprio l'Apache gli aveva dato. Nonostante le raccomandazioni di chiamarlo se le cose fossero andate più complicate del previsto, Marco non lo chiamò, e la capretta morì. Ad ogni modo, Marco mi disse tendenzialmente dove potevo trovarlo, in quali campagne, e il colore della sua Jeep.

Volendola raccontare tutta, senza aver paura di quelle «squalifiche» a cui si va incontro, trovai l'Apache anche perché, perso nell'agro di un paesino del Capo Leuca senza che del pastore vi fosse l'ombra, ad un bivio notai una volpe ferma a guardarmi. E quella prese a destra, e io lì andai. Poco

¹¹² Fabian J., *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, cit., p. 92

dopo, trovai la Jeep dell'Apache. Dopo essermi avvicinato, e l'Apache svegliatosi dopo miei ripetuti richiami *comunque ad una certa distanza*, negò di essere chi io stavo cercando. Ha *negato* la sua identità di fronte a uno sconosciuto, tanto forte era la diffidenza. Da lì cominciò uno scambio di conversazioni che è durato diversi mesi, con doni e offerte reciproche di bevande e cibi e soprattutto idee ed esperienze.

Quello di cui mi resi conto è che l'economia morale del pastore Apache mette in ordine le cose del mondo in base al loro rapporto di intimità e coinvolgimento con la terra. E queste cose del mondo includevano ovviamente anche me. La terra, il lavoro delle cose della terra e della campagna, sono intese come misura al centro di un sistema non solo di valori, ma di conoscenze. È un'epistemologia della prossimità che descrive, prevede e decide secondo delle leggi che, in ultima analisi, non sono neanche 'personali', bensì inscritte nella storia del rapporto tra umano-natura. La corporeità e l'intimità dell'Apache con le entità paesaggistiche circostanti, la comunicazione con i suoi cani, la sua lettura dei comportamenti delle capre e delle pecore, nelle quali trova tratti caratteriali con i quali fare i conti, sono tutti elementi di un sistema di conoscenza che l'Apache sa benissimo cosa significa a livello sociale, economico e politico. Quello che gli è costato, quali sono le conseguenze, e quali le ragioni dietro alla possibilità di conoscere in quel modo la 'natura', laddove la natura altro non è che «la fatica» sua e di suo padre e sua madre, regola il suo metro di giudizio. Per questo, la relazione tra passato e natura (ricordo, eravamo circondati da olivi morti) diventa qualcosa di estremamente significativo nelle parole dell'Apache: «Io solo lo so cosa ho visto fare, cosa ho fatto. Solo io. Se tu non hai rispetto di questo, se a te non vengono i brividi quando ci pensi, allora sei un uomo di merda». Il riferimento è all'età dello spietamento, alla fatica, e a come lui giudichi valorizzabile o meno un rapporto umano con i suoi conterranei sulla base di cosa fanno loro con la *loro* eredità degli appezzamenti di terra (Alea 2021). In questo caso il cenno è funzionale al raccontare il problema del mio posizionamento, ma l'economia morale e la storicità della percezione dei suoli verrà trattata più avanti in questa dissertazione. Quel che posso dire è che da quando, raccontandoci, l'Apache ha saputo che mia nonna Loreta aveva avuto per tanti anni le vacche, lui sembrava più contento di incontrarmi.

In breve, perché avrò modo di tornarci, il problema che pose l'Apache alla sua condivisione e alla mia ricezione delle sue storie, era legato al fatto che la violenza ne era parte fondante quanto integrata a una pratica, di fatto, di strenua difesa ecologica. La sua è una forma di ecologismo che alcuni potrebbero giudicare opportunistica, in quanto come pastore difese e difende un'intera area naturalistica dalla speculazione, e specie in passato dall'abuso di fitofarmaci. Questo perché i pascoli sotto gli ulivi sono il foraggio fondamentale per le sue bestie. Questo è accaduto negli sotto il segno *anche* della prevaricazione, nel senso che sono passati per atti violenti il far pascere le bestie in terreni in cui non avrebbe potuto, o l'aver costretto proprietari terrieri ad una gestione biologica¹¹³. Il punto, per me, è proprio che più che portare questo vissuto nell'etnografia per sottolinearne la sua componente 'violenta', credo sia più importante interrogarci su come siamo interpellati da etnografi da queste pratiche clandestine.

I punti essenziali di questo incontro dal punto di vista del mio posizionamento sono almeno due,

¹¹³ Cioè non vorrei giudicare il concatenamento suolo-piante-intestino-bestie-salute-violenza, tanto meno sulla base della sua componente legata alla violenza e ad essa ridurlo.

laddove tutti gli altri (quali la storicizzazione dello spietramento, il discorso sulla fatica e il suo significato ecologico) ritorneranno negli ultimi capitoli. Il primo parte dalla domanda che mi feci dinanzi all'Apache, alla quale lui diede la sua risposta: può l'antropologo capire l'epistemologia tattile? Secondo l'Apache, dovrei passare almeno 50 anni con le capre, proprio come lui. E lascio qui l'idea che il sapere esperienziale sia comunque inaccessibile all'etnografia che si consideri discorso scientifico. Il secondo punto è: devo necessariamente fornire una connotazione morale all'uso della violenza dell'Apache per i suoi scopi, che non voglio esitare a chiamare ecologisti? Come affermerò nel quinto capitolo, se dovessi farlo preferirei non scrivere di queste vicende. Gli scopi sono ecologisti nella misura in cui sono costruzione di relazioni economiche, sociali tra umani, non umani e anche più-che-umani: forse in questa tesi si percepisce un sottotesto (neanche tanto sotterraneo) che fornisce una connotazione positiva a qualsiasi azione avvenga sotto il cappello di ecologista. Penso, in effetti, che quel che non voglio fare è dare connotazioni morali in negativo, mentre mi assumo la responsabilità di attribuire alle rivendicazioni politiche ecologiste un senso costruttivo e positivo.

Questo posizionamento diventa più complicato rispetto al non voler giudicare la violenza. Di fatto, l'atteggiamento violento può essere considerato, secondo una concezione piuttosto condivisa, qualsiasi atto che avvenga nell'illegalità. Come quando, con Roberto e Gioele, i quali non hanno alcun problema che venga raccontato questo episodio, anzi lo rivendicano, piantammo la biodiversità nei loro campi, quando la biodiversità, ora come allora, è proibita. Secondo le norme della Regione Puglia, infatti, potevamo piantare solo olivi di varietà Leccino e FS-17. Noi, invece, ne piantammo tanti olivi di più di 40 varietà diverse, comperate da un vivaio che anch'esso andava contro le norme e le leggi prescritte.

La logica clandestina è inclusa in qualche modo in questa ricerca. Nella misura in cui ritengo che *debba* essere documentata, perde una parte della sua sotterraneità: è, questa scelta, qualcosa di negoziato con i 'clandestini'. Laddove non fosse così, si eviterebbe di riportarne dettagli, nomi. O di raccontare la vicenda. Non voglio ritenere l'etnografia possibile sempre e comunque. Penso che il discorso sulla distanza in fin dei conti possa chiudersi con l'idea che sia qualcosa su cui *prendersi tempo*, ragionare, capire il momento in cui ha senso ed è possibile dare un certo tipo di informazioni, capirne il costo ed il prezzo nella strutturazione dei rapporti di cura interpersonali.

È quantomeno una coincidenza il fatto che la mia pratica di ricerca potesse intersecarsi con la militanza incontrando proprio dalla frequentazione, in Puglia, della rete di Genuino Clandestino. Il che consente di brevemente raccontare come vi sono giunto, a partire dalla fondazione del Collettivo Epidemia. Come collettivo di ricerca indipendente, include antropologi e antropologhe, geografi, sociologi e sociologhe, curatrici d'arte e fotografi nella pratica di ricerca e discussione. Nel 2018, infatti, io e Michele Bandiera, amico e collega di lunga data, come detto ci trovavamo insieme a svolgere ricerca sui conflitti ambientali salentini. L'incontro con Jasmine Pisapia, Janos Chialà e Christian Colella ci portò ad immaginare una pratica intersoggettiva e interdisciplinare non solo per affrontare la complessità del campo di ricerca, ma anche per capire il nostro posizionamento rispetto al territorio che stavamo attraversando e pensare quelle che vengono chiamate forme di restituzione.

Ci siamo impegnati così nella discussione sull'ecologia politica, sui agro-sistemi alimentari, della biodiversità e soprattutto dell'agroecologia, portando la nostra ricerca e il nostro approccio connettivo con i movimenti sociali e i ricercatori di tutta la penisola, presentandoci come studiosi e studiose,

attivisti e attiviste impegnate nella giustizia ambientale (Collettivo Epidemia 2018, 2020).

Il collettivo oggi si compone di Pietro Autorino, Giulia Arrighetti, Chiara Vacirca e Lucilla Barchetta, oltre alle persone sopracitate. Janos Chialà ha invece lasciato il collettivo durante la pandemia. Il nostro lavoro si è sostanziato nella produzione di una rivista, 'Epidemia', che conta ad oggi quattro numeri pubblicati. Sono tutti pensati come forme di restituzione posizionate della ricerca. In particolare, i primi due numeri, li abbiamo pensati come strumenti da offrire a chiunque, specie abitanti dei territori del sud della Puglia, volesse ottenere una lettura critica dei processi socio-ambientali e politici che stavano accadendo.

Questo percorso lo abbiamo realizzato a partire anche e soprattutto dall'incontro e fusione con l'esperienza di Genuino Clandestino (organizzazione contadina e agroecologica indipendente) in Puglia, in particolare con la comune di Urupia, con cui nel 2018 abbiamo organizzato incontri di discussione su produzione, consumo e salute del cibo a Taranto. Nello stesso anno e nella stessa città, abbiamo organizzato con Michael Taussig l'evento "L'urlo dell'asino", dove la sua performance si sarebbe soffermata sul concetto di "Global Meltdown" (Collettivo Epidemia 2019). Taranto è stata la città dove Jasmine Pisapia svolgeva la ricerca etnografica, e la cui condizione ambientale e di ingiustizia aleggiava di fatto come uno spettro su tutto il Salento. Sembrava davvero difficile pensare di poter fare un discorso sensato su Xylella e sui conflitti ambientali senza affrontare la complessità di quello che accadeva a Taranto: come accennato nella parte iniziale di questo capitolo, l'idea della relazione tra salute e ambiente ha permeato il campo di ricerca seguendo ogni nostra mossa sia come ricercatori e come attivisti. Il motivo era legato alla necessità di tenere a mente le fratture storiche che avevano prodotto il senso di ingiustizia del ricatto salute/lavoro e della contrapposizione tra natura e sviluppo. Questa necessità era prodotta, ancor prima che dalle nostre coscienze politiche, dalle parole delle persone con cui abbiamo interloquito quotidianamente: perciò il lavoro collettivo è stato quello di mettere insieme campi di ricerca che con altri approcci avrebbero potuto anche rimanere separati, cioè tanto Taranto e la Xylella quanto i nessi epidemiologici e la «crisi di presenza».

Riteniamo, come collettivo, di portare avanti una pratica militante nella ricerca. Specie e soprattutto nei territori che viviamo come attiviste e attivisti, sia nell'ambito accademico. La frequentazione 'clandestina' di certi ambienti, quali i movimenti territoriali che rivendicano l'accesso alla salute, alla riparazione ecologica, o il diritto a costruire le proprie reti di mutuo aiuto in autonomia, di realizzare economie non sottoposte alle forti pressioni e regolamentazioni dello Stato, non deve certo rimanere tale. Anche e soprattutto perché il termine 'clandestino' non ha alcuna valenza positiva se ad usarlo non è chi, con consapevolezza, corre il rischio di pagarne le conseguenze. La difesa delle posizioni dei movimenti a cui partecipiamo, come collettivo, parte dall'idea che sia necessario formulare un corpo di saperi il più possibile inattaccabili dall'«autoritarismo cognitivo» di governi o multinazionali (Alliegro 2014). Tutto il dibattito portato avanti da moltissimi e moltissime accademiche italiane, negli ambiti più disparati, a partire dall'etnopsichiatria e la criminalizzazione della migrazione, ai conflitti epidemiologici e ambientali, si concentra di fatto sul catalizzare nella produzione di conoscenza anche un potere *sociale*, qualcosa su cui Lyotard (1981) e Feyerabend (1990) hanno scritto pagine preziose. Credo che non si debba assolutamente ritenere questo l'unico scopo o obiettivo da perseguire nella produzione di una conoscenza, anzi, non credo possa esserci una conoscenza che si prefigga un obiettivo che lo possa raggiungere senza risultare posticcia. Tuttavia,

è doveroso ammettere che si può produrre, e la differenza lo fa anche il come si produce, un sapere che supporti le rivendicazioni movimentiste. Come notano Nadia Breda (2017) e Enzo Vinicio Alliegro (2017), tra gli altri, non è detto che le conclusioni a cui perviene chi fa etnografia siano di fatto in linea con i movimenti che si era pensato di supportare. E può scaturire anche un conflitto. Così come non è pensabile che si un metodo giusto quello di ridurre la posizione politica dell'etnografo a quella del movimento, o che questo detti la linea della ricerca (Boni et al. 2020).

Prendendo spunto ad esempio dal posizionamento delle compagne del Collettivo epidemia come Chiara Vacirca o Pietro Autorino, sono propenso ad affermare che la pratica etnografica può essere pensata proprio come co-produzione di conoscenza a partire da una metodologia che definire 'partecipante' è riduttivo. Autorino propone per la sua ricerca, ad esempio, uno stile 'connettivo', cioè un approccio che non può dirsi comparativo tra le realtà che studia perché il suo scopo non è ermeneutico e conoscitivo. È qualcosa che sta sviluppando con un collega tedesco, Bue Rubner Hansenn, quindi ancora in via di definizione: ma sicuramente caratterizza questo approccio il fine pragmatico. Le realtà dentro la ricerca sono incluse se connesse da una reciproca esigenza di "fare", e dalla possibilità di fare congiuntamente. Non vengono "comparate" e non viene prodotta una ricerca che non sia direttamente utile, in senso pratico, alle realtà coinvolte nello studio. Mentre Autorino lavora vicino alla terra dove vive, muovendosi tra le realtà di Campi Aperti e Genuino Clandestino, così Chiara Vacirca ha per alcuni anni preso parte ai movimenti di rigenerazione agroforestale del Salento, di fatto soggetti della sua ricerca. Il sapere prodotto da un'esperienza di chi come Chiara ha toccato con mano le dinamiche sociali e di potere che ci sono dietro gli sforzi collettivi di recuperare un'ecologia, non è estratto, osservato o partecipato. È un sapere che proviene dall'aver agito l'agro-riforestazione con i rischi che ciò comportava per la ricerca. E quindi possiamo chiederci, è più importante la ricerca, o che il Salento venga rifeostato nel modo ecologicamente più sensato? È più importante che Campi Aperti, con i suoi mercati contadini, abbia a disposizione le osservazioni e le energie più disparate (comprese quelle di Pietro) per elaborare le strategie utili a restare nelle città, e non trovarsi nella condizione di non riuscire nel tempo a mantenere la sua presenza nei mercati, o la ricerca di Pietro? La risposta, chiaramente, non può mai essere solo la ricerca.

Così, una domanda simile si potrebbe porre nei confronti dell'agroecologia, nella misura in cui per me si poneva il problema politico dell'accessibilità ai beni alimentari prodotti in maniera sana per l'umano e l'ambiente. Come è noto, il costo di questi prodotti agricoli è più elevato rispetto a quelli coltivati in convenzionale, perché i campi tendenzialmente vengono sfruttati meno, c'è più manodopera (meno meccanizzata), più tutele per i lavoratori (spesso), più rischi per i produttori, e tutta una serie di fattori che fanno sì che il prodotto sano ed etico costi di più. Ecco, esiste un movimento di persone e agricoltori che si batte perché questa contraddizione esca allo scoperto. L'idea che il prodotto sano deve essere accessibile a chiunque è portata avanti anche andando a ledere l'immagine di coloro che nel coltivare prodotti biologici e agroecologici appongono prezzi elitari destinati a un mercato di nicchia. La mia posizione, ovviamente, non è che il prezzo debba essere basso a prescindere: non si può ledere la dignità di chi coltiva. Ma che tutto quanto può esser fatto per abbassare i prezzi dei propri prodotti, per quegli agricoltori che si posizionano politicamente, o dicono di farlo, sulla giustizia alimentare e la sostenibilità, deve essere fatto. È questo il caso della Cooperativa Karadrà, come vedremo nel capitolo 4. E ciò significa, essenzialmente, fatica, rischi, responsabilità aggiuntive delle quali, in questa etnografia, io non posso che render conto apponendo una differenza sostanziale nella creazione di una coscienza politica, da parte di Roberta Bruno e i suoi

colleghi, rispetto ad altre realtà.

Un'ultima considerazione sul senso di posizionarsi rispetto al concetto di giustizia ambientale e alle possibilità dell'agroecologia riguarda l'ecologia del ricco e l'ecologia del povero. Mi è sembrato, ad un certo momento della ricerca, che il mio discorso si strutturasse essenzialmente secondo la direttrice della necessità materiale: l'ecologia dei poveri era una di *prossimità*, dalle distanze accorciate rispetto alla natura perché vi era la necessità economica e materiale di rivolgersi al circostante. La mia idea era, di fondo, che la necessità materiale accorciasse le distanze e abbassasse anche i muri di una bieca ragione utilitaristica nei confronti del non-umano. Rivolgersi alle cose considerate inanimate in un momento di bisogno morale, economico, ed emotivo creava cioè un'affezione nei loro confronti, rendendo possibile l'intrusione non solo di un'agency e una psichicità nelle cose, ma anche una presenza più-che-umana. Questo è qualcosa che ho riscontrato in diverse situazioni in Salento e in Sicilia.

L'ecologia del ricco, invece, la vedevo come quella che pure andava ad enfatizzare le cose 'belle' della biodiversità, del rispetto dei cicli naturali. Ma lo faceva con un'ambizione per l'appunto estetica, e non fondata sulla necessità materiale. Per questo non poteva poi, il ricco, aprirsi alla stessa forma di storia che lega umano e non-umano quando questa relazione avviene sotto il segno della sussistenza e della difficoltà. La misura in cui ritengo che la distanza venga anche definita dal carattere politico ed economico del legame interspecie, dunque potrà emergere nel corso di questa tesi come *leitmotiv* dei capitoli che seguono, insieme alle varie considerazioni che potranno far capire come la questione si sia trasformata, a partire da queste posizioni, nel corso dell'etnografia.

La temporalità è e rimane al centro di questa tesi come punto nel quale osservare la riuscita o meno delle *corrispondenze*, siano esse tra me e interlocutori e interlocutrici, o tra le pratiche che ho osservate e il territorio circostante. In Sicilia, alla cooperativa Valdibella a Camporeale, mostrammo il documentario di Habib Ayeub *'The seeds of Dignity'*. La presentazione si svolse con Luca Cinquemani e Fabio Aranzulla, due amici artisti del collettivo Aterraterra che mi hanno accompagnato nelle ricerche per diversi mesi. Presenti nella sala c'erano molti soci agricoltori della cooperativa. Il film mostrava come l'agricoltura marginale delle montagne della Tunisia riservava almeno due aspetti di sommovimento politico: il primo era la condizione di arretratezza tecnologica che caratterizzava l'agricoltura in quelle aree. La seconda era che per via di quella arretratezza, per via di quei terreni incoltivabili meccanicamente, gli agricoltori avevano mantenuto le genetiche di grani e cereali capaci di affrontare i terreni e i climi più difficili. Il film mostrava poi, come questo lavoro di riproduzione della semente era diventato improvvisamente interessante per il Ministero dell'agricoltura tunisino, e come gli agricoltori si sentissero sia presi in giro, sia superiori, rispetto alle richieste dei funzionari di dargli un po' di semente. La parola marginale, associata ad agricoltura, sarebbe allora da problematizzare alla luce dei discorsi fatti. In sala a Camporeale le voci erano divise: «Quello è il passato! Perché stiamo vedendo questo film? Non vogliamo tornare come loro!». «No, quello è il futuro, loro sono indipendenti e autonomi ed ora il governo li deve pregare per avere le loro sementi adatte al cambiamento climatico!». La Tunisia e le sue montagne rimanevano in ogni caso un posto altro con un tempo che fosse avanti o indietro, ma in ogni caso diverso dal 'nostro': passato e futuro, marginale e arretrato, sovranità alimentare e adattamento all'aridità. Noi, nella nostra sala, eravamo nel mezzo delle emozioni che la visione di quel film e di quella terra così vicina e lontana ci suscitava.

Ricordo come tutta la ricerca sulla biodiversità, con il quale proseguo direttamente nel prossimo capitolo, cominciò proprio da un discorso simile: il pomodoro era sia passato che futuro. Mi trovavo con Roberto ed Assunta nella loro casa di Presicce nel Capo Leuca. Una cassetta con dei pomodori gialli e arancioni si trovava nel loro camino spento, adoprato come dispensa. Roberto mi raccontò: «Vedi, questi pomodori hanno la buccia grossa, per cui si conservano fino a gennaio senza problemi. È così perché quando non c'era l'acqua i contadini i pomodori li facevano in siccagno, e questo è un pomodoro che i contadini hanno adattato. Questi sono il passato». È a quel punto che intervenne Assunta, facendomi presagire, praticamente, tutto il discorso che avrei portato avanti in questa tesi, in quattro parole: quei pomodori «sono anche il futuro».

CAPITOLO 2

BIODIVERSITÀ E RE-INCANTO DELLA NATURA IN SALENTO

Lo scopo di questo capitolo è un formulare un discorso che renda conto della biodiversità come fattore di emancipazione politica. La biodiversità, per come è emersa dall'etnografia sui diversi territori, è un discorso sulle radici storiche, sulla produzione di conoscenza e sui rapporti di dominazione. È interamente assorbita dalla storia politica ed economica dei territori, e non può essere indagata senza uno sguardo che ponga sotto una lente critica i processi di modernizzazione, sviluppo e produzione che ne hanno segnato le condizioni di possibilità.

Esistono diverse formulazioni del concetto di biodiversità, alcune legate alle teorie evoluzioniste, altre plasmate per essere adoperate in senso divulgativo. Qui non tento di attraversarle tutte, nella loro interezza, ma conto di farvi cenno nella misura in cui una determinata concezione di biodiversità riesce o meno a descrivere, a rappresentare o a corrispondere a dei processi naturali in atto sui territori. In particolare, il discorso sulla biodiversità risulterà tanto più utile se lascerà emergere la politicità che incarna: se, cioè, sarò in grado di mostrare come esista una grande differenza, e perfino un conflitto epistemologico, tra la biodiversità come esito tangibile di processi naturali reali, e la biodiversità come categoria astratta e formale che sfrutta l'aura di 'naturalità, ecologismo e ambientalismo' che la parola riesce a gettare su ogni politica, misura e iniziativa contenga il suo nome. Di fatto, come anticipato dal titolo del paragrafo, l'importanza che assegno al nome 'biodiversità' è qui da me considerato come un effetto di quel processo che Taussig chiama re-Incanto della natura: cioè uno dei vari modi con cui la natura '*strikes back*', restituisce il colpo, esponendo la vera natura del legame tra umano e natura, qualcosa che si deve più alla fascinazione e al corpo che alla metodologia e alla comprensione razionale dell'esistente non-umano.

Una delle definizioni più significative di biodiversità è fornita dalla *Convention on Biological Diversity* tenutasi a Rio de Janeiro nel 1992, un patto stipulato tra 190 stati, tra cui i principali stati-leader mondiali, all'interno della quale: «L'espressione diversità biologica significa la variabilità degli organismi viventi di ogni origine, compresi inter alia gli ecosistemi terrestri, marini ed altri sistemi acquatici, ed i complessi ecologici di cui fanno parte; ciò include la diversità nell'ambito della specie, e tra le specie degli ecosistemi¹¹⁴».

Su questa definizione e la valenza politica che hanno avuto a livello globale e regionale la ricezione degli accordi scaturiti dalla Convenzione di Rio sarà necessario tornare più avanti, nel tentativo di contestualizzarne il senso storico, ampliarne la portata e specificarne gli esiti a livello territoriale. È necessario però sottolineare sin da subito come esista una forma di attenzione per la biodiversità da parte dei governi e della comunità internazionale, che pone le basi per un'agenda culturale che identifica un concetto specifico con il quale misurare, e perfino identificare, l'intera sfera della

¹¹⁴ UN Convention on Biological Diversity (2018) *Convention on Biological Diversity*. Secretariat of the Convention on Biological Diversity/UN, Montreal.

‘natura’ (Waterton 2002, Fall 2013)¹¹⁵. Secondo David Takacs, autore di un testo che indaga il concetto di Biodiversità pubblicato nel 1996, frutto di una ricerca cominciata però nel 1989, i biologi hanno coniato questo termine principalmente per cambiare la percezione della natura presso i cittadini del mondo occidentale. Scopo non secondario del lavoro svolto per affermare questa terminologia, appunto culminata nella *Convention*, è stato per Takacs far sì che gli scienziati acquisissero: “maggiore rilievo politico per aumentare il loro peso nelle decisioni politiche, per accumulare risorse per la ricerca, per conquistare una posizione centrale nel plasmare la nostra visione della natura e, in ultima analisi, per arginare la crescente distruzione del mondo naturale.”¹¹⁶

L’antropologo Tim Ingold, in *Being Alive* (2011), mette chi legge in allerta da una concezione odierna della biodiversità cioè quella che lui definisce «un’immenso schema di classificazione»¹¹⁷. David Takacs, infatti, alla fine della prefazione del suo *The Idea of Biodiversity*, osserva: «è difficile distinguere la biodiversità, un’idea socialmente costruita, dalla biodiversità, un fenomeno concreto.» Quindi, se la biodiversità è da considerarsi una delle massime espressioni della ‘naturalità’ delle relazioni ecosistemiche nell’ambiente, è molto importante specificare che scaturisce in realtà da più rapporti, e in quanto tale non andrebbe intesa come il risultato del dominio umano sulla natura, ma del dominio da parte di uno o più ‘poteri’ sul rapporto tra umanità e natura¹¹⁸.

A proposito di «plasmare la nostra visione della natura»: si può affermare che la biodiversità coincida con la ‘natura’ *tout court*? La risposta a questo quesito richiede di vagliare le diverse concezioni di natura o naturalità presenti in dati luoghi presso date comunità, ed è qualcosa che emergerà con l’esposizione del materiale etnografico raccolto. Provo con domande come questa a entrare nel vivo dell’argomentazione e dell’esposizione del materiale etnografico. Tuttavia, è sufficiente ammettere che la biodiversità è da ritenersi una delle massime espressioni della ‘naturalità’ delle relazioni ecosistemiche nell’ambiente, specie considerando la penetrazione del concetto all’interno dei discorsi, sia ‘alti’ che ‘bassi’, avvenuto negli ultimi decenni (World Conservation Monitoring Centre 1992; Biermann e Mansfield 2014).

Indagare la biodiversità in quanto rapporto, o in quanto rapporto ‘dominato’, significa osservare le forme culturali e i linguaggi naturali ai quali l’etnografo ha avuto accesso grazie agli interlocutori e alle interlocutrici incontrate, così come l’incontro/scontro di costoro con i principali regimi di rappresentazione e appropriazione che il discorso egemone fa dell’immagine della natura. La stessa immagine delle entità naturali, infatti, offre prospettive differenti a seconda del posizionamento di chi costruisce quelle immagini. Nei territori hanno luogo possibilità diverse di scardinare l’organizzazione delle strutture linguistiche naturali e delle possibilità di azione, oggetto ultimo di questa tesi. A seconda dei processi di costruzione di quelle immagini l’organizzazione del rapporto

¹¹⁵ Basti inoltre pensare al dibattito sulla biodiversità autoctona ed indigena posta a confronto con le specie invasive e le sfide che queste impongono alla conservazione dell’ambiente naturale. A tal riguardo vedere *l’Handbook of Biosecurity and Invasive species*, di Barker e Francis.

¹¹⁶ Takacs, David. *The idea of Biodiversity*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1992, p. 2

¹¹⁷ Ingold, Tim. *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, New York, Routledge, 2011, p. 163

¹¹⁸ Un buon esempio di questo rischio è fornito dallo stesso Ingold, che in *The Perception of the Environment* spiega, parlando del trionfo della tecnologia sulla cosmologia, come l’avvicinamento tra concezioni occidentali di biodiversità e natura sia ciò che porta a giustificare attraverso l’etica della conversazione «il sistematico depauperamento delle comunità locali, alle quali viene strappata – nel nome di preservare la biodiversità – la responsabilità di prendersi cura dei propri ambienti» (Ingold 2000, p. 155).

tra umano e natura appare costretta da forze etero-dirette rispetto ai territori, quali il mercato, gli interessi dello sfruttamento capitalista, forme di speculazione appoggiate talvolta dalle istituzioni regionali, statale o europee, o invece esse sono altrimenti il frutto di rapporti di prossimità, corrispondenza e liberazione dai linguaggi di dominazione e dalle forze di accumulazione.

La concezione di biodiversità che lungo questi capitoli verrà discussa a partire dalla considerazione del materiale etnografico raccolto, è piuttosto differente da quella che preoccupa e con la quale si scontra Tim Ingold. L'antropologo scozzese, scrive, infatti:

«Una delle conseguenze del modello genealogico è che la differenza viene resa come diversità. Così gli esseri viventi vengono classificati e confrontati, e i loro tipi enumerati, in termini di proprietà intrinseche che si ritiene possiedano in virtù di un legame genealogico, indipendentemente dalla loro posizione in relazione l'uno all'altro in un ambiente. Questa è la base del moderno concetto di biodiversità. Ne consegue, tuttavia, che questo stesso concetto si fonda su una prospettiva globale.

In altre parole, la modalità di percezione che rivelerebbe la totalità degli esseri viventi come un catalogo di biodiversità è anche quella che rivela il mondo come un globo nell'ambito di un'umanità universale. Ecco perché la specie umana è così vistosamente assente dalle concezioni tradizionali della biodiversità globale. Le specie possono essere enumerate nel mondo naturale solo da un'umanità che si è posta al di sopra e al di là di esso e che - essendo contemporaneamente ovunque e in nessun luogo - può mettere nel mirino l'intera natura.»¹¹⁹

Non è possibile, in questo saggio, affermare che i concetti di biodiversità o di natura possano essere considerati immuni o esclusi dal rischio di venire appropriati, tutt'altro. Anzi, la distinzione che si rende necessaria, tra biodiversità come idea socialmente e politicamente costruita e quella dei fenomeni concreti, è ciò che rende possibile immaginarla come campo di battaglia dell'emancipazione politica, in virtù dei tentativi di appropriazione da parte del mercato agro-alimentare della sua immagine e nella misura in cui sia possibile che una relazione di prossimità costruisca il rapporto tra il fenomeno e la sua immagine. Uno studio sulla biodiversità nella contemporaneità dei territori attraversati dall'etnografia, offre una possibilità epistemologica di intraprendere un percorso critico che dall'osservazione dei risultati e degli effetti di determinate interazioni ecosistemiche porti all'individuazione e al disfacimento delle forme di dominio agenti sul rapporto tra umanità e natura.

Le immagini e i fenomeni della natura e della biodiversità emersi durante l'etnografia descrivono possibilità di linguaggi natural-culturali alternativi a quelli del paradigma capitalista, la cui rilevanza oggi è scandita dall'avanzamento delle problematiche dovute ai cambiamenti climatici, economici e politici. Attraverso quali topos nei contesti agricoli attraversati si costituisce l'organizzazione del rapporto tra natura e umanità? Quale legame passa tra le condizioni economiche entro cui la cultura si dà, e la costruzione imprevedibile dei significati che danno senso e valore a una cosmo-visione? Quale storicità assegnare a questi *topoi*?

¹¹⁹ Ingold, Tim. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, New York, Routledge, 2000, p. 217

Lo sguardo relativo alle radici storiche, alla produzione di conoscenza e ai rapporti di dominazione prodotto da un discorso non tanto sulla biodiversità, ma della biodiversità, ne pone i fenomeni nella prospettiva politica sostanziandoli in forme di interazione e linguaggio tra umano e natura. A partire da questo tema formulo brevemente qui di seguito alcune piste di lavoro, prima di esporre con il materiale etnografico raccolto come la ricerca sia stata diretta dal filo conduttore delle diverse biodiversità e ripercorrere le storie della biodiversità nei territori attraversati, iniziando dal Salento, introducendo il concetto di coevoluzione tra le specie.

La prima idea è che la biodiversità sia un fatto determinato dallo sguardo (Grasseni 2007): sebbene ciò possa sembrare una espressione scontata, diverse sono le testimonianze antropologiche dalle quali si evince che fondare un'esperienza, specie se conoscitiva ed epistemologica, sull'utilizzo del corpo e dei sensi rappresenta una caratteristica distintiva di quella conoscenza (Stoller 1989 e 1997, Fassin 2005, Myers 2015a). Questa considerazione, cioè, è significativa nella misura in cui una profonda differenza distingue tra una conoscenza basata su un'esperienza sensoriale e una prodotta attraverso immagini, informazioni, dati e rappresentazioni artificiose che descrivono l'oggetto (Affergan 1991, Fabian 1983). Questo è tanto più vero e significativo se si riporta la teoria antropologica nel campo dell'agricoltura e dell'agroindustria, dove le qualità e la cura dell'osservazione sono circoscritte alle agricolture contadine o di piccola scala, perché *'se stai sopra un trattore non puoi vedere cosa c'è sotto'*. Per avere esperienza della biodiversità il corpo è un apparato epistemologico-sensoriale determinante (Seremetakis 1994; Sutton 2001; Perullo 2020).

Le condizioni materiali sono da intendersi a questo riguardo almeno in un duplice senso (Alaimo 2010): sia da un punto di vista fenomenologico, cioè il fatto che l'esistente costituisca materia tangibile e relazioni ecologiche percepibili; sia da un punto di vista economico, ossia il tenere a mente che le attività umane trasformano la materia e quindi i punti potenziali di contatto in un ecosistema seguendo direttive economiche e produttive.

Bisogna in ogni caso tenere a mente che una parte, se non la stragrande parte delle interazioni che hanno luogo in un ecosistema rimangono al di fuori anche delle nostre capacità percettive, talvolta per motivi biologici – i sensi non arrivano fin lì, talvolta per motivi culturali – non vediamo, non sentiamo, non capiamo. Queste interazioni non sono registrate o registrabili neanche dagli strumenti tecnologici di cui una certa epistemologia – quella scientifica- dispone per conoscere l'ambiente (Myers 2015b). Ciò significa, essenzialmente, che una fetta consistente delle relazioni ecologiche rimangono per noi imprevedibili, e questo è significativo perché in alcune culture noi umani non ne abbiamo una conoscenza o una rappresentazione (Raffaetà 2020).

Riprendendo il duplice senso di materialità, una condizione d'esistenza della biodiversità può essere un elemento fisico come l'abbondanza o l'assenza di acqua, o qualcosa di molto umano come il mercato, *un* mercato, *un* qualsiasi sistema di scambio, che può essere condizione di possibilità per l'esistenza di un certo mondo di interazioni ecosistemiche. L'idea è che la biodiversità stessa, cioè, possa essere vista come espressione diretta delle condizioni materiali ed economiche entro cui si dà. Ma ne è al contempo la descrizione, il potenziale, l'esito delle stratificazioni storiche e la base per le trasformazioni future. La biodiversità, coincidendo con le condizioni materiali, ne rappresenta gli esiti e i fenomeni, ma non solo. Le trascende in possibilità culturali e spirituali: rende sensibile,

esperibile, consumabile e dinamico un mondo altrimenti descritto come inerte se fatto parlare unicamente attraverso il determinismo materialista. Forse il fatto che non tutta la materialità sia percettibile apre alla spiritualità della natura? Un'epistemologia politica fondata solo sull'individuazione e la trasformazione delle condizioni materiali, non concepisce come forma politica anche l'agentività del non-umano: la definizione delle condizioni materiali, o la biodiversità, non è solo una questione tecnica, ossia di dominio degli umani sulle cose, ma anche di una forza di liberazione delle 'cose' dagli umani.

Il linguaggio materialista della biodiversità, quindi, scarta gli eccessi del razionalismo economico, per il quale le cose hanno senso politico solo dentro gli schemi dell'economia di mercato dominante. Scarta anche l'indifferenza cosmica, che risulta dalle ideologie di dominio sulla natura, che affondano le proprie radici nelle strettoie percettive di corpi – i nostri- separati dal mondo. Il linguaggio materialista della biodiversità vede nella liberazione delle cose e degli umani un fatto anche spirituale.

In qualche modo credo che questo sia relativo a una domanda che, formulata in più occasioni, veniva fuori dagli incontri con gli interlocutori e le interlocutrici: «Come fare a vivere *dignitosamente* di agricoltura?». Nella maggior parte dei casi, il contesto di questa domanda era di un'agricoltura più che biologica, organico-rigenerativa, in regime agroecologico e con tecniche non solo di 'tutela' dell'ambiente, ma di vera e propria valorizzazione della biodiversità. Il senso della parola «*dignitosamente*» qui è a al tempo stesso economicamente e materialmente connotato, ma anche caricato di un senso morale affine alla sfera della giustizia, calibrata tra umanità e ambiente. Con una coppia di amici, Stefania e Gioele in Salento, uscì fuori proprio il discorso sulla relazione tra materiale e spirituale: il non lasciarsi determinare dalle condizioni economiche entro cui provavano a fare un *certo tipo* di agricoltura, significava per loro la libertà di «lasciar *emergere* la sfera spirituale da quella materiale». Il senso di questa affermazione è che nel mondo dell'agricoltura, soprattutto quella marginale, il rischio che la spiritualità della natura venga completamente affossata dalle difficoltà logistiche, ambientali e soprattutto economiche, è talmente alto che la sfera spirituale viene resa e si riduce ad un lusso, solo per chi non ha la reale necessità di *produrre* e creare reddito dalla terra. La marginalizzazione economica dell'agricoltura, cioè, impone un regime di produttività i cui ritmi e la cui fatica dominano il campo della relazione tra umano e natura. Parafrasando una parte del discorso fatto con Gioele e Stefania a Presicce (LE), «noi vogliamo che lavorare la terra emancipi il nostro rapporto con la natura, non che lo costringa all'interno della competizione del mercato, e far sì che il lavoro della terra non annichilisca la spiritualità della natura». Ed è ponendo sotto critica serrata il paradigma produttivista che la liberazione delle 'cose', l'imprevedibilità della biodiversità e la spiritualizzazione del mondo materiale possono avere luogo.

In questo senso si potrebbe fare un'ulteriore suggestione, cioè che la biodiversità sia una forma politica, perché nell'oscillare tra l'essere condizione di sé stessa e tenendo a mente anche la sua imprevedibilità, esprime una discrepanza tra la sua immagine e le sue azioni: il fatto che non sia possibile per la scienza umana descrivere l'interrezza delle interazioni ecosistemiche o dei modi con cui si determina la vita, e come questo abbia un senso -specialmente univoco- culturalmente, pone politicamente e praticamente l'umano in una posizione di ignoranza costitutiva, o quantomeno in un

luogo scomodo rispetto a chi rifiuta l'idea di questa ignoranza (Gross 2010)¹²⁰. L'immagine della natura, la sua rappresentazione nulla hanno a che vedere con le sue azioni, specie dal punto di vista di tutte le entità che compongono la nostra idea di 'natura'. Si tratta di tenere a mente che per quanto l'epistemologia scientifica si sforzi, mai si potrà affermare che sia in grado di prevedere il futuro, neanche quello dei fenomeni 'naturali' su piccola o larga scala (Pellizzoni 2015). Le 'sorprese' e le difficoltà che gli eventi naturali o le relazioni ecosistemiche in genere riserbano al sistema di dominazione, governance e mercato della natura, sono viste come problemi dispendiosi, imprevisi scomodi e perdite di tempo, specialmente negli ultimi anni durante i quali con il cambiamento climatico si stanno accentuando le crisi ambientali, le emergenze e perfino i disastri (Ligi 2009, Teti 2020). La pretesa o la necessità di dominare antropocentricamente tali fenomeni risulta, di fatto, in un grande ostacolo nella elaborazione di nuove forme di rapporto tra umano e natura, diverse da quelle egemoni ed estrattiviste. Il nesso tra immagine eccedente della natura e l'azione incontrollata dei fenomeni naturali danno la misura che rende ragione della reale inappropriabilità di quasi tutto ciò che concerne la sfera delle forme di vita non umane. Se infatti una forma politica è ciò che passa tra immagine e azione, è l'indeterminatezza il concetto che potrebbe descrivere l'immagine della biodiversità e le azioni delle sue forme politiche.

Si tratta di prospettive antropologiche relativamente intuitive, nelle quali la biodiversità coincide con diversi processi di costruzioni di condizioni materiali, siano esse umane o biologicamente formate; con un gomitolo di interazioni imprevedibili tra forme di vita, geo-formazioni e eventi atmosferici; e infine con uno sguardo assorbito nella sua interezza dalla sfera della sensorialità e dell'esperienza della prossimità. Le forme politiche, a loro volta, sono i significati e le spiegazioni che storicizzano l'organizzazione delle esperienze e delle conoscenze: ciò che qui si tenta di dimostrare sono i modi con cui l'epistemologia tattile e di prossimità partecipano con l'indeterminatezza alla disorganizzazione del modello di dominio dell'interazione tra umano e natura, producendo un mondo-che-ha-senso nel quale l'emancipazione assume una valenza politica ed ecologica eminentemente situata.

1) Agro-biodiversità: tra inconscio agricolo e emancipazione

Le biodiversità che si sono incontrate e che sono state raccontate dagli interlocutori e le interlocutrici sui campi di ricerca, sono di diverso genere. L'agrobiodiversità, cioè la biodiversità 'coltivata' o 'allevata', ha legato le diverse fasi della ricerca. A questa si sono affiancate, per certi versi anche costituendone il presupposto, le biodiversità selvatiche: queste possono essere distinte in vegetali, faunistiche, pedologiche, microbiche. Ognuna di queste è poi 'calibrata' a seconda dei contesti, molto vari tra di loro, nei quali si trovano, sia una pianura al centro del tacco d'Italia o una formazione montuosa che si affaccia sullo stretto di Sicilia. I gradi di cambiamento delle biodiversità, in ogni caso, sono quelli che hanno portato la ricerca a svolgere una buona parte del campo etnografico in Sicilia. La Sicilia era considerata da El Idris, quasi-mitologico geografo arabo, 'un continente' a tutti gli effetti: la diversità dei suoi ambienti, delle sue condizioni meteorologiche, delle sue geo-

¹²⁰ Su questo punto, uno degli esempi che ho registrato più spesso è stato quello della germinazione delle nuove foglie degli alberi. La scienza non è infatti in grado di determinare il punto esatto in cui un ramo o un tronco farà apparire le nuove gemme, che si trasformeranno in foglie e eventualmente in rami.

formazioni la rende una regione con un ventaglio larghissimo di ecosistemi, tipica altrove solo di aree molto più ampie. Questo era significativo anche e soprattutto da un punto di vista agricolo: la Sicilia comincia a mietere il grano per prima in Europa, alla fine di maggio, nella provincia di Gela, ma non per questo si finisce di trebbiare prima delle altre regioni europee, perché sulle Madonie si producono cereali e frumento sino ai mille metri d'altezza. Seguire la migrazione delle macchine mietitrebbie lungo la regione nel periodo da maggio ad agosto renderebbe merito della grande biodiversità frumenticola e cerealicola, ma soprattutto dei diversi contesti climatici che caratterizzano l'isola.

La biodiversità è diventata il centro direttivo in questa ricerca in realtà a partire dalle esperienze di campo trascorse in Salento, dove la questione *Xylella* imperversava quanto il batterio, *Xylella fastidiosa* sbs. *Pauca*. Responsabile dello sprigionarsi pressoché incontrastato di milioni di casi di disseccamenti rapidi dell'olivo lungo tutta la penisola salentina, il batterio *Xylella*, come non mancherò di spiegare più avanti, ha avuto l'ingrato merito di rendere evidente la povertà genetica con cui l'agrosistema del Salento trascinava avanti il proprio mercato olivicolo. Infatti, le principali e privilegiate vittime del batterio sono state, e sono tutt'ora, due particolari cultivar d'ulivo: la Cellina di Nardò e l'Ogliarola salentina (Bandiera 2020, Colella 2021). Queste sono, per motivi storici legati all'origine del produttivismo industrialista, le piante d'olivo più diffuse in assoluto di tutta la regione meridionale, con percentuali che coprono tra le due cultivar combinate il 90% dell'olivicoltura del Salento, sia nella provincia di Lecce che in quella di Brindisi (Ciervo 2020).

Con un batterio la cui incidenza lasciava solo ridotti e marginali spazi di gestione e contenimento della patologia degli alberi d'olivo, agli occhi di alcuni attenti interlocutori e interlocutrici la ridotta varietà interna alla stessa specie è sembrata essere più problematica del batterio stesso: la produzione delle olive e dell'olio, l'estetica del paesaggio, e un intero comparto socio-economico non sarebbero state gettate nel baratro dal batterio, poiché la diversità genetica avrebbe garantito una grande capacità di assorbimento dell'impatto del patogeno. Frutto di un ragionamento solo in parte fatto a posteriori, questa è una consapevolezza tenace contro l'idea di nuove monoculture. Persone come Roberto Polo, agricoltore e attivista contadino di Presicce-Acquarica nel Capo Leuca, hanno dedicato alla preservazione e alla diffusione della biodiversità agricola (e non) la maggior parte di questi anni, per non dire della sua vita, esulando dallo spazio dell'olivicoltura, applicando gli stessi ragionamenti in ogni ambito agricolo, tenendo sempre a mente anche un certo senso economico della produttività.

Fu Roberto Polo a dirmi, durante le nostre attività e conversazioni, che se avessi voluto vedere realtà in cui l'agrobiodiversità fosse ancorata ai territori con un senso economico vivo e vegeto, non avrei potuto trovare un contesto migliore della Sicilia. Non l'avrei trovata in Salento come in Sicilia, mi diceva, una biodiversità che fosse grande, espansa, visibile, perfino rispettata, ma soprattutto ancora in qualche modo integrata nei sistemi di produzione agricola. Mi parlava cioè di posti in cui avesse senso tarare la propria pianificazione agricola su varietà locali e non convenzionali, un automatismo degli agricoltori siciliani che lascia pensare che l'utilizzo delle sementi locali potesse essere una pratica priva di quel grado di 'rivendicazione' politica *alla maniera* che nel Salento stava prendendo piede negli anni successivi all'arrivo di *Xylella*. L'anno precedente alla mia partenza per la Sicilia, per fare un esempio, Roberto era riuscito a procurare proprio alcune varietà antiche di cereale (farro monococco, se non ricordo male) alla Casa delle Agricolture Tullia e Gino di Castiglione d'Otranto. La Casa delle Agricolture è una realtà – piuttosto nota anche nel resto d'Italia – che nel tentativo di riparare la relazione socio-botanica post-disastro e risollevarne il contesto demografico da un

progressivo spopolamento, ha portato all'attenzione mediatica e collettiva la rilevanza di un'economia agricola di qualità basata sulla biodiversità locale. Sfortunatamente, le sementi di Roberto andarono perse: forse finirono bruciate in un incendio, forse mangiate dai topi, forse furono seminate senza dare poi i frutti sperati. Ad ogni modo, la Casa delle Agricolture non poté restituire, come le parti solitamente si accordano in questi casi, una parte del raccolto dell'anno successivo a Roberto come semente, e lui rimase senza: il suo sguardo andò allora alla Sicilia. Lì aveva quei contatti che gli avrebbero consentito di recuperare le sementi di cui necessitava, in particolare rivolgendosi alla Cooperativa Valdibella di Camporeale e al suo amico, presidente dell'azienda, Massimiliano Solano, da anni punto di riferimento saldo e inequivocabile della biodiversità e dell'agroecologia. È stato piuttosto naturale per me, dunque, che uno dei primissimi contatti stretti una volta iniziata la ricerca di campo in Sicilia sia stata proprio la Cooperativa Valdibella e le persone che ci lavorano.

Insomma, per Roberto la base sementiera per poter agire una rivendicazione politica attraverso la coltura frumenticola e cerealicola è passata, ad un certo momento, anche dalla Sicilia e dalla Valdibella, dalla quale ottenne – pare ‘illecitamente’, e ci torneremo – il seme della Tumminia o Timilia, il famoso grano a ciclo breve. Negli anni, Casa delle Agricolture ha poi stretto una relazione con Rete Semi Rurali, una importante realtà toscana, e ha avuto più fortuna con altre varietà di frumento e cereali locali. L'esplicitazione della politicità di una pratica agricola, del faticoso lavoro sui semi, sulle lavorazioni del suolo e dei più stretti disciplinari di gestione agroecologica, è qualcosa che in Salento ha assunto una certa rilevanza proprio *per contrasto* a ciò che circonda le realtà che praticano queste scelte. Luigi Coppola, artista e attivista tra gli animatori della Casa delle Agricolture, mi diceva infatti in un'intervista:

«Il grande problema è il modello monoculturale: è molto semplificato, quasi primitivo. Dire 'io produco questo, io mi specializzo, un altro produce quello, si specializza'. È talmente semplificato questo sistema che non funziona, con tutti i limiti che si stanno vedendo adesso. Un ettaro può raggiungere una biodiversità pazzesca, e arrivare a sfamare anche 7-8 persone.

Noi abbiamo preso tanti terreni improduttivi e li abbiamo resi produttivi, abbiamo fatto i Patti di Filiera, permettiamo alle persone di coltivare a un prezzo etico, cioè permettiamo alle persone di coltivare cereali pagandoglieli al doppio del prezzo del biologico, ma chi altro lo fa?»

E questo discorso era poi trasportato con decisione nel pubblico, come nell'occasione dell'inaugurazione del Vivaio dell'inclusione Luigi Russo, nel giugno '21, ex Vivaio della Biodiversità:

«Lavorare sulla biodiversità e sull'inclusione sono due temi fondamentali per questo territorio, perché abbiamo bisogno di re-immaginare questo territorio dopo la crisi Xylella dal punto di vista agricolo, ecologico, ambientale, ma abbiamo anche bisogno di immaginarlo dal punto di vista sociale, della coesione sociale: quale comunità è pronta ad abitare questo luogo? O scommette di abitare in questo luogo?»

Se la biodiversità insomma partecipa alla costruzione delle nuove possibilità di immaginario sociale dopo il disastro, ora un importante aspetto della questione è relativa a quale sia il grado d'integrazione di certe specie vegetali e animali locali e delle pratiche agroecologiche nel tessuto economico in un territorio, pre-esistente alla formulazione di retoriche sulla biodiversità. In Sicilia, tra cui la stessa

Valdibella, esistono diverse aziende, comunità e realtà che politicizzano e rivendicano come in Salento questi sforzi come scelta etica rispetto all'ecologia, ma dal campo etnografico sull'isola è emersa anche una certa dose di 'spontaneità' – un concetto che provo a rendere con l'espressione 'inconscio agricolo'¹²¹. Per spontaneità intendo il *come se* ricorrere ad una vasta agro-biodiversità *fosse* una pratica storicamente radicata nelle rotazioni agricole delle aziende produttrici, radicata e ripetuta (anche e soprattutto nelle aree marginali). La differenza che intravedevo passare tra il Salento e la Sicilia, cioè, era relativa al fatto che nel tacco d'Italia il ricorso alla biodiversità e quindi alla retorica sulla biodiversità si fondasse su basi diverse. La biodiversità in Salento è stata *scelta* per rilanciare un discorso anti-egemone e di contrasto all'agroindustria, senza che rappresentasse effettivamente un'espressione significativa del tessuto economico del territorio, dove il modello monoculturale olivicolo aveva fino a quel momento incontrato la quasi totale aderenza della società agricola salentina (Vacirca e Milazzo 2021, Bandiera e Autorino 2022). Anzi, la retorica sulla biodiversità ha preso piede in Salento proprio per contrasto alla storia recente della realtà agricola del territorio, ora in ginocchio.

Quel che vorrei sottolineare, quindi, oltre al ruolo della biodiversità – nelle sue diverse accezioni – nel farsi motore di un tentativo di ripresa agro-ecologicamente posizionata in Salento, è il contrasto evidente con la Sicilia dal punto di vista della 'salute' economica delle aziende produttrici: l'agricoltura siciliana davvero presenta dei modelli che fungono da esempio, specie per il numero delle diverse esperienze che sono in grado di adottare paradigmi alternativi a quello agroindustriale (La Mantia e Barbera 2003). Speravo, con la ricerca, di poter dare risposta a una domanda che si poneva, dopo la sola permanenza di ricerca in Salento, più o meno così: 'quale è il ruolo della biodiversità, agricola e non, nel chiarire il rapporto tra l'esplicitazione del significato politico di certe pratiche e il sottaciuto spontaneismo radicato nella storia di quelle pratiche?'

Mi chiedevo: se la storia della biodiversità può dirci di più sulla relazione tra comunità, territorio e natura circostante, cosa succede all'immagine del rapporto tra umano e natura quando la biodiversità diviene il luogo della rivendicazione politica? Lo sforzo della Casa delle Agricolture è stato ed è quello di organizzare una rete di relazioni, sociali ed economiche intorno a alcune varietà locali di piante, a partire da una situazione in cui il legame socio-botanico con le campagne era tristemente

¹²¹ Nel formulare l'idea di inconscio agricolo ho fatto sostanzialmente riferimento ad un concetto che Stefania Consigliere riprende in *Favole del reincanto*, cioè l'inconscio sociale, che è così spiegato: «flessioni e sensazioni che attraversano i decenni e accomunano intere generazioni esposte alle medesime esperienze di base. Queste strutture di sentimento sono l'effetto, sui singoli, della storia collettiva, l'imprinting sulle coscienze di modi di sentire che solo apparentemente sono intimi e privati, ma derivano in realtà dalla strutturazione generale di un mondo. L'immaginario come inconscio sociale è allora l'insieme delle reazioni apprese, delle impressioni, dei ricordi, delle associazioni di idee, delle narrazioni, delle inflessioni emotive che gli appartenenti a un gruppo condividono fra loro per il semplice fatto di far parte di quel gruppo e di aver attraversato gli stessi luoghi, istituti ed esperienze.»

Questa idea la riporto al mondo delle pratiche agricole, dove la particolare declinazione di questo «immaginario» coinvolge storie localizzate e problematiche specifiche del mondo contadino e della sua trasformazione. Per ciò, ritengo particolarmente interessante che da quel mondo contadino, dal quale anche le pratiche agricole provengono, derivi anche il carattere cosmologico. Ciò renderebbe, per me, l'inconscio agricolo una possibile declinazione del già menzionato «inconscio corporeo, che sposta l'attenzione dalla distinzione tra natura e cultura a quella tra l'io e il mondo, dove l'io sta per cultura e la natura è il cosmo» (Bonifacio e Pisapia 2023).

Infine, condivido con Consigliere un'ulteriore precisazione: «L'ambiguità del vocabolo ne fa tanto la forza quanto la debolezza ed è una bussola epistemologica. Lo useremo così com'è, senza darne una definizione univoca, perché ciò che indica non è né univoco, né logicizzabile.»

rappresentato dai tronchi secchi di centinaia di migliaia di alberi d'olivo. In questo contesto, a quali condizioni e grazie a chi la biodiversità ha resistito in quanto 'inconscio agricolo'? Porsi questa domanda lascia intravedere per quale ragione e in quali tempi le relazioni tra alcune specie e gli umani siano state erose fino a venire marginalizzate. Se queste relazioni sono possibili solo all'interno di sfere della società marginalizzate, quale è la natura del legame economico che le tiene insieme? E qual è l'immagine che di queste colture viene fornita dagli umani ad esse legate?

L'agrodiversità da ricostruire in Salento ritenevo dovesse passare dall'individuazione nel territorio di quelle rarissime sacche in cui la biodiversità era stata mantenuta con una certa continuità a livello agricolo e sociale – volevo comprendere come le realtà come la Casa delle Agricolture vivessero e concettualizzassero questo 'passaggio del testimone' (Nocco 2021). *Un passaggio che non è neutrale, perché con loro la biodiversità fuoriesce dall'inconscio agricolo ed entra in un regime di rappresentazione.* Questo aspetto accenna in qualche modo al problema del 'posticcio': quelle situazioni nelle quali il ricorso alla retorica della biodiversità non corrisponde alla politicizzazione delle relazioni che hanno reso alcune agricolture e alcune forme di vita marginali, ma unicamente all'appropriazione di un corredo genetico per inserirlo in logiche di mercato che l'hanno reso marginale in primo luogo. Le concezioni della biodiversità di Roberto Polo, della Casa delle Agricolture in Salento e di Massimiliano Solano della Cooperativa Valdibella in Sicilia, sono solo alcune di quelle che affrontano questo rischio, tentando di trovare la formula più adatta alle esigenze economiche e sociali delle realtà coinvolte. Quel che voglio sostenere con queste prime questioni è che la biodiversità non è data solo dalla quantità delle varietà delle specie coltivate, allevate o presenti in generale su un territorio in un dato momento. È, piuttosto, un fatto sociale ed economico radicato nel passato, poiché non esiste una biodiversità che possa essere spiegata senza considerare anche le relazioni che la supportano - non basta aggiungere specie all'ecosistema per avere biodiversità, come se fosse un giardino botanico, ma le specie devono essere integrate nel tessuto relazionale!

In questa maniera, si può pensare di cogliere a pieno le potenzialità dello sguardo critico offerto dalla biodiversità. Insomma, si pone il problema della 'scoperta' o più spesso 'ri-scoperta' commerciale di varietà frutticole, orticole, cerealicole e di animali considerate perdute, e lo si fa facendo passare l'operazione sotto il nome di 'valorizzazione e aumento della biodiversità'. Da dove provengono queste particolarità locali? Chi ne è stato custode, fino a quando qualche imprenditore agricolo 'illuminato' ha recentemente deciso che il mercato è finalmente pronto a comprendere le caratteristiche di quel prodotto dimenticato? Con un esempio 'siciliano', possiamo porre alla stessa stregua la genetica frumenticola riprodotta da più di settant'anni dagli studiosi della Stazione di Granicoltura Sperimentale di Caltagirone, e quella autoctona del monte Cammarata, operata generazione dopo generazione da famiglie di comuni agricoltori? Del rapporto umano-natura, se la genetica riprodotta nei campi sperimentali di Caltagirone esprime un interesse scientifico, l'altra genetica incarna un legame coevolutivo socio-territoriale.

La logica della predazione della natura, qui, prevede anche il rischio dell'appropriazione del lavoro svolto ai margini dell'attività e del mercato agricolo da comunità che hanno visto nei decenni i propri prodotti e le proprie sementi perdere valore, domanda, redditività (Leitch 2000, West e Domingos 2012, West 2019). Può un qualsiasi discorso sulla biodiversità non chiedersi quale sia il senso culturale ed economico del continuare a coltivare quelle stesse varietà non più richieste, *scartate*

(Armiero 2021)? Cosa succede ad un prodotto ‘dimenticato’¹²², superato e messa da parte dalle dinamiche di accumulazione capitaliste, quando viene nel presente ri-preso e ri-gettato sul mercato attraverso la mercificazione?¹²³

Questo ci consente di fare un discorso rispetto a quelle situazioni nelle quali l’immagine della biodiversità non sia tutta da ri-creare, o da inventare di sana pianta, ma si può riscontrare che esista, in qualche luogo, una relazione marginale già storicizzata, e in quanto tale politicizzata, tra umano e eterospecifico. Contestare l’immagine posticcia della biodiversità significa rifiutare l’idea che una specie possa essere rappresentata dal suo prezzo di mercato e dalle sue qualità, narrate o effettive, o dal rapporto tra questi due aspetti. L’immagine di una specie dovrebbe essere quella delle relazioni di cura e i significati storici che intrattiene con l’altro eterospecifico (Puig de la Bellacasa 2015, Haraway 2015, Papadopoulos 2021, Rispoli e Tola 2020). Quanto mi propongo di mostrare con l’etnografia è che quando la biodiversità diviene il simbolo della rivendicazione politica, deve fare riferimento che a questo, cioè alla costruzione o alla trasformazione di un legame storico e di una relazione di cura con l’altro eterospecifico. Altresì bisogna mostrare come qualsiasi altra formulazione che neghi di affrontare le criticità della storia marginale e l’integrazione delle specie in un’economia o ecologia territoriale, operi un’appropriazione dell’immagine della natura, della biodiversità e delle società con le quali erano in relazione di cura (Leitch 2003, Lotti 2010). Il mercato che oggi intende appropriarsi della biodiversità, in realtà, punta alle sue immagini attraenti del rapporto tra umano e natura, come sosterremo più avanti in particolare dell’immagine contadina, perché le relazioni necessarie al mantenimento della biodiversità sono marginali, ecologicamente posizionate ed anti-egemoni (Pietrykowski 2004, Bukowosky 2015, Puig de la Bellacasa 2019).

2) Patrimonio genetico autoctono

Con il termine biodiversità agricola o agrobiodiversità, si indica tutto il patrimonio di risorse genetiche vegetali, animali e microbiche formatesi, per azione di meccanismi biologici e per selezione naturale, nei tempi lunghi dell’evoluzione ed accumulate, fin dagli inizi dell’Agricoltura, circa 10.000 anni fa, da generazioni di agricoltori e allevatori che hanno addomesticato, selezionato e trasferito, da zone geografiche diverse, tutte quelle specie da cui ricavare prodotti utili all’uomo. (Saperci Fare, Arsial, 2018)

Questa definizione proposta nel testo ‘Saperci Fare’ pubblicato dall’Agenzia Regionale Sviluppo e Innovazione Agricola del Lazio (Arsial) mette in luce un aspetto centrale relativo alla biodiversità. Pur esulando dai campi di ricerca pugliese e siciliano, ho trovato significativo avvicinarmi al gruppo di ricerca antropologica che l’Arsial ha finanziato in collaborazione l’università di Roma La Sapienza. Il progetto, nelle figure responsabili di Vincenzo Padiglione e Alessandra Broccolini, prevedeva la raccolta di materiale etnografico intorno all’agrobiodiversità laziale. È un gruppo di ricerca composto

¹²² Formulata con una terminologia diversa, la domanda suonerebbe con: può uno scarto, o meglio il frutto di un’intera tipologia di relazioni ecologiche tra umano e ambiente, tarate su principi di coevoluzione e collaborazione, e per questi stessi principi scartate, essere testimone della sua stessa storia se le relazioni che costruisce diventano di altra natura rispetto a quelle che l’hanno protetta dall’estinzione?

¹²³ Su questo, molti spunti che verranno seguiti da qui in avanti, provengono dalle teorie di Michael Taussig, sia quelle esposte in *Il diavolo e il feticismo delle merci* (1980), quanto quelle in *Mimesis and Alterity* (1993).

da giovani ricercatori e ricercatrici, con le quali ho avuto modo di confrontarmi non solo durante alcuni convegni proprio sul tema della biodiversità, ma anche e soprattutto in privato dopo la giornata conclusiva del progetto, nel quale si restituivano i risultati, il 30 maggio 2022 a Roma. In quell'occasione, il funzionario della Regione Lazio Claudio di Giovannantonio, non mancò di elogiare la qualità del lavoro antropologico svolto: «Ancora una volta» disse nello sgomento di tutti e tutte noi «l'antropologia ha perso l'occasione di rivelarsi utile alla comunità».

Quella fu in realtà una piccola soddisfazione che mi ha animato. Sia perché la professoressa Alessandra Broccolini gli rispose per le rime, sia perché quella frase testimoniava della irreprensibile indocilità non solo della pratica etnografica, evidentemente svolta in maniera egregia da parte dei ricercatori e delle ricercatrici, ma anche e soprattutto dell'oggetto di ricerca, cioè l'agrobiodiversità. Di Giovannantonio, cioè, si lamentava, si frustrava, si flagellava per il fatto che dopo anni di ricerca, il progetto etnografico non fosse riuscito a proporre un solo prodotto che fosse sostenibile, naturale, contadino, antico e 'innovativo' tutt'insieme da far approdare con successo sul mercato agroalimentare. L'agrobiodiversità laziale, e quindi anche il lavoro etnografico svolto, cioè, erano inservibili ai piani di sviluppo agricolo regionale, o a proposte di nuove commercializzazioni redditizie di prodotti tipici.

«Se questi prodotti non sono già sul mercato» commentavamo un po' tutti dopo, «forse un motivo ci sarà». Ovviamente questi prodotti facevano parte di una certa economia, quella informale e degli scambi a livello locale, che sicuramente non è quella sulla quale punta l'ufficio della Regione. La marginalizzazione di alcune varietà orticole, o di alcune specie di cavalli, pecore e capre quadricorna, ricacciate nei meandri della Sabina, della Ciociaria o dei Monti Simbruini, per il dirigente Arisial era solo un accidente, frutto di contadini e allevatori che non sapevano come valorizzare il proprio prodotto, ma che grazie agli antropologi e alle antropologhe la Regione avrebbe saputo come farne un buon uso. Non pensava, il di Giovannantonio, che quella agrobiodiversità era essenzialmente antieconomica e inadatta a qualsiasi forma immediata e semplificata di commercializzazione nel mercato ipercompetitivo e agroindustriale del nostro tempo. Tra i diversi elementi di questa scena oscena, non solo ravvisiamo l'atteggiamento paternalistico che l'Agenzia Regionale ha avuto nei confronti dei custodi dell'agrobiodiversità laziale, infantilizzati e ritenuti incapaci di rendere il proprio prodotto ritenuto a priori qualitativamente eccezionale, commerciabile, ma anche il tentativo di far tornare l'antropologia a una macchina di appropriazione coloniale¹²⁴. La consapevolezza, forse

¹²⁴ Questo episodio non può certo essere considerato come paradigmatico dell'antropologia applicata, e non lo voglio qui adoperare per lasciar pensare che l'antropologia e le istituzioni non possano avere un rapporto proficuo. Tuttavia, l'idea che l'antropologia «abbia delle risposte da dare, sia alle istituzioni che alla cittadinanza, e che perciò vada interpellata» sempre e comunque non vi convince: vi sono delle 'ricerche su committenza' che le istituzioni richiedono, come l'episodio mostrato, che l'antropologia non può svolgere o non deve portare oltre un certo punto. Il virgolettato è delle parole della prof.ssa Letizia Bindi nel suo intervento al X congresso SIAA a Verona. Il racconto della sua esperienza in Molise e in Abruzzo non aveva nulla a che vedere con quanto accadde tra il gruppo di ricerca della Sapienza e l'ARSIAL. Però, la prof.ssa Bindi non si curò di fissare dei limiti o individuare delle condizioni essenziali per un'interazione sana tra istituzioni e antropologia. Io sarei stato forse più cauto nell'affermare l'utilità dell'antropologia nella programmazione politica e territoriale delle istituzioni, quantomeno per non stressare troppo l'idea che l'antropologia sia utile in ogni caso, a prescindere dalle richieste. La cautela di chi fa antropologia mi fa anche ripensare ad un altro episodio, che risale al convegno di Antropologia Medica a Perugia nel 2017. In quell'occasione, il dibattito coinvolse, tra gli altri, Simona Taliani, Roberto Beneduce e Fabio Dei. Si parlava della posizione della Società Italiana di Antropologia Medica rispetto alla possibilità di vedere figure formate in antropologia medica dentro le corsie degli ospedali italiani. Figure assunte e inquadrate nelle ASL, Beneduce e Taliani si chiedevano: «per fare cosa? Con quali poteri entriamo nei pronti soccorsi? Avremo il potere di fermare delle procedure? Di attivarne delle altre? O finiremo per *dover* firmare provvedimenti sanitari

l'unica azzeccata da di Giovannantonio, era che a varietà e specie particolari, corrispondono saperi particolari: l'etnografia sarebbe servita a questo, a registrare i saperi intorno ai ritmi, alle necessità e persino i segreti di ogni singola forma di agrobiodiversità. Cosa che in larga misura avvenne: ma in questo caso, l'indocilità del campo di ricerca e anche dei ricercatori e delle ricercatrici ha avuto ragione sul tentativo completare la trasformazione delle *forme di vita* in *risorse genetiche*. Forse che le varietà vegetali e le razze antiche, e i saperi ad esse collegate, non si possano piegare a divenire risorse per la mercificazione?

Il concetto di risorsa genetica è ciò sul quale vorrei proporre due resoconti dal campo etnografico in Salento ed in Sicilia, sui quali si è già fatto cenno.

La questione parte da molto lontano: parlare di agricoltura significa evocare tempi remoti, anzi remotissimi, e luoghi imprecisati. Pensare all'origine dell'agricoltura è qualcosa che lega subito a una dimensione temporale incredibilmente lontana. Eppure, la nostra generazione, quella corrente, e la prima generazione di umani ad aver addomesticato e allevato una qualsiasi specie vegetale o animale, hanno la stessa importanza ai fini della conservazione delle genetiche che compongono l'agrobiodiversità. La realtà contemporanea di quest'ultima è il frutto di passaggi di testimone dei quali ogni singola generazione, ad ogni 'step', si è fatta carico ed è stata letteralmente fondamentale per trasportare il corredo genetico di una specie da un'epoca a quella successiva. Perciò ha senso riprendere la domanda sull'inconscio agricolo: come è avvenuto l'adattamento delle relazioni tra umani e specie vegetali ed animali, e la selezione per l'alimentazione, l'instaurarsi dei legami co-evolutivi? Sembra che l'attività di selezione e conservazione delle varietà coltivate ed allevate, dalla quale origina l'agricoltura, sia appartenente a migliaia di anni fa: questa è una narrazione che corre il forte rischio di spersonalizzare o destoricizzare questa attività coevolutiva, come se una volta instauratosi il legame coevolutivo tra umani e alcune specie vegetali, questo rimanga disponibile, automatico, certo e riproducibile. Guardare alle sole genetiche, concentrarsi sulla sola pianta o animali collocate in tempi de-contemporaneizzati, e non alle famiglie contadine dell'ultimo secolo, agli ultimi cinque decenni, fino alla recente e devastante perdita di agrobiodiversità degli ultimi venti anni, significa forse parlare di risorsa genetica, ma non di forme di vita, le quali non sono disponibili come patrimonio fermo e immobile, ma sono il frutto di rapporti fito-sociali, pratiche ed economie tutt'altro che certe, anzi, in crisi da più di un secolo.

Questi rischi si presentano quando nelle retoriche della biodiversità *le forme di vita* diventano *risorse genetiche*: dove il problema risiede tanto nella concezione estrattiva che il termine risorsa spesso porta con sé, quanto nell'effettivo svolgimento pratico di questo aspetto estrattivo del concetto. Alcuni casi etnografici che qui presento mettono in risalto in particolare i rischi di un atteggiamento predatorio dell'economia e della retorica sulla biodiversità, nonché la riduzione dei legami coevolutivi tra le specie in termini di risorsa genetica, fissata, immobile, catturabile e disponibile.

Con il primo caso etnografico estensivamente esposto di seguito, si cerca di dare una logica quasi consequenziale al discorso: si tratta infatti di un'indagine che esplora i significati dell'origine dell'agricoltura, cioè quella che è emersa dall'osservazione della natura e da quella che sembra essere

che non abbiamo il potere di contestare?». Mentre mi sembrò di capire che Fabio Dei fosse più della posizione: «intanto entriamoci, poi da dentro acquisiremo posizioni, esperienza, margini di azione».

una quasi-originaria forma di incontro dell'umano con il selvatico. La selezione primaria, fondativa, delle varietà di ulivo e olivastro incontrate nella macchia mediterranea e poi trasportate al centro dei campi coltivati, attraverso le primigenie tecniche dell'innesto e della riproduzione tramite talea¹²⁵. Per ciò, la ricerca dell' 'ulivo della salvezza' – già di per sé un nome evocativo e solenne- in Salento, da parte di Giovanni Melcarne, imprenditore del Capo Leuca, rappresenta un caso particolarmente significativo. È un tentativo di rendere conto della relazione tra dominio e selvatico come cifra dell'epoca che stiamo attraversando: in quello e nei paragrafi che seguiranno, si cerca di gettare le basi per un linguaggio dello sfaldamento climatico.

Nel caso etnografico che segue quello di Giovanni Melcarne, le opere e il lavoro *subdolo* e *sotterraneo* di Cosimo Terlizzi, artista di base a Carovigno, quanto quello di Marco Gagliano, contadino, pittore ed architetto del Capo Leuca, trasformano il registro del racconto etnografico attraverso il loro linguaggio mimetico e artistico, che ci consente di avvicinarsi all'esposizione dei meccanismi simbolici e mimetici incastonati nei corpi umani e non. Lo stravolgimento proprio della catastrofe e le forme del linguaggio alternative al dominio, in qualche modo mantengono tra di loro un particolare rapporto. La relazione tra catastrofe e trasgressione, vedremo, include ed enfatizza le cose minori, cioè quanto di scartato e marginalizzato il capitale e la moderna cultura agraria hanno tralasciato per dominare il rapporto tra umano e natura. Come può un concetto materiale come la biodiversità collocarsi e chiarire questa dinamica?¹²⁶

Cominciando dal diario di campo in Salento, del febbraio 2021:

Giovanni Melcarne è il più grande, importante e noto imprenditore olivicolo del Capo Leuca. La sua azienda conta 50 ettari, un'enormità rispetto alla media di 0,2 ettari a proprietario terriero di quella zona. L'azienda, Forestaforte, è stata ereditata dal padre, e dacché Giovanni ne è diventato amministratore, l'ha sviluppata portandola ai massimi livelli di espressione qualitativa. Agronomo ed esperto frantoiano, Melcarne è stato il primo (e ultimo) a impiantare una 'linea continua' nel Capo Leuca. È anche presidente del Terra d'Otranto DOP, l'etichetta-consorzio che garantisce la provenienza e la tipologia delle olive molite.

[...] La forma di padronanza del suo atteggiamento nei confronti della natura permetteva un paragone

¹²⁵ Qualcuno mi ha parlato della tecnica dell'innesto come distintiva delle agricolture occidentali e in qualche modo come partecipe dello sviluppo socio-tecnologico che ha caratterizzato le società europee, come contrapposte alle società amazzoniche, la cui agricoltura era fondata sulla riproduzione dell'identico, cioè un'agricoltura della talea. Presumibilmente la traccia di questo discorso è stata intercettata in Philippe Descola che in *Oltre natura e cultura* fa riferimento al lavoro del 1962 di André-Georges Haudricourt: *Addomesticamento di animali, coltivazione di piante e trattamento degli altri*. Descola commenta infatti «Quanto all'orticoltura della talea, essa differisce dalla coltura dei cereali perché presuppone un trattamento personalizzato per ogni pianta, per questo motivo è investita di una singolarità manifesta.» Questa specificazione sarà più utile avanti, nel capitolo sui grani antichi siciliani.

¹²⁶ Solo nei successivi capitoli andrà approfondita la trasformazione delle *forme di vita* contadine – che come abbiamo provato ad accennare includono comunità di non-umani- in *risorse genetiche*, tramite la testimonianza etnografica proveniente dalle colline di Aidone, nelle distese del grano della Sicilia centrale. Nel terzo capitolo, infatti, si farà riferimento al rischioso e contraddittorio lavoro svolto da Giuseppe Li Rosi nell'unificare e rendere riconoscibile la biodiversità cerealicola e frumenticola sopravvissuta alla rivoluzione verde in Sicilia. In questo caso, seppur vengano evocate condizioni di originarietà della civiltà occidentale, non si ha a che fare con la fondazione di un nuovo ceppo genetico e alleanza coevolutiva, come nel caso dell'ulivo della salvezza. Si tratta bensì il tentativo di trasformare i legami co-evolutivi pre-esistenti e assicurare una qualche forma di sopravvivenza alle genetiche frumenticole ereditate da una storia più o meno recente della cerealicoltura siciliana. Concluderà il terzo capitolo il confronto tra due aziende di Nicolosi, sull'Etna, che coltivano la stessa segale antica, Iermanu o Iermana. Le prospettive e lo scopo commerciale che perseguono entrambe, fornirà il caso etnografico specifico per spiegare la riduzione della forma di vita in risorsa genetica.

con quei personaggi che, alla fine dell'età moderna nella storia dell'olivicoltura pugliese, fecero dell'avanzamento delle tecniche e delle pratiche agronomiche il fulcro del cambio di prospettiva in agricoltura, passando da un'economia di sussistenza ad un'economia di scala.

All'arrivo della crisi della Xylella, Melcarne si trovò in prima linea. Così come i suoi corrispettivi 'moderni', la sua fede nella scienza e nelle istituzioni non era in discussione, per lo meno inizialmente. Si rese protagonista dei dibattiti e della diffusione e aggregazione delle informazioni. L'interesse economico per la sua azienda era ovviamente enorme. Ad oggi, collabora con il CNR di Bari, ma ha 'rotto' con la politica di Emiliano (presidente della Regione) e 'lotta' da solo contro le incompetenze del sistema-Italia. Non si può infatti certo dire che sia andata bene per Forestaforte: le linee continue sono state vendute al Marocco, dei 50 ettari, ne sono rimasti produttivi solo la metà della metà, nonostante l'uso della chimica nel tentativo di contenere il vettore del batterio, la sputacchina. Gli olivi rimasti produttivi sono, tra l'altro, per lo più Leccini, ossia non delle varietà tipiche del Salento, devastate dalla Xylella, cioè Ogliarola Salentina e Cellina di Nardò.

[...] Prima di presentarmi al frantoio per l'appuntamento, mi 'cambio di vestito': dalla campagna, passo a casa e indosso la camicia e il maglione puliti, i pantaloni semi-eleganti. È bene che non sospetti che 'me la faccio' con tipi come l'Apache o Roberto Polo, suoi acerrimi rivali. Conosco le sue posizioni: non soffre di alcuna velleità di reverenza spirituale nei confronti della natura, odia il concetto di agricoltura biologica per ciò che rappresenta, e detesta la miriade di piccoli proprietari che lo circonda.

Il fulcro di due interviste e visite al suo frantoio di Gagliano del Capo in provincia di Lecce, a poche centinaia di metri da dove vivo, riguardava essenzialmente la mia intenzione di indagare il rapporto tra Giovanni Melcarne e il concetto di *patrimonio genetico autoctono*. Attraverso questa formula, da lui stesso nominata in precedenti interviste, speravo di capire cosa ne pensasse Melcarne del lavoro del selvatico. Con questo, intendevo riferirmi ai processi di ibridazione naturali che hanno luogo nel selvatico, in quella sfera di relazioni, cioè, nel quale l'umano non ha dominio, non ha modo di controllarli in maniera precisa. Il selvatico è in qualche modo un'espressione dell'imprevedibilità – anche a livello genomico (Bandiera e Milazzo 2022).

L'ibridazione naturale di cui parlavamo era ovviamente quella delle piante d'ulivo: il corredo genetico degli ulivi è economicamente e commercialmente l'aspetto più rilevante in questo momento per qualsiasi tentativo di risollevare l'olivicoltura salentina. Come accennato nel diario, Giovanni Melcarne è il presidente del Terra d'Otranto DOP. La denominazione di origine protetta è lo strumento essenziale che gli imprenditori agricoli e i frantoiani del Salento hanno avuto a loro disposizione per sperare di rendere competitive e quindi remunerative le due cultivar salentine, l'Ogliarola e la Cellina di Nardò: «un territorio ha bisogno di tipicità», come ha detto Melcarne all'inizio dell'intervista. La valorizzazione delle colture olivicole locali, cioè, è passata e tuttora passa necessariamente dalla capacità della classe imprenditoriale e politica del territorio di aggrapparsi alle genetiche presenti nei campi e di riconoscerle e nominarle per distinguere ed esaltare commercialmente i propri prodotti da quelli di altre zone e di altra origine - genetica.

Con la distruzione della produzione di olive ogliarole e celline, il Salento ha perso le proprie risorse genetiche: continuare a coltivare Leccino, Coratina, Cerignola, e le nuove proposte di Frantoio e "Favolosa", significava essenzialmente rinunciare a quel margine di guadagno che solo la

particolarità riconosciuta e certificata è in grado di garantire sul mercato olivicolo.

«Ma il Leccino è una cultivar internazionale, che è ottima come oliva da mensa, ma con i reimpianti di Leccino e Favolosa noi andremo a perdere quel valore aggiunto come cultivar perché i prezzi si abbasseranno. Quindi dobbiamo trovare un'altra cultivar e autoctona: immagina tutta la narrazione che ci puoi costruire intorno a questa cultivar nata in Salento!

Se deve essere un investimento per la ricostruzione del territorio, tu devi ricostruire il territorio, che non significa metterci la pianta, perché se io ricostruisco il territorio per produrre olio, dopo quell'olio se non ho la narrazione, non potrò spuntare quel prezzo, quel differenziale di prezzo rispetto a una produzione spagnola - perché io non ho il territorio per competere con la produzione spagnola! Quindi è giusto perché se non hai l'albero non puoi produrre olio, ma attenzione che il problema non è solo produrre l'olio, poi lo devi anche vendere.»

Tutte le varietà proposte come alternative, alcune delle quali già presenti nei campi da tempo, sono cultivar allevate in molte altre parti d'Italia, d'Europa e nel mondo: su quel livello, in mancanza di piani e strategie commerciali alternative, si è in pasto alla concorrenza sfrenata dei prezzi al ribasso, basati sulla capacità di produrre al minor costo possibile così da poter battere qualsiasi concorrenza¹²⁷. La genetica, che significa distinzione, qualità, località, storia, è l'unico strumento nelle mani della classe imprenditoriale agricola per sfuggire a questa sfrenata competizione.

Sul ricorso discorsivo alla genetica e all'epigenetica da parte di diversi tra gli interlocutori e le interlocutrici salentini sarà necessario tornare più avanti¹²⁸. Esattamente come i suoi conterranei, ad ogni modo, Giovanni Melcarne è affascinato e dedito all'idea di un *patrimonio genetico autoctono*, che possa rappresentare l'incarnazione di qualità e autenticità di questa porzione di Puglia e di mediterraneo. Per questo, ha cominciato durante l'epidemia a cercare «l'olivo verde» nel mare di ulivi secchi, nella speranza di trovare una varietà che fosse resistente a Xylella, e che fosse passata inosservata in tutti questi decenni, sconosciuta al mondo.

«Quindi l'idea qual è? Un fatto scientifico, sicuramente, perché sarebbe la prima volta che senza un miglioramento genetico e con una ricombinazione casuale nasce una pianta resistente al

¹²⁷ Il topos della Tunisia e della Spagna come i paesi la cui olivicoltura stava giovandosi enormemente della crisi Xylella in Salento è stato in questi anni di dominio comune nelle conversazioni, anche nelle più serie. Su questo punto è piuttosto significativo citare i continui riferimenti di buona parte degli interlocutori e delle interlocutrici salentine a una deliberata macchinazione per distruggere gli ulivi del Salento, proprio per l'arricchimento delle ben più potenti e 'protette' economie agrarie estere. Non solo, ma anche rilevante è la consapevolezza/credenza condivisa che il Salento non abbia né acqua da dedicare a impianti superintensivi di ulivi – gli unici la cui gestione meccanizzata, come in Spagna e in Tunisia, potrebbe rendere competitiva e redditizia l'olivicoltura- né la geomorfologia adatta a questo genere di impianti. In qualche modo, quindi, il topos principale è che il Salento non sia più una terra ideale, almeno dal punto di vista delle regole imposte dalla competitività economica, per l'olivicoltura.

¹²⁸ D'altro canto, è fondamentalmente una questione genomica se *xylella fastidiosa* sbs. *pauca* sia così pericolosa e mortifera per le due principali cultivar salentine: l'Ogliarola e la Cellina di Nardò. Come spiegatomi da Daniele Cornara - pur non essendo un genetista, bensì un entomologo, parte di una della task force predisposte dalla Regione Puglia per affrontare l'Emergenza Xylella - non si è ben compreso perché il batterio Xylella continui a riprodursi senza freni all'interno dello xylema di queste due cultivar di ulivi. Il batterio si comporta diversamente in altre varietà di ulivo e in altre specie vegetali, fondamentalmente fermando la propria moltiplicazione in modo tale da non otturare, come fa in Ogliarola e Cellina, il flusso di nutrienti che permette all'albero di sopravvivere. Xylella non trova, in Ogliarola e Cellina, una simbiosi, portando con gli alberi anche sé stessa alla morte. La spiegazione della differenza tra una specie ed un'altra e soprattutto tra varietà di ulivi deve quindi necessariamente risiedere in qualche particolarità dei codici genetici.

batterio. Cioè, con un miglioramento genetico naturale, è di per sé è la prima volta che si trova un genotipo resistente al batterio *Xylella* e produttivo, e sarebbe un *unicum*.

Un fatto scientifico è anche il fatto che se io devo fare gli incroci come li sto facendo, e questo in autonomia [non con il CNR], tra due cultivar per esempio Leccino e Favolosa, due cultivar resistenti, la speranza è di ottenere una super resistente con caratteristiche migliori come drupe e come olio rispetto ai due parentali. Questo percorso ci può volere 20 anni. Invece tu la ricerca del semenzale in campagna, nelle scarpate, in tutti i terreni incolti o abbandonati, ci sono questi arbusti che producono, ma hanno già 15 anni. Quindi a 15 anni... cosa faccio, vado, trovo una pianta che produce, se è senza batterio ho un'indicazione, non è ancora certo, ma ho un'indicazione su un eventuale resistenza; in più posso vedere l'aspetto produttivo e ovviamente scelgo quelli che sono produttivi, e so anche la dimensione della drupa.»

Le caratteristiche che avrebbero fatto di questo albero di olive il simbolo e il mezzo della rinascita economica, secondo Melcarne sono queste: l'albero deve produrre olive in quantità, di buona qualità, non deve essere facilmente attaccato dalle decine di altri patogeni, possibilmente non deve richiedere troppa acqua e che non metterci troppi anni ad entrare in produzione. Insomma, questa sarebbe stata la scoperta ideale.

«L'olivastro è comunque nato da seme, però è il figlio di un'impollinazione tra selvatico e una cultivar, o tra selvatici. Quindi così tu hai la possibilità dal punto di vista scientifico di accorciare quel tempo necessario per il miglioramento genetico da selezione massale.

Ci ha pensato la natura in questi anni quando noi non ci interessavamo, quindi io oggi vado a vedere il frutto di quel lavoro della natura. Quindi vado a vedere se l'olio è buono, se la pianta è carica, se ha vigoria alta media bassa, se ha problemi di patologie varie, come la rogna, quindi già vai ad affinare la tecnica pure. Poi andare a vedere la macchia verde nel deserto è semplice, pure, tutto sommato è abbastanza intuitivo nel capire che è interessante quella pianta, e quindi dato che il fattore tempo per noi è importantissimo, c'è questo aspetto agronomico scientifico che è molto interessante.»

Trovare con gli occhi un olivo verde nel mare di olivi secchi non era e non è un'impresa impossibile. Ciò che era difficile, però, è che il suo patrimonio genetico, il suo DNA o *germoplasma* non fosse già registrato presso la banca dati mondiale del germoplasma olivicolo, che ha sede in Andalusia. Una certa rete di persone molto legate alla cultura contadina e agricola, che riconoscesse perfino la *personalità* della natura, con cui Melcarne aveva interloquito, tra cui il sopramenzionato Marco Gagliano, inizialmente videro bene questa intenzione dell'imprenditore. Significava, ai loro occhi, rivolgere con attenzione lo sguardo al proprio territorio, alle sue potenzialità nascoste, cullate in seno nonostante le asperità. Significava dare delle potenzialità ai *semenzali*, cioè a quei semi che, impollinati casualmente da varietà diverse, avessero dato vita a qualcosa di inedito: il selvatico. Significava finalmente rivolgersi alla 'natura' e al 'territorio' con devozione, riconoscenza, consci che la propria speranza non sarebbe stata disattesa. Poteva essere l'occasione di ricucire un legame reciso. Un certo grado di delusione queste persone me l'avrebbero poi espresso quando tornai a raccontargli l'esito delle mie interviste e come Melcarne aveva portato avanti la questione, come mostro tra poco.

Marco un tempo era un noto architetto, cioè, così chiamato pur non avendo realmente il titolo, ma poi ha abbandonato l'attività professionale e ha iniziato a dedicarsi alla cura della terra, della sua terra e della sua fedele amica, l'asina "Nina". Tuttavia, continua a praticare una sorta di disegno e di

costruzione: ha progettato come era solito fare la sua intera casa e l'ha costruita con le materie prime a sua disposizione provenienti dal territorio circostante. Marco, da artigiano, vede la sua casa come un corpo materiale tarato sulla stessa natura delle entità circostanti (Milazzo e Bandiera 2022, Collettivo Epidemia 2019).

Marco Gagliano, in arte *Terraiolo*, ragionando sulla dimensione paesaggistica, spiega come non sia un caso che abbia voluto e quindi disegnato la casa in modo tale che fosse praticamente non visibile da molti luoghi lì vicini, una forma di camuffamento o perfino nascondimento che in realtà parla di commistione. Questo è un sentimento che condivide con una serie di vicini, persone limitrofe per professione, ispirazione e prossimità affettiva al territorio¹²⁹ (cosa che solo in parte collima con la tradizione o il concetto di tradizionale, poco menzionato nelle nostre numerosissime discussioni). C'è certamente tradizione e commistione nel fatto che i materiali adoperati nella costruzione della casa, così come nello svolgimento delle attività artigianali e agricole sue e dei suoi comparì, siano tutti locali (gesso, argilla, canne, mattoni, ceramiche, e soprattutto, pietre dei campi). La *non-detectability*, l'irriconecibilità della casa cioè attribuita, da Marco, alla pressoché identità tra i materiali usati per la struttura e quelli presenti nel paesaggio circostante, che caratterizza ulteriormente la tematica del nascondimento. Il ritirarsi a vita privata, il vivere-nascosto non è una prerogativa di Marco: molte delle persone a lui amiche rifuggono la ricerca di quella socialità promossa dalle iniziative della maggioranza dei comuni o delle associazioni, nei luoghi di ritrovo consuetudinari di molti paesani. Più in generale, si tengono a debita distanza dai momenti di rappresentazione del Salento e non hanno alcuna indulgenza verso i modelli proposti¹³⁰: non da ultimo quello che è successo alla 'Notte della Taranta' negli ultimi anni¹³¹.

Così ha senso pensare il paesaggio con la pittura e con l'artigianato, come all'inizio dell'età moderna, quando l'idea di paesaggio era fortemente legata alle scoperte sulle tecniche di rappresentazione (Cosgrove 1985), e ritrovare i problemi di questa terra "alla fine del mondo" e le preoccupazioni di Marco espresse attraverso le sue opere artistiche e i suoi dipinti.

¹²⁹ Sulle *Affective Ecologies* si veda: *La rivolta del verde* di Lucilla Barchetta e di Yael Navaro-Yashin, *Affective Spaces, Melancholic Objects: Ruination and the Production of Anthropological Knowledge*

¹³⁰ Questo è un tema che Michael Herzfeld in *The Body Impolitic* ha inserito nel suo studio sulla *global hierarchy of value*, il sistema morale di giudizio politico ed estetico che la sua etnografia ha raccontato rispetto agli artigiani di Creta e della Grecia, toccando spesso anche l'Italia del Sud con alcuni esempi. In particolare, le sue parole colgono la situazione in cui Marco e gli artigiani come lui, che Herzfeld definirebbe semplicemente come quelli che praticano «l'arte di arrangiarsi» si trovano ad oggi, cioè «in the dilemma of how to maintain 'tradition' when the institutional context is hostile to its modes of production but when local social tensions also make trust a fragile and evanescent thing» (p. 21). Rispetto al territorio di Capo Leuca, si potrebbe fare riferimento a coloro i quali continuano a coltivare tabacco o il papavero da oppio, un tempo piante ordinariamente allevate ma che ora potrebbero creare problemi a chi le alleva, nella misura in cui la coltivazione o la lavorazione sono considerate illegali. In questi casi, il rischio è che qualche vicino di campo denunci quanto accade nel terreno limitrofo.

¹³¹ La critica che capillarmente ha attraversato quasi tutte le comunità del Salento rispetto al rischio di «mercificazione della propria identità e tradizione» poi effettivamente ha trovato modo di convergere unitariamente contro 'La notte della taranta'. Moltissimi di questi aspetti sono raccolti da un eccellente saggio di Eugenio Imbriani, *Il dio che danza non c'entra*. Come raccolto da Chiara Vacirca, ecco un piccolo estratto della critica portata da Roberta Bruno, presidente della Cooperativa Karadrà di Aradeo, della quale ci sarà modo di approfondire anche il resto dell'intervista nel quarto capitolo: «Cioè il tarantismo nasce da una psicosi che è dell'individuo costretto all'interno di una società... e stiamo parlando di un individuo femmina, all'interno di una società. Ok, noi lo rendiamo festival di piazza e cantiamo in piazza ballando e saltando una canzone che è una roba, una coltellata al cuore per me ogni volta. Fimmene fimmene ca sciati allu tabaccu. Cioè questi cantano a squarcia gola che cosa? La storia della femmina che si lamenta e del maschio che dice va be tu hai voluto andare, se il padrone ti ha violentata sono cazzi tuoi. E la mandi in mondovisione. cioè...tu questo stai traendo del tuo passato e portando avanti, in maniera collettiva. Presciati puru eh!»

Dobbiamo osservare la pragmatica, in particolare a come il vivere nel paesaggio di Marco apra un modo di conoscere, che rifiuta o quantomeno guarda con sospetto «il graduale e sempre più consapevole ritiro della psichicità dalla naturalità»¹³². Le opere di Marco sono il risultato, come direbbe Tim Ingold, di un'arte di indagine, «dove ogni opera è un esperimento»¹³³. Come descrive Ingold, l'indagine di Marco è specificamente un viaggio nelle modalità di costruzione della conoscenza, che coinvolge il corpo e i sensi, così come il mondo circostante delle entità. Marco, come infatti più avanti nella discussione del capitolo, trae la sua pittura dall'esperienza sul campo.

Ha seguito i segni del paesaggio per dare un senso all'impoverimento degli ulivi, e lo ha fatto cercando di mettere insieme una conoscenza che gli corrispondesse meglio. Marco ha provato molti test e prove diverse, muovendosi tra il sapere proveniente dalle discipline scientifiche e il "non sapere" tratto dalla saggezza empirica tradizionale. La sua postura veniva di volta in volta adattata alla sua sensibile percezione dei cambiamenti ambientali. Non si trattava di una "previsione", ma non assomigliava a un calcolo predeterminato. Marco ha compiuto lo sforzo di corrispondere con le entità circostanti fidandosi eccezionalmente delle capacità di mescolamento del suo corpo. Questa capacità è strettamente legata alla facoltà mimetica che funziona anche come legame rappresentativo tra ogni forma. Ad esempio, Marco ha voluto vedere di persona l'insetto-vettore colpevole della Xylella, la piccola cicala chiamata "Sputacchina". Doveva «giocare con loro, sfruttando il vento e la previsione intuitiva dei salti del minuscolo insetto, fino a catturarne una». Ha dovuto «sentirsi come la Sputacchina, guardarla in faccia»: lì ha capito «che ogni tentativo di controllarla e ucciderla tutta», per evitare la diffusione della Xylella, era irragionevole/insensato. Marco ha incarnato il senso profondo della crisi: la padronanza dell'ambiente non può essere agita per singoli segmenti, selezionando tratti individuali da recidere (come la relazione della sputacchina con il resto delle entità dell'ambiente). Marco ha invece cercato una corrispondenza tra il suo lavoro e quello dell'ecosistema, seguendo somiglianze e risonanze tra il proprio corpo e le entità non umane. Mimeticamente, ha partecipato alla co-produzione del paesaggio che circonda la sua casa, vivendo all'interno della crisi dell'Antropocene, resistendo ad essa e imparando da essa. Bisogna mimetizzare per riconoscere l'agency delle entità non umane. La capacità del paesaggio di essere modellato da sé potrebbe non essere così chiara, finché un batterio invisibile non inizia a diffondersi al suo interno. Eppure, invisibile non significa non percepito (per Marco): ha trovato la forma della Xylella in ciò che lo circonda, e imitandola come modo per conoscere non solo il disseccamento degli ulivi in sé, ma anche le stesse dimensioni del sacrificio (La crocifissione degli ulivi) e della sofferenza (I tormenti del Salento)¹³⁴.

Invece, con Melcarne la selezione 'evolutiva' faceva la sua ri-apparizione nel ventaglio delle azioni umane nei confronti della natura – e non come un atto relegato ai laboratori di bio-ingegneria, ma questa volta traslata in termini di co-evoluzione, quasi carico di quella solennità che può caratterizzare un atto fondativo di una relazione. Dopo un primo momento di dialogo con i saggi agricoli del Capo

¹³² De Martino E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, cit., p. 52

¹³³ Ingold, Tim: 'From science to art and back again: The pendulum of an anthropologist', in *ANUAC*. VOL. 5, N° 1, GIUGNO 2016: 5-23 (2018)

¹³⁴ "La crocifissione degli ulivi" (fig. 2) e "I tormenti del Salento" (fig.1) sono i titoli dei due assemblaggi artistici che Marco ha realizzato nel 2015 e sui quali ritorna nelle pagine 88-91. Per un approfondimento, si veda: Milazzo E. e Bandiera M., "The role of Mimesis in the Embodiment of Landscape: Apulia at the time of Xylella", in *Thinking Landscape* (eds. Hennrich D. M.), pp. 91-121, São Paulo: FAUUSP, 2023

Leuca, però, questa ricerca si fece individuale e individualista, troppo pretenziosa (appunto, i criteri di riproducibilità e i livelli di produzione richiesti), che non stavano a significare un'apertura, una disponibilità e adesione nei confronti della natura. Anzi, il lavoro della natura era estremamente selezionato e ordinato in buono o inutile.

«Sono olivastri, ma alcuni sono figli dal selvatico, molti altri sono invece ricombinazioni, cioè magari il Leccino che si è incrociato con la Coratina. Il nocciolo che è nata lì sulla scarpata, o perché è stato portato dall'uccello, dall'acqua, così via, e che invece si tratta di miglioramento genetico inconsapevole, diciamo, in modo inconsapevole.

E quindi quella pianta che ha 15 anni io ho praticamente recuperato minimo 10 anni di sperimentazione! Perché io vado dove c'è verde, mi fermo, vedo che è produttivo, mi faccio le analisi, non ha batterio, allora lo moltiplico per i test di patogenicità, nel frattempo con 7/8 chili di olive- mi son comprato un frantoietto per fare le analisi chimiche e organolettiche dell'olio- ci faccio l'olio per vedere la qualità.

E infatti ci sono alcuni semenzali dal punto vista degli acidi grassi sono fuori norma, cioè l'olio extravergine di oliva non è quello che ha massimo 0.8 di acidità e non ha difetti. C'ha una serie di parametri degli acidi grassi e altre sostanze che sono riportate nei regolamenti comunitari e devono rientrare in quei valori per poter essere classificati Olio Extravergine d'Oliva. Alcuni semenzali, per esempio, per alcune anomalie sugli acidi grassi, non sono... come dire anche se hanno 0.2 di acidità, sono buoni al gusto, sono profumati... ma non vanno bene.

Poi nel momento in cui lo trovi [il semenzale], mi viene da dire al popolino: “questa è nata frutto della natura, mulino bianco!” tutte ‘ste minchiate, è una leva di marketing importante, e che comunque, cosa succede? Che quella pianta verrà piantata con ancora più entusiasmo dall'agricoltore, e l'effetto finale sarà la ricostruzione di un territorio in un modo più veloce e più virtuoso. Quindi il risultato finale qual è? Salvare il territorio. Lo salvo utilizzando questa leva di marketing. Io ho sempre pensato che tutta la fama negativa che ha oggi il Salento per la questione Xylella, l'intelligenza del politico e dell'imprenditore è di ribaltare, di utilizzare il nome. Cioè immagina che tu sei venuto a chiedermi queste cose no? Immagina che domattina vieni e abbiamo già trovato il genotipo resistente e spontaneo e io ti dico che l'ho trovato. È una notizia, e inizia a girare! Ah! nel Salento sono riusciti... sono leve di marketing e promozione che noi dovremmo avere la capacità di sfruttare. E questo lo puoi fare solo con i lavori seri, non con le chiacchiere. Con dati scientifici, la ricerca a prova di bomba.»

Nonostante questa rottura, Melcarne ha, al momento, non solo individuato diversi candidati, ma anche iniziato la loro approfondita analisi. In particolare, mi ha mostrato una candidata, la più favorevole. Drupa di dimensione media, persino, ossia a doppio uso: da spremitura e da mensa. Il semenzale in questione è stato rinvenuto tra Presicce e il Mar Ionio. L'esemplare aveva sicuramente di più di 10 anni – dunque aveva passato tutti gli ultimi anni in un territorio appestato dal batterio, uscendone vivo e in produzione. La sua riproduzione è avvenuta *tramite talee* a terra e *innesti* su selvatico, e al momento conta diverse centinaia di esemplari in vaso, nell'azienda-laboratorio di Melcarne.

Bisogna intendere che l'olivo trovandosi da secoli al centro dei campi a densità nei decenni sempre più fitte, ha fatto sì per via del modo in cui veniva coltivato e le olive raccolte, che tutto il resto della vegetazione fosse spinta ai margini del campo. Uno degli aspetti più significativi della vicenda, dunque, è che l'operazione di impollinazione casuale che Melcarne tanto cercava, poteva avvenire

solo ed esclusivamente sul *ciglio della strada*¹³⁵, poiché i campi erano assiduamente controllati, in un panopticon che non lasciava nulla alla spontaneità¹³⁶. «I semenzali si trovano tutti o sulle scarpate delle strade, o in zone rocciose di macchia mediterranea, nei boschi è pieno di queste piante spontanee, nate da seme». Sul fianco delle strade e ai margini dei campi, dunque, si trova quel che resta della macchia mediterranea. Tantissime piante, diversissime tra loro, abitano quel poco spazio che gli è concesso. Sfruttano quegli spazi che, tra le pietre o nella loro prossimità, gli offrono protezione dalle azioni di fito-determinismo degli umani. In questi lembi di terra, la natura svolge il suo lavoro inalienabile. Eppure, una vertigine abita e inquieta ma non stupisce gli animi fedeli a un linguaggio di reciprocità con la natura: questo lavoro è stato appropriato da Giovanni Melcarne, che ha brevettato il germoplasma del semenzale prescelto, cresciuto in clandestinità ai margini, ed ora è in attesa di deciderne il nome. Una volta registrata come oliva DOP, diverrà ancora più interessante per i produttori, dando così vita a centinaia di migliaia di ‘cloni’ che andranno a ripopolare tutto il Salento. La monocultura rischia di essere riproposta, anche stavolta, a discapito della biodiversità¹³⁷.

Questa indagine intorno al selvatico e il ruolo che incarna nel futuro fito-sociale del Salento, dopo il disastro Xylella, di fatto era un tentativo di intendere quali rapporti di *filiazione*¹³⁸ siano all’opera nel facimento e disfacimento dei mondi agricoli contemporanei e delle loro ecologie. Dove ci posizionano rispetto al concetto di fondazione i modi contemporanei della filiazione del mondo agricolo propri delle nostre culture e terre? In una condizione post-disastro come quella del Salento, il gesto ancestrale dell’osservazione della natura, ancor più essenziale della selezione massale – che veniva operata con un certo grado di consapevolezza nei campi coltivati ed oggi scientificamente anche nelle serre dei laboratori, - viene ad assumere un’importanza per il significato fondativo che porta con sé. Siamo di fronte all’olivo spontaneo dal quale origineranno paesaggi secolari, la cui *filiazione* darà vita a una nuova ecologia, destinata ad assumere la stessa importanza che gli ulivi monumentali hanno assunto per più di cinquecento anni su questo territorio – come il gigante di Alliste, ora seccato dopo più di otto secoli?

Per Melcarne l’essersi rivolto al selvatico ha avuto la sua dose di ‘convenienza’: l’accorciamento della ricerca agronomica di quindici anni e una potenza simbolica peculiare, laddove la spontaneità e

¹³⁵ O in campi abbandonati da più di 20 anni. Ci sono, ma sono davvero pochi. Sulle interazioni ecosistemiche che avvengono sul ciglio della strada sarà importante riprendere quanto dice Ingold, riportato in chiusura del terzo capitolo. In generale, la marginalità delle interazioni spontanee piante, animali e non-umani in generale, fa pensare ai ragionamenti sul *terzo paesaggio* di Gilles Clément 2013 e 2014.

¹³⁶ Inoltre, le pratiche culturale sono state particolarmente aggressive nei confronti dei suoli e della vegetazione spontanea (si diserbava ovunque, tranne ai confini estremi dei campi, per poter raccogliere da terra).

¹³⁷ Pur non intendendo smorzare la drammaticità di questi rischi, ci tengo a precisare che la mia è una posizione che tende a ritenere, come mostrerò nel quarto capitolo, che il punto di riferimento debba essere l’agroecologia e che ogni forma di imprenditoria che non vada in quella direzione presenti delle problematiche ambientali. Le ‘colpe’ degli interessi economici che sono dietro la scelta di riproporre la monocultura, comunque, non possono essere addossati solo a Melcarne, che è mosso, in ogni caso, dall’idea che gli impianti intensivi e un’agricoltura di precisione (quindi che faccia uso della ‘chimica’ sì, ma con le dovute precauzioni) configurino un futuro territoriale per il Salento non solo accettabile ma anche desiderabile. E, in assenza della mobilitazione da parte di poteri ben più grandi, come quello delle istituzioni statali ed europee, è anche comprensibile che Melcarne non ritenga l’agroecologia una via percorribile. Il suo olio rimane uno dei migliori in circolazione in Salento e questo è dovuto anche a una gestione agricola che seppur non è vicina a quella che ritengo ideale, è di fatto orientata alla riduzione del danno che la competizione del mercato agricolo e la marginalità economica del Salento hanno prodotto sino alla crisi Xylella.

¹³⁸ Il concetto di *filiazione* è ripreso da *Millepiani* di Gillès Deleuze e Felix Guattari, e verrà analizzato al termine del terzo capitolo. Ad ogni modo, la filiazione è un processo molto simile a quello dell’ereditarietà intergenerazionale, con alcune differenze minori da precisare.

l'autenticità dell'origine della pianta sarà sufficiente per conquistarsi una legittimità patrimoniale sul territorio e sul mercato. Sulla scelta del nome, non di secondaria importanza, si possono fare ulteriori considerazioni a partire da ciò che è emerso dalle interviste. Riflettendo su cosa possa significare il potere e l'atto della 'nominazione', viene in mente anche la peculiarità di alcuni esempi già significativi presenti sul territorio¹³⁹. Così come la palma OxG della Colombia, geneticamente modificata, venne soprannominata 'La speranza d'America' per il suo alto grado di addomesticamento e produttività, altrettanto significativa è la contingenza che porta in Salento la cultivar FS-17, denominata 'Favolosa', a svolgere un significativo compito. Questo è, ovvero, quello di prefigurare il futuro post-disastro dell'olivicoltura, caratterizzandolo dunque in ottica iperproduttivista, facoltosa e super-intensiva: la 'favolosa' infatti è una delle due sole cultivar che possono essere impiantate in Salento, in quanto ammesse dai Regolamenti Europei in atto per contrastare la proliferazione del batterio Xylella (Bandiera 2019 e 2020). Melcarne, invece, si diceva indeciso se dedicare la nuova scoperta ai suoi concittadini e alla regione che li ospitava, registrando la varietà sotto il nome di 'Salentina'. Riflettendo però su questa opzione, Melcarne si chiedeva quanto in fondo i suoi conterranei si «meritassero questo regalo», considerato quanto astio, isolamento e difficoltà avesse dovuto affrontare negli anni passati nella crisi Xylella, dove la sua azienda agricola subì atti vandalici per le sue posizioni favorevoli alle misure implementate dalla regione per il contrasto al batterio Xylella. La nominazione diviene il momento in cui ricadono e si raffrontano tutte le relazioni morali con il circostante, sia esso sociale, ambientale o entrambe le cose insieme. Anche qui, tutta una serie di valutazioni commerciali si andavano a sovrapporre alle considerazioni morali: l'onere di questo nome è quello di rappresentare la «salvezza del Salento» dinanzi al mondo, ossia dinanzi al mercato.

Di per sé, non è la classificazione della natura utile o inutile che rende l'operazione di Melcarne rischiosa nei termini dell'appropriazione del lavoro del selvatico. Ma c'è da chiedersi se ci sia stata una conseguenza, un effetto, nel fatto che il selvatico sia stato l'origine della salvezza? Il lavoro della natura vede in qualche modo riconosciuto il proprio valore eco-etico¹⁴⁰, giungendo in soccorso del destino socio-economico di un territorio e della sua popolazione umana, nonostante questa abbia tentato in tutti i modi di controllare e relegare ai margini tutti gli eccessi che i processi naturali producono spontaneamente?

3) La resurrezione del selvatico

Il mantenimento del dominio della ragione economica propria dell'imprenditore agricolo sui processi naturali testimonia anche nel disastro e nel post-disastro una modalità specifica di relazionarsi in particolare con il selvatico (Tsing et al. 2017), che nella conduzione della ricerca etnografica viene in risalto soprattutto perché enfatizzata da posizionamenti opposti, nei quali la relazione di cura

¹³⁹ Il rischio che qui corro è di trattare una questione importante come questa superficialmente. Il nome assegnato alle piante e alla loro diversità interna richiederebbe di attenzionare a livello etno-linguistico i contesti dove si è svolta la ricerca, nonché di includere anche le dinamiche linguistiche in atto nei laboratori di innovazione agronomica dove hanno luogo proprio le sperimentazioni sull'ibridazione delle varietà di piante coltivate.

¹⁴⁰ Si veda: Puig de la Bellacasa, *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*. University of Minnesota Press, 2017, p.215

interspecie e il decentramento dell'umano dall'ecosistema si fanno motori di critiche serrate alla storia agricola e sociale del Salento. Agli antipodi del posizionamento di Giovanni Melcarne, infatti, risalta quanto osservato e documentato sui campi di Cosimo Terlizzi in agro di Carovigno, in provincia di Brindisi.

Il regista e artista Cosimo Terlizzi ha realizzato un *atelier* nel mezzo di un uliveto, al momento della stesura di questo contributo ancora privo dei sintomi tipici della Xylella. Da posizioni diametralmente opposte a quelle di Giovanni Melcarne, unendo pratiche agronomiche, artistiche e relazionali, nell'*atelier*, denominato Lamia Santolina, si accompagna ed aumenta la complessità ecosistemica, evidenziando la nascita, in seno a una parte della società, di un nuovo interesse per il lavoro svolto dal selvatico. Coerenti e contemporanei con la dinamica di abbandono della campagna da parte dei giovani salentini, Cosimo e Damien hanno riscontrato anche i processi di impoverimento dei suoli e salinizzazione delle acque, disastri a cui solo in ultimo si aggiunge l'avvento di Xylella: tutti, però, favoriti o prodotti dall'azione dei padri. Il progetto intende contrastare la logica del dominio della natura da parte dell'*uomo*, contestando la generazione di uomini che l'ha preceduti, ed accusandola della disgregazione ecosistemica in atto.

«Ho pensato per molto tempo, in modo davvero ingenuo, che la campagna dove vivo fosse natura, e che l'ulivo, anche se ripetuto all'infinito, non fosse altro che un tentativo riuscito di addomesticarla, senza danno, in armonia con tutto. Il velo mi cadde dagli occhi quando il mio compagno, Damien Modolo, che abitava vicino a una foresta in Svizzera, osservò con angoscia la distesa infinita di ulivi, e mi disse che no, non era natura ma monocoltura. Volevo credere come un bambino alla favola che mi è stata sempre raccontata della vita in campagna in contatto con la natura. Sapevo in cuor mio che non era così. Lo sapevo perché studiavo e amavo i documentari che parlavano di foreste. Chiesi a mio padre perché non faceva crescere altro che ulivi, perché l'erba l'avvelenava e la bruciava, perché arava in continuazione. Avevo dieci anni e quei tronchi in fila erano una foresta inanimata. Erano gli anni Ottanta, i figli nati dai genitori della Seconda guerra mondiale, erano sedotti più che mai dai moderni metodi agricoli. Il mio paese, Bitonto, primeggia nella produzione dell'olio. Tanto che il suo simbolo è un albero di ulivo. Le uscite in campagna con mio padre erano momenti malinconici. Avevo innato un senso di protezione verso gli animali selvatici e gli insetti, sempre più rari, che osservavo e studiavo. Capitava spesso che mio padre, come tanti suoi coetanei, uccideva qualsiasi animale che sospettava abitare la sua terra. Innumerevoli serpenti venivano infilzati dalla sua forca. Sapevo che erano esseri preziosi, lo sapevo perché guardavo quei documentari del pomeriggio, e non capivo e non accettavo quella sistematica eliminazione di tutti gli esseri viventi non umani compresa la vegetazione ritenuta inutile. Cominciai a salvare il salvabile, in segreto.

Ma ero un bambino e quel mio piccolo zoo e giardino botanico era visto come un gioco. Questo continuo conflitto con mio padre, che vedevo come una recluta di un esercito armato di veleni, forche, motoseghe e cemento, mi portò con facilità ad andar via e a prestare servizio civile come obiettore di coscienza nelle oasi protette della Puglia. Piccoli parchi naturali come Torre Guaceto e Le Cesine, ultimi lembi della macchia mediterranea e della foresta originaria, protetti dopo tante lotte degli ambientalisti. Intorno piantagioni intensive di carciofi, ulivi ecc. È lì che sono entrato in contatto per la prima volta con la natura, e probabilmente ho ritrovato la mia». (Almanacco, La Terra Trema, 2021)

Il massiccio utilizzo di sostanze sintetiche in Salento (Ciervo 2017) ha avuto enormi conseguenze sulla funzionalità organica dei terreni mentre, a livello fito-sociale, la campagna veniva svuotata di tutti quegli elementi di biodiversità che la rendevano centrale nell'economia delle famiglie contadine. In questo processo, il selvatico, da risorsa imprescindibile per le abitudini alimentari contadine, è diventato uno scarto da eliminare. Lo scopo dell'utilizzo di prodotti come il RoundUp – sulla bocca e nel corpo di tutti gli agricoltori- è stato quello di impedire la crescita nell'oliveto di qualsiasi pianta indesiderata. Così si privilegiava la sola coltura dell'olivo e distruggeva così qualsiasi forma di vita in competizione per acqua e sostanze nutritive. Non solo, ma il terreno 'pulito' sotto l'oliveto consentiva di raccogliere rapidamente le olive da terra con delle scope. Questa conduzione si è diffusa fino ad affermarsi come parte della tradizionale gestione familiare degli uliveti, e il 'campo pulito', privo di 'inutili' erbe infestanti è arrivato ad ottenere un posto nella definizione del buon contadino. L'affermarsi pressoché indiscusso di questa pratica ha trasformato in modo significativo il rapporto tra i saperi contadini e il loro utilizzo nella conduzione dei campi. Progressivamente¹⁴¹, con la diffusione del RoundUp, veniva abbandonata la gestione agroecologica dei campi, e dunque la possibilità e la capacità delle famiglie contadine non solo di coltivare sotto gli ulivi, ma anche di attingere a tutti quelle specie eduli o adoperabili a scopi erboristici altrimenti presenti sui campi (Ciervo 2018, Milazzo e Vacirca 2021, Milazzo e Colella 2022, Milazzo e Bandiera 2022). Nell'ottica produttivista agroindustriale che il Salento ha detenuto fino all'epidemia di *Xylella*, nelle sue peculiari condizioni¹⁴², il selvatico e la sua biodiversità sono state marginalizzate al limite dei campi d'olivo. In un contesto del genere, l'agroindustria va incontro al selvatico nella sua declinazione più aggressiva, cioè nella sua forma ferale, fuori controllo, patogena: il batterio *Xylella fastidiosa*.

Xylella fastidiosa solca e ricuce i legami, desiderati o meno dagli umani, tra domestico (addomesticato) e selvatico. La *Xylella* ha trovato nella macchia mediterranea un'enorme quantità di ospiti. Il batterio ha potuto camuffarsi e non far fatto notare la sua presenza diffondendosi, fino a che non sono apparsi i sintomi nell'unica pianta a cui l'umano prestava attenzione: gli ulivi. Il maggior veicolo della *Xylella* in Salento è stato altrettanto selvatico e incontenibile: il *Philaenus spumarius*, una piccola cicalina detta «sputacchina». Normalmente innocua a qualsiasi coltura umana, la sputacchina si riproduce sulle erbe spontanee presenti ai margini dei campi, all'interno di una piccola schiuma (di qui il nome) per poi spostarsi anche sugli ulivi, delle cui foglie può nutrirsi.

Cosimo, come altri agricoltori, ha deciso di evitare l'uso dei prodotti chimici prescritti dalle disposizioni ministeriali per distruggere la vegetazione spontanea sulla quale la sputacchina si riproduce. Come pratica artistica ed agroecologica, Cosimo ha cominciato invece a prendersi cura delle forme di vita presenti nel proprio uliveto, invitandone anche delle altre. Cosimo ha raccolto e trasferito al centro del proprio campo, sotto gli ulivi, più di 400 specie vegetali, di cui circa 200 officinali della macchia mediterranea che erano state costrette sul ciglio delle strade. «Le piante le ho

¹⁴¹ L'introduzione massiccia della chimica in agricoltura, in Salento come altrove, è stata contemporanea a un'esplosione della disponibilità di beni, compresi quelli alimentari.

¹⁴² C'è un momento spartiacque che ha determinato l'effettivo abbandono da parte dei proprietari terrieri dell'interesse dello stato di salute degli uliveti e della loro produttività: si tratta dello «scollamento», avvenuto nel 2002, dell'effettiva produttività degli ulivi nel determinare l'importo dei contributi economici agli agricoltori, previsti all'interno della Politica Agricola Comune. Da quel periodo fino all'inizio dell'epidemia di *Xylella* nel 2013, si sono sedimentate le condizioni per la fine dell'olivicultura salentina, che hanno favorito la diffusione di un patogeno estraneo al territorio non solo italiano, ma europeo.

prese o per la strada, o nei mercatini. C'è questo signore che vende piante sfilacciate, brutte, sono le migliori che ci siano». La convinzione, condivisa con pochi altri olivicoltori della zona, è che aumentando la complessità e la biodiversità gli «attacchi» del batterio sugli olivi diminuiscano drasticamente, ma anche che ogni singola pianta, in particolare quelle officinali, abbia effetti benefici complessivi sulle altre specie. Cosimo ritiene che un sistema biodiverso, inteso collettivamente, sia in grado di superare l'infezione di *Xylella* o di ridurne drasticamente l'impatto. In ogni caso, la trasformazione graduale dell'uliveto in un agrosistema, sempre più vicino ad un bosco o ad una macchia mediterranea, ha lo scopo di realizzare un sistema di relazioni nel quale la scomparsa di un elemento – l'olivo – non sia altro che una parte del processo di trasformazione dell'esistente, a favore di un «tutto» del quale neanche l'umano svolge più un ruolo centrale.

«Io faccio interventi nascosti, per non essere troppo invasivo, visto che siamo in periodo Antropocene, sto cercando di dichiarare che siamo 'noi': io sto dando il la, c'è un tocco umano anche qua, comunque bisogna che sia una cosa dichiarata. Bisogna rendersi conto che il pianeta è umanizzato, c'è un tentativo sublime di entrare in contatto con la natura. È una ricerca a livello artistico che sto cercando di fare.»

Il selvatico fornisce in quest'ottica una via di uscita da un'impostazione antropocentrica, non solo dall'epidemia di *Xylella*. Cosimo elenca insieme a Roberto Polo, in una delle diverse visite che ho svolto alla Lamia Santolina, nomi e varietà di piante nell'ordine delle centinaia:

«Questa è la maggiorana santoreggia, e quello il timo serpillio, che avendo anche proprietà antibatteriche lo sto usando proprio sotto gli ulivi. Tiene lontani gli insetti e raccoglie l'humus, e mi serve per pacciamare per l'estate perché qui la terra si spacca, e lì sotto si crea una temperatura perfetta. Ci sono serpenti.»

«La cineraria, è bellissima fa dei fiori con le api, gialli. Io ho detto ha diritto di esistere, dobbiamo propagarla.

Il pisello selvatico lo sto lasciando crescere.»

«Questo è l'origano, che cresce sempre basso poi diventa così. Mi piace perché sta camminando e sta tappezzando. Con il timo... questo è l'altro, quello capitato.»

«Lì c'è la lavanda spicata, fiorisce ora in inverno, che è una cosa eccezionale, perché bisogna averli i fiori che fioriscono in inverno. Anche questa, che è un'erica. Sto tenendo d'occhio le piante che hanno le stesse caratteristiche.»

«Questo è un tanacetum denso, che non è officinale, ma cresce sempre basso e tappezzante.»

«Questa è una ginestra morbida, interessante perché è di un altro lato del bacino, a nord del mediterraneo, le nostre sono più aspre.»

«Questa è l'artemisia arborescente, che è amara ma rimane rotonda. È un antisettico digestivo molto forte.»

«Questo è l'elicrisio petiulato, che cammina.»

«Quest'anno c'è tanto aglio selvatico.»

«Questo è cisto salvifoglia.»

«Questo è una roccia concava, per gli uccelli e le libellule e le api che devono bere. Lì ci vive un ramarro, di un verde brillante. Finalmente è nata la ferula, lì i funghi che sono cresciuti.»

«Questa è una pianta particolarissima, si chiama teucrium derum, contro l'asma, ma ha un sapore fortissimo, lo senti sotto la lingua? Lo sto mettendo dappertutto.»

«Questa è la salvia africana, che dentro fa questa goccia... che è buonissima, prova ad assaggiarla. Ci vanno le api, e io l'ho scoperto dopo, che vanno dentro.»

«Mi serve, perché avrà un senso, l'ho usata anche per le verruche. Se lo spezzi devi fare attenzione al latte, ti puoi fare male, mio cognato l'ha preso, ha fatto dei mazzi, è andato a fare la pipì e si è bruciato il glande, è andato all'ospedale, 'che cazzo è' ha detto, 'è leuforbia', ho detto io.»

«Questa è un'altra pianta sconosciuta da noi ma che in realtà è nostra, perché cresce dove sempre c'è l'elicriso, e si chiama scuderi comune, e il suo uso è ancora da conoscere, sono queste piante che non sono molto studiate. È una pianta fortissima e secondo me nasce nei brutti posti.»

Per Cosimo Terlizzi il selvatico è stato il motore e l'immagine di questa presa di coscienza, in virtù della sua capacità di occupare gli spazi della monocultura in rovina: laddove, nel mezzo del disastro, l'olivo moriva, il selvatico ha proliferato iniziando lentamente il processo di ricomposizione e rigenerazione. Similmente, a livello sociale, per Cosimo la fine della centralità dell'olivo denuncia il fallimento del modello sociale salentino.

«Bisogna seminare, qui già dopo 5 anni, conosco un vicino bravissimo, un'altra ragazza bravissima, che vengono a vedere quello che facciamo e sono già due, uno avanti e uno dietro. E non sono persone che adesso possono tornare indietro. Sono sensibili, sono figli di questi pseudo-contadini, perché ormai cioè i grandi imprenditori sono un'altra cosa, queste sono persone che hanno piccole terre... Questi sono figli di questi vecchi che hanno 70 anni, che sono stanchi, che usano tecniche degli ultimi cinquant'anni, che sono quelli che gli dispiace che gli ulivi stanno morendo, ma che non sanno cosa fare, e quindi se ci metti la Favolosa, loro comunque sono legati ai loro ulivi, sanno che c'è tutta una storia legata alla varietà, lo sanno che se c'è questa è perché resiste alla siccità, quindi gli dispiace anche...»

«Questa gente [le famiglie con la terra] deve imparare ad apprezzare quello che ha. Cioè loro non vedono le risorse, cioè le vedono per strada, ma hanno un atteggiamento strano. Un esempio calzante: noi non ariamo da un po', non lo facciamo ma se dovessimo farlo lo faremmo in settori precisi, comunque fino ad adesso sono 5 anni che non ariamo. E invece i vicini arano, e c'è una terra meno arata, di un'altra vicina dove i vicini stessi vanno a raccogliere asparagi e cicorie in quella terra. E io dico, quando passo, «Ciao che state facendo? Raccogliete asparagi? Ma come da te non crescono» e quelli rispondono «Eh, ho arato...».

Cosimo annuncia la necessità di porre fine all'organizzazione sociale tradizionale delle famiglie salentina, perché patriarcali e maschiliste al loro interno, ed estrattiviste e predatorie nei confronti delle campagne. In questo scenario ecologico e politico la biodiversità è in grado di esprimere le

potenzialità di un rinnovato legame con gli umani, ma può farlo solo in senso trasformativo e rivoluzionario: il selvatico ha reso evidente come l'evento-Xylella, il disastro, non si sia rivolto verso tutto l'ecosistema, distruggendolo nella sua interezza, ma specificamente contro l'organizzazione che la società patriarcale e capitalista aveva dato allo spazio e alle forme di vita a fini produttivisti. La consapevolezza di chi ha osservato l'ambiente con la lente critica di un equilibrato rapporto tra forme di vita diverse nella società, si è costituita tutta intorno all'idea che la biodiversità sia in grado di autotutelarsi, cioè di prendersi cura dell'ecosistema che costituisce.

«Per la ricerca che ho fatto su natura e artificio, infatti è un discorso che ho cercato di comprendere come noi possiamo assorbirci nella natura, oggi, come siamo, che dà un po' conto della realtà, cioè di una natura che è una bellezza che dà sopravvivenza. Quindi come noi [della Lamia Santolina] insomma... la bellezza è quell'arte, il canto, gli uccelli che cantano e si abbelliscono per sopravvivere. Quindi l'arte è anche sopravvivenza.

Dobbiamo assolutamente trasformare l'idea di agricoltura, mono-cerebrale, tradizionale, nel senso che deve esserci un'agricoltura che serve anche al pianeta stesso, tu dici, okay, usiamola, questo fa reddito, ma aiuta anche l'ecosistema. Ci devono essere sempre le due cose, non possiamo più ragionare in modo solo convenzionale.»

A fianco del concetto di biodiversità e delle pratiche agricole ad essa collegate, emerge quello di cura. Nella declinazione assunta nel dibattito teorico femminista, la cura afferma la centralità di quella serie di attività a sostegno della vita nella sfera della riproduzione sociale, storicamente assegnate alle donne. Questi aspetti, molto significativi per la ricerca, in questo lavoro sono dibattuti più avanti, specialmente facendo riferimento al lavoro di Maria Puig de la Bellacasa sulla importanza della ricomposizione di una relazione con i suoli, in quanto forma di cura interspecie. Basti qui tenere in considerazione la marginalità sociale di chi si fa carico delle pratiche di cura, considerate finora improduttive, gratuite e dovute, pratiche accostate a quelle che la 'natura' ha verso le forme di vita, comprese le nostre. La trasformazione sociale che le lotte femministe stanno conducendo nella società degli umani, si fonda in larga misura sull'idea che le soggettività partecipino ad una comunità giusta se ai rapporti di dominazione e repressione si sostituiscono relazioni di cura reciproca. Da quando nel 1982 Carol Gilligan pubblicava il famoso e controverso *In a different Voice* (che in Italia apparve come *Con voce di donna* nel 1991), radicando le origini di una soggettività etica della cura nella relazione madre-bambino, la discussione sulla cura come realizzata da una serie di lavori e 'fatiche' ha incluso prospettive che andavano oltre quelle attività considerate socialmente e tradizionalmente come 'lavoro femminile'. Le 'etiche della cura' di Gilligan hanno dato il via, ma ne rappresentano solo una parte, a discussioni alle quali per più di trent'anni hanno partecipato personalità proveniente dalla filosofia, dalle scienze infermieristiche, dall'antropologia medica e della malattia, nonché dal mondo politica. Oggi, la cura include anche la comprensione delle relazioni con esseri diversi dagli umani, e come gli umani si prendono cura dell'ambiente: per questo in senso ecologico si interroga l'importanza del lavoro di cura nei confronti delle forme di vita non-umane.

In un ambiente in crisi, le nuove forme di vita, prima represses e marginalizzate, rappresentano nuove possibilità di alleanza tra il mondo vegetale e quello umano. Il selvatico, così come le pratiche femministe, hanno oggi dimostrato percorsi inattesi di fuoriuscita dall'epidemia, perché hanno

mostrato forme di vite alternative a quelle che la società umana patriarcale aveva messo al centro¹⁴³. Le conseguenze della diffusione del batterio sul paesaggio hanno fatto luce sul modo estrattivista e produttivista di coltivare e abitare il territorio, noncurante dei rischi ambientali e dei costi sociali che il modello agroindustriale portava con sé. In contrapposizione all'eccessiva semplificazione degli ecosistemi messa in atto dagli olivicoltori salentini, durante e dopo il disastro si è fatta strada la necessità di favorire la biodiversità¹⁴⁴, selvatica e non, al fine di creare sistemi più complessi e resilienti¹⁴⁵.

La resurrezione del selvatico è un fenomeno che con il progressivo abbandono dei campi si fa più evidente e significativo in Salento. L'olivo torna al suo stato selvatico, precedente l'addomesticamento da parte dell'umano. L'addomesticamento dell'ulivo in agricoltura deve essere portato avanti di anno in anno attraverso le tecniche della potatura e della pulizia dei polloni radicali, che ogni ulivo, più o meno regolarmente, getta alla sua base nel tentativo di tornare al suo portamento arbustivo. Eccesso, direbbe Bataille, di energie improduttive: quasi una forma di *depense*. Oggi, morti i tronchi principali degli ulivi, questi polloni radicali acquistano nuovi significati. Rappresentano una speranza sulla quale innestare un nuovo futuro produttivo per il Salento. La strategia di innestare i polloni radicali degli ulivi in fin di vita è stata ed è una strategia piuttosto diffusa, che consente innanzitutto di salvare l'ulivo secolare come 'idea', e poi di sfruttare la struttura di una pianta già grande, come ad esempio il suo apparato radicale. Non è raro trovare nelle campagne di tutto il sud Italia, tre, persino quattro o cinque ulivi molto ravvicinati che, a guardar bene, formano nello spazio che li separa un cerchio: è molto probabile, dunque, che quelli siano stati, in origine, dei polloni emanati da un tronco centrale che per qualche motivo ora non c'è più. Incendi, o funghi possono averlo distrutto, ma i suoi 'figli', nuovamente innestati, ne serbano nella loro disposizione la forma antica e il segno della grandezza di quel tronco. Altre volte, i grandi ulivi prendono fuoco quando sono colpiti dai fulmini.

4) L'albero acefalo e l'energia di Bataille

Ci sono alcune figure, come i giganti ulivi monumentali e le distese di alberi acefali che individuiamo qui come simbologie operanti, e anche qualcosa di più, del re-incanto della natura¹⁴⁶. Questo concetto

¹⁴³ Il riferimento alla doppia epidemia, Xylella e Covid-19 non è casuale. Sia perché sostituendo a epidemia il termine *crisi* la frase rimarrebbe valida, sia perché qui si fa riferimento anche al testo curato da Rispoli e Tola *Ecologie della cura*, il cui tema è appunto il ruolo delle pratiche femministe nelle forme di resistenza e risposta alla crisi scatenata dalla pandemia e dalla sua gestione.

¹⁴⁴ Gli sforzi in direzione della biodiversità non devono solo essere compresi all'interno di una temporalità emergenziale, e tantomeno intesi come una soluzione indirizzata allo specifico contenimento dell'epidemia di Xylella. Seppure gli attivisti e gli agricoltori del basso Salento, che si sono adoperati in questa direzione, riponessero le loro speranze in una straordinaria capacità di ripresa degli oliveti, questo sforzo acquista un senso particolare nello scenario post-disastro e post-Xylella, o in quelle aree delle province di Bari e Brindisi dove la lotta contro il batterio non è ancora decisa a favore di quest'ultimo.

¹⁴⁵ La biodiversità su tutti i livelli, sia quella vegetale sia quella microbiologica dei suoli, ha costituito un principio di riferimento alternativo alle misure governative durante la fase più grave della diffusione epidemica: un movimento eterogeneo di agricoltori ha proposto e sperimentato pratiche rigenerative allo scopo di limitare i danni della Xylella sugli ulivi.

¹⁴⁶ All'inizio del capitolo ho già adoperato questa espressione, il cui senso è molto dibattuto e sul quale molte argomentazioni sono state prodotte non nei decenni, ma persino nei secoli! Perciò vorrei provare a limitare il campo

è stato recentemente riformulato da Michael Taussig, con l'idea di suggerire il modo con cui i nostri corpi umani siano in relazione con la natura e il cosmo. La sua teoria è che con lo Sfaldamento Globale, cioè qualcosa che comprende anche il cambiamento climatico, la facoltà mimetica sia riattivata con particolare forza: in questo senso, sostiene, «la mimesi ha una propensione intrinseca a provocare una reazione a catena nella quale le cose diventano altre cose in un processo di fissione mimetica»¹⁴⁷. Con ciò intende dire che il linguaggio, dotato di relè mimetici, acquisisca delle proprietà metamorfiche: ciò può dare adito a un linguaggio re-incantato. Gli esempi che seguono, che riguardano la poesia, la pittura e i tentativi di controllare il selvatico, rappresentano il tentativo di leggere il materiale etnografico con questa teoria, forti anche del fatto che Taussig stesso abbia visto con noi¹⁴⁸ le terre devastate dal batterio Xylella nel 2019, nell'area intorno a Taranto (Collettivo Epidemia 2019; Pisapia 2022; Taussig 2021). Ed è stato anche a partire dalla considerazione delle metamorfosi del batterio Xylella che Taussig formula l'idea che le patologie vegetali, o meglio, la straordinaria facoltà metamorfica dei batteri e dei virus siano il frutto (oscuro) dell'agro-business, responsabile della sovra-stimolazione della metamorfosi e delle trasformazioni che queste entità microscopiche sono in grado di mettere in atto producendo enormi danni sia all'agro-industria stessa, ma anche alle fragili ecologie dei territori interessati da questa forma di sfruttamento (Taussig 2018). La sua idea, cioè, è che insieme al re-incanto della natura, ci siano anche queste manifestazioni che lui chiama di 'surrealismo oscuro', cioè l'esito negativo e fallito della tecnologia di tentare «un nuovo, mai esaudito connubio con le potenze cosmiche»¹⁴⁹. Le rapidissime metamorfosi dei batteri e dei virus, in questo discorso, sono indesiderati 'eccessi di mimesi' stimulate e caricate proprio da quelle forze di accumulazione del capitalismo, come l'agro-business, che invece vorrebbero razionalizzare, organizzare e limitare fenomeni incontrollabili e trasformazioni imprevedibili.

In Salento gli olivi morenti, così come la resurrezione del selvatico e tanto quanto il batterio Xylella, ci parlano di re-incanto e di come il linguaggio tra corpo e natura trovi formule per caricare di un nuovo senso di connessione la relazione tra umano e olivo. Questa relazione, qui sostengo, da luogo

dando come riferimento la connotazione che Michael Taussig gli assegna: «L'idea stessa del disincanto della natura è stata ribaltata dalla nostra nuova era di re-incanto. Il disincanto e le sue connessioni con il secolarismo liberale e la razionalità strumentale del moderno apparato statale non sono mai stati un fatto compiuto e non hanno mai potuto esserlo. Il disincanto è esistito e continua a esistere, ma lo ha fatto e lo fa insieme a un continuo re-incanto. Non è che i culti e la chiesa esistano accanto al secolare, ma che quest'ultimo ne è infuso e deve esserlo.

L'incanto era presente al centro della nuova realtà dell'Europa industrializzata, ma non era più considerato spirituale o magico. È stato oscurato dal linguaggio secolare, anche se era vitale per l'economia, come il feticismo di Marx, la fede nel progresso e, dal secondo dopoguerra, la spiritualità del consumismo. L'incanto era sempre presente, alimentando le cause per cui la gente prendeva a calci gli altri, esaltava i re e le regine, i padroni e i padri, e naturalmente moriva per e uccideva, come nel caso del nazionalismo e del razzismo che mantengono il sangue puro e gli immigrati fuori.

Oggi, potete immaginare qualcosa di più spirituale della paura e dell'odio che molti europei nutrono nei confronti dell'Islam e delle persone di colore e, recentemente, come in Germania e in Francia, dell'odio nei confronti degli ambientalisti che guidano le loro costose automobili ibride? In termini di re-incanto, quanto sono diversi i sogni di un califfato dell'ISIS dal Make America Great Again di Trump, insieme alle sue filippiche contro gli assassini e gli stupratori messicani?». Queste parole sono tratte da un documento scritto da Michale Taussig denominato 'Catastrophe 19 April', che ho ricevuto due anni fa, e credo costituisca una bozza preparatoria di un articolo non ancora pubblicato. In parole ancora più significative, comunque, il re-incanto deve essere inteso anche come ciò che ci rende più vivaci, più attenti, più consapevoli, come mai prima d'ora, di ciò che sta accadendo: «Il punto è che così come il re-incanto comporta paura e fascismo, comporta anche una nuova meraviglia per il mondo naturale, non meno che per le sue propensioni mimetiche.»

¹⁴⁷ Taussig M., *Mastery of the non-Mastery in the age of Meltdown*, p. 44

¹⁴⁸ Faccio qui riferimento, con 'noi', ad alcuni membri attuali e precedenti del Collettivo Epidemia: oltre a me, in quei giorni, c'erano Michele Bandiera, Jasmine Pisapia, Giulia Arrighetti, Pietro Autorino e János Chialà. Ad accompagnarci c'erano anche due artiste, Isabella Mongelli e Caroline Saquel.

¹⁴⁹ Taussig M., *Mastery of the non-Mastery in the age of Meltdown*, p. 66

a immagini che interrogano e incorporano la nostra relazione con il sole (in senso cosmologico, anche con il globo), la forza allegorica e mitica del selvatico (di cui si caricano le connessioni capaci di svelare la natura del nostro legame con il non-umano) e il rapporto tra ciò che di spontaneo avviene nell'ecosistema e l'eccesso mimetico (la semi-inesauribile forza vitale dell'olivo e la forza ferale del batterio Xylella).

Dinanzi al Gigante di Alliste, Roberto Polo, il poeta Gianluca Cesari, e il regista Renè Worni hanno portato all'albero millenario un ultimo saluto, che fosse persino un tentativo estremo di salvazione, forse una preghiera o un miracolo.

Roberto: Io non vorrei che questo ulivo morisse. Vorrei che rigenera, che riparte.

Gianluca: Non morirà.

Roberto: Abbiamo provato di tutto. Ora proviamo anche con la poesia.

Gianluca:

*ZUM
BOOM BOOM BOOM BOOM
CRACK
TATATRUM
Cusine se po dire
Tempo 'rreta
Quando era tutto ancora na poesia
Quando la luna ancora
Segnava il calendario 'a vita
E così sia
Moi invece
Viene meu
L'anno è perso*

*Arbolu meu
De tutti bbandanatu
Bruficato, ccisu e mortu
Ante cesure de morte te viciu
Mpiso come Cristo sulla croce
Quando lenta lenta la giornata
Della vita se ne vaie
Tie n'espetti
Co tutto u male che t'imu fatto
E porte e finestre e tutti
E cielo e mare
Pe nui e pe sempre
Pe sempre
Te faci*

Il gigante di Alliste è stato un olivo millenario, sul quale ogni sorta di esperimento e di sforzo è stato fatto per tentare di salvarlo dalla morte. Ci fu un po' di accanimento, sicuramente, per provare ad ottenere la gloria di poter dire di averlo salvato con la propria tecnica. Nessuna iniezione l'ha potuto

finora salvare, e si è piuttosto certi ormai nel dire che non c'è molto da fare. Neanche i tentativi di Roberto Polo, sui quali si tornerà più avanti, che riguardano la micro-biodiversità dei suoli e la sostanza organica, hanno funzionato. Il gigante ha comunque avuto un trattamento di riguardo, che non è spettato a tutti gli ulivi, anche se secolari, amati e rispettati dalle famiglie o dalle comunità.

Una delle misure emanate dal servizio fitosanitario della Regione Puglia, più contestate e impattanti per la popolazione salentina è stata quella della capitozzatura, che consiste nella rimozione, all'altezza di circa mezzo metro, del tronco e quindi della chioma dell'albero. Praticamente, decapitare completamente l'olivo. Questa è una tecnica che doveva limitare la diffusione del batterio *Xylella*, essenzialmente rimuovendo la parte verde (la chioma) sulla quale la *Xylella*, attraverso la sputacchina che si nutre delle foglie, sarebbe entrata in circolo nell'albero (Colella 2022). Questa sorte era 'obbligatoria' per ogni albero che si trovasse nel raggio di cento metri intorno a un ulivo trovato infetto¹⁵⁰.

Come pratica, contestata in ogni sede istituzionale dagli e dalle attiviste e osteggiata in moltissime campagne, lasciava comunque la possibilità degli innesti, cioè il tentativo di salvare la pianta, di fatto stravolgendone la forma, praticando degli innesti sui polloni. I polloni sono i rami che originano spontaneamente alla base del tronco, regolarmente recisi sia per evitare che l'ulivo 'sprechi' energie in rami indesiderati dall'agricoltore, sia 'puliti' per ragioni di razionalizzazione della forma e anche di estetica. La capitozzatura, in ogni caso, è stata una sorte risparmiata ai giganti, proprio perché avrebbero comunque perso la loro monumentalità, storia, immagine. La loro capitozzatura avrebbe rappresentato un attacco troppo diretto alla monumentalità e alle comunità locali. Gli alberi acefali in Salento, come in ogni altro luogo, prima del periodo delle capitozzature obbligatorie per colpa di *Xylella* erano spesso eccezionali: magari se colpiti dai fulmini, l'incontro del fuoco con la pioggia poteva anche dare nuove forme e direzioni all'ulivo. Se sopravvivevano al fuoco e al fulmine¹⁵¹, c'era la possibilità che le grandi cavità createsi all'interno dei tronchi d'ulivo diventassero dei rifugi, delle *carasse*:

«Una volta con un amico di Leuca stavamo a caccia verso Specchia. All'improvviso scende un temporale, ma brutto! Allora lì non c'era un ricovero, non c'era niente. Ma 'sti alberi erano mastodontici. Mastodontici! Tu pensa all'epoca... Ero alto quanto adesso. Allora siamo stati per tutto il temporale, circa un'ora, allagò tutto, beh ci riparammo in una *carassa*, la chiamiamo così. E stavamo così, dentro l'albero. Come in un trullo piccolino. E non ci bagnavamo. Ci saremo fumate una decina di sigarette, belli! La realtà di queste piante non mi è nuova. Quante volte ho provato a spegnere incendi perché capivo il danno che poteva fare. Ma se non c'è un sentire... metti la marcia e te ne vai»

Nelle parole di Marco della via di Volito, in arte 'Terraiolo', ex-geometra, agricoltore e pittore, la vicinanza tra il corpo dell'ulivo e il proprio si fa avvolgimento, rifugio, compenetrazione. La via di Volito è una delle strade più antiche del Capo Leuca. Attraversa il Vereto, la collina cosparsa di tombe e ruderi messapici sopra Patù. Ulivi mastodontici o quel che ne rimane abitano lungo quella via, grandi come le enormi pietre che sono state posate a delimitare e segnare la via, poste millenni fa, e

¹⁵⁰ Regione Puglia, Delibera Giunta Regionale n. 580/2014 del 2 Aprile 2014 – Bari, *Misure fitosanitarie urgenti per l'eradicazione della Xylella fastidiosa: disposizioni operative per l'esecuzione del piano di azione stabilito dalla DG SANCO della Commissione europea*.

¹⁵¹ Come gli sciamani di cui parla Taussig in MNM.

mai più spostate. Proprio vicino casa di Marco si trova una *carassa*, nella quale sono entrato con altre tre persone. Questo breve aneddoto, per questi aspetti esplicita «le modalità di ‘un sentire’ una ‘realtà’, quella degli ulivi»¹⁵², che si è trasformata in pochi anni nella catabasi del disastro. La realtà del disastro, si dovrebbe dire, non è solo materiale: è negli animi, nella scomparsa di quel sentire che lega i corpi degli ulivi a quelli umani.

Su questa linea, Michael Taussig sceglie l’albero acefalo di Bataille come uno dei simboli più pressanti dello sfaldamento globale in atto:

«Mi chiedo: perché alberi mutilati, fulminati e acefali offrono una testimonianza valida della nostra attuale situazione? Sono sacri per il fatto di essere, come vittime sacrificali, violentemente distrutti, in questo caso dal sole sotto forma di fulmine? Perché questi alberi sono incisi nella psiche delle monumentalità? Frazer fa camminare il sacerdote del boschetto sacro di Diana intorno al ramo d'oro della quercia sacra finché non viene ucciso (cioè sacrificato) e un altro prende il suo posto continuando a girarci intorno. Ma oggi sembra che stiamo arrivando alla fine del girotondo.»¹⁵³

Bataille pensava che l’obelisco del dio del sole Ra fosse un fascio di luce solare pietrificata,

«il cui compito è quello di fermare il tempo nella roccia salda per dare potere al re del sole [...].

Ma oggi il nostro obelisco è diverso. È instabile, asimmetrico e tutt'altro che saldo. È un albero, un albero storpio colpito da un fulmine, abietto e solo. Questo è il corpo della mia preoccupazione.¹⁵⁴»

Corpi ed energia solare, sono legati in modo indecifrabile eppure indissolubile nella materialità e nei suoi eccessi, laddove olivo e corpo umano nel loro rapportarsi esprimono il linguaggio nuovo della nostra epoca, ossia le modalità con le quali il corpo dell’umano si confronta con l’energia vitale del sole e con le sue manifestazioni, siano esse il fulmine e l’albero, dove l’uno significa la morte dell’altro, seppur originati dalla stessa energia solare.

«Ho sentito dire che se si viene colpiti da un fulmine e si sopravvive, si muore comunque se non si trova un guaritore il cui potere derivi dall'essere stato colpito a sua volta da un fulmine. Se tutto va secondo i piani, diventerete a vostra volta un guaritore carico di fulmini, e così la catena mimetica di impulsi animati continua, legando il corpo al cielo squarciato.

Il fulmine che entra nel vostro corpo? Il sole impazzito, non più diretto verso uno splendido tramonto, non più morente nel mare à la Nietzsche? Invece il vostro corpo è diventato quel mare, è diventato la morte di Dio, un tronco d'albero sfregiato su un'arida

¹⁵² Ricorda il divenire-palma di cui parlano Symrin Gyll e Michael Taussig in *Becoming Palm*, nel quale il racconto del processo di incorporazione o compenetrazione dei corpi assume attraverso la facoltà mimetica i tratti di una cosmologia del re-incanto della natura.

¹⁵³ Taussig M., *Mastery of the non-Mastery in the age of Meltdown*, p. 118

¹⁵⁴ Idem, p. 116

collina?»¹⁵⁵

‘Una volta’ il fulmine aveva trasformato l’ulivo in una *carassa* o in un rifugio e forse in un guaritore. Ma che succede nel nostro contesto, oggi, e cosa direbbe Bataille, si chiede Taussig, se l’energia di vita si è trasformata in energia di morte? La luce del sole, e la sua derivazione lampeggiante, ora hanno dato luogo a un sublime negativo, allo sfaldamento globale, a una distesa di alberi acefali senza vita. Mi chiedo, cosa significa per Marco legare il proprio corpo a un albero squarciato, oggi?

«nella Parte Maledetta Bataille afferma che l’energia solare è alla base della vita e fornisce la legge essenziale della *dépense*. La domanda ora diventa: come reagirebbe oggi che questa stessa energia non è alla base della vita, ma della morte?

Mettendo alla prova i suoi colleghi, Bataille chiese a Roger Caillois di essere una vittima sacrificale così da creare un mito che avrebbe fondato la società segreta. Caillois si rifiutò. Ma i tempi sono cambiati e invece di sacrificare Caillois abbiamo come vittima sacrificale un albero deforme colpito da un fulmine cinquant’anni fa nel Messico centrale. Il fulmine ha smembrato l’albero. Non ha testa.»¹⁵⁶

Seguendo Bataille, sembra che di mezzo ci sia il sacrificio. Ma se lui pensava di sacrificare il corpo umano al cospetto di un albero acefalo, nell’inversione solare che stiamo vivendo per via dello sfaldamento globale di oggi questo sacrificio umano non può avvenire. Almeno non immediatamente. Quello che avviene è il sacrificio dell’albero. La forza solare, l’eccesso batailliano è diventato «uno spettro fantasmatico»:

«Il sole non si limita a produrre l’eccesso. È l’eccesso, un termine con una valenza speciale e una violenza che sfiora il sacro, se non la sua base, che è la trasgressione.

“Partirò da un fatto elementare - ha scritto Bataille - L’organismo vivente, nella situazione che i giochi dell’energia determinano sulla superficie del globo, riceve in teoria più energia di quanta sia necessaria al mantenimento della vita”. Se questo era vero prima, quanto è più vero oggi, più di mezzo secolo dopo, con lo sfaldamento, dove c’è una tremenda abbondanza di eccesso?»

La relazione solare dell’umano è per Taussig cambiata di segno, perché non riesce più a canalizzarsi in una ritualità circolare, nella quale l’eccesso di energia solare produca vita, ma anzi. La realtà attuale del Salento crea corpi rovesciati, senza braccia e senza testa, «dove l’agitazione sembra intervenuta nell’ordine costituito delle cose».

Volendo mantenere in piedi un’interpretazione batailliana della circolazione dell’energia solare e la distruzione dell’eccesso, si deve tenere a mente qual è il destino più probabile, in questi ultimi anni, per le distese di ulivi senza vita e senza testa. Questo per provare a rispondere alla domanda su cosa significhi per Marco legare il corpo a un albero squarciato, oggi. Il fuoco sprigionato dai proprietari sui propri campi inutilizzabili, al fine di liberarsi delle carcasse, è diventato uno dei destini più auspicabili per questo ulivi. Nel peggiore dei casi, gli ulivi vengono prelevati da mostruose macchine

¹⁵⁵ Idem, p.120

¹⁵⁶ Taussig M., *Mastery of the non-Mastery in the age of Meltdown*, p. 118

con braccia alte più di cinque metri in grado di sradicarli e macinarli per ridurli in milioni di piccoli pezzi. Questo materiale è caricato su camion e navi e trasportato nelle centrali a biomassa della Calabria o all'estero. E non è possibile fare domande a chi conduce questa attività, perché è come se fosse chiaro a tutti che si sta rubando l'energia del suolo salentino, senza restituire niente. Siamo di fronte a un abile occultamento che abilmente svela chi domina o tenta di dominare in questa nostra epoca di sfaldamento globale l'energia solare e il rapporto tra umano e natura.



Fig. 1. Salento Tormentato. Terraiolo, 2015

La crisi di relazioni prodotta dal paesaggio di alberi morenti ha ispirato la creatività di Marco in modi diversi. Il dipinto di cui sopra si chiama "Salento tormentato" o "Il cimitero degli ulivi" (fig. 1). Attraverso questa rappresentazione Marco mette in relazione il conflitto sul contenimento del batterio Xylella con l'Esposizione Universale (Expo) che si è svolta a Milano nel 2015. L'intera Expo era incentrata sul titolo "Nutrire il pianeta. Energie per il futuro". L'energia ritorna su uno sfondo verde sfumato, laddove il tormento è legato alla tossicità dei rifiuti smaltiti in discarica e alla Xylella stessa, come dice Marco: «Il tema dell'Expo era nutrire la terra. E come la si nutre? Buttando qui bidoni di pesticidi, di tutte queste cose... e poi tutto questo produce Xylella, sempre quel bidone produce Expo 2015».

Per Marco l'eziologia dei due eventi è la stessa, il riferimento alla discarica è legato a un'altra condizione ambientale di cui con Michele Bandiera abbiamo sentito parlare molto nel Salento, quella emersa dalle confessioni del pentito di mafia Carmine Schiavone, ovvero le discariche di rifiuti tossici sotto la "statale 275". Come scrivo con Michele in un articolo che deve ancora essere pubblicato:

«Combinando gli elementi del paesaggio, tossicità compresa, Marco esplora il percorso della conoscenza logica e linguistica: La Xylella non va vista come un caso isolato di malattia, ma come il sintomo di una condizione più generale del rapporto con il mondo più che umano. Questa condizione ha un legame diretto con il corpo umano, rappresentato attraverso la siringa nella parte superiore del dipinto, ma anche, e in modo ancora più evidente, attraverso le cornici dei corpi umani e il loro diventare a forma di croce. La morte, così come la tossicità, ha un ruolo significativo in questo processo di cogliere esteticamente il rapporto con il movimento della vita in questo spazio.»

In questa follia della politica che imita la follia della natura, l'energia, l'agribusiness e l'arte vengono colti in un concatenamento da Marco, che lo esprime con un'opera artistica che indaga non solo il tormento, ma anche lo sgomento che il linguaggio della politica produce nel rappresentarsi e nel nascondere le proprie responsabilità rispetto alla produzione di morte, sia dei corpi umani che non-umani. L'Expo viene perciò visto da Marco come l'esemplificazione del camuffamento di una intera società dietro la facciata ambientalista ed ecologista dell'Expo, attenta tanto a "nutrire la terra" quanto a promuovere l'utilizzo di energie sostenibili come quella solare. Io credo sia possibile dire che Marco stia denunciando la perdita di un legame cosmologico, tanto quanto ciò che ne impedisce una ricomposizione, perché come dice: «il male della nostra epoca è che tutti fanno le cose per tendenza: l'apparire ci sta divorando». Marco mi ha di fatto svelato come in Expo 2015, *Nutrire il pianeta. Energie per la vita*, avrei trovato le due direttive che ho scelto di seguire per descrivere etnograficamente la mia ricerca di campo: i suoli del Salento e l'energia solare.

‘Il sole da senza mai ricevere’ è una frase di Bataille che Michael Taussig ha ripreso in più saggi per descrivere la relazione dell'umano con il sole, ma che oggi e nel suo ultimo libro si inverte in una catastrofica cornice, quella dello sfaldamento globale, in cui persino questa legge ‘assoluta’ della fisica e dell'economia rischia di trasformarsi. Questa inversione della relazione con il sole è ciò che Taussig definisce «surrealismo oscuro», un processo di mimesi e contraffazioni prodotto dall'agroindustria, che ora costituisce

«la nostra nuova realtà, che insieme alla sublimità metafisica è presente nell'ambiente così come nella Casa Bianca e nei suoi cloni in tutto il mondo. Al di fuori del mito e del terrore biblico, c'è mai stata una mimesi su questa scala cosmica in cui la turbolenza del potere politico rispecchi la turbolenza della natura al punto che il sole stesso cessa di dare senza ricevere?»¹⁵⁷

Nello sfaldamento globale, la terra del Salento rischia di non poter più dare senza ricevere: per questo il fuoco è un destino più clemente per i suoli del Salento, perché quantomeno vedrebbero restituita in forma di cenere (potassio) tutta quella energia solare che hanno messo negli obelischi/ulivi. Se gli ulivi vengono triturati e portati via, per produrre energia (che bataillianamente potremmo dire essere sempre solare) altrove, non rimarrà più niente che i suoli possano dare, né tantomeno qualcosa che possano ricevere o che possiamo sacrificare per ricostituire la nostra relazione con il sole. E non è un caso, come vedremo più avanti, che la forma di militanza politica ambientalista più efficace in Salento sia proprio quella che riguarda la rigenerazione dei suoli, laddove la pratica specifica più impegnativa è quella di tritare gli ulivi ma lasciando a terra tutto il materiale organico prodotto: al suolo viene restituita tutta l'energia accumulata dall'albero in decenni se non secoli di vita, altrimenti estratta e portata via per diventare combustibile per centrali a biomassa. Gioele, menzionato nei primi paragrafi, genero di Roberto Polo, ha comperato in società con altri agricoltori un bio-tritratore che non è mai fermo. Lo si porta su e giù per la regione per ovviare alla cristallizzazione del legno dell'ulivo (che occorre in pochi anni, rendendo difficoltosa e ancora più oneroso il taglio e la cippatura della pianta) e restituire energia al suolo prima che non resti che trasformare il tronco in cenere: passato troppo tempo dalla morte biologica del tessuto ligneo, l'unico materiale in grado di tagliare e tritare l'albero è infatti il diamante. Ciò renderebbe questo lavoro economicamente inaccessibile per

¹⁵⁷ Taussig M., *Mastery of the non-Mastery in the age of Meltdown*, p. 3

chiunque.

5) L'innesto e il Cristo-ulivo

La sacralità degli ulivi e la mimesi tra il corpo umano e il corpo degli ulivi in relazione al sole forse non riescono ad esistere 'al di fuori del mito e del terrore biblico', ma illuminano una storia del minore e di un'inversione catastrofica: *'Arbolu meu/ De tutti bbandanatu/ Bruficato, ccisu e mortu/Ante cesure de morte te viciu/Mpiso come Cristo sulla croce'*. Cristo è, soprattutto nell'interpretazione paolina, l'innalzamento del comune nel sacro. Marco ha assemblato, nel 2015, "La crocifissione degli ulivi", un quadro/scultura (fig.2) e forse proprio la sua forma di *assemblage* meriterebbe un'attenzione particolare, per la scelta di tavole di scarto e materiali minori.



Fig. 2, La crocifissione degli ulivi, Terraiolo, 2015

Il Cristo-olivo è simbolo controverso di salvezza: porta con sé i significati discordanti della benedizione da un lato, e della povertà frugale del mondo contadino dall'altro. Un olivo che protegge, carattere di un paesaggio che si fa ordine di cose, che organizza le entità in un mondo utilizzabile. Eppure, sulla croce così come nei campi, l'olivo restituisce non solo un senso della fine, ma anche la fine *dei mondi* possibili, tenuti in piedi solo dalle merci e ricomposti nella nuova fase, lo sfaldamento globale.

Può forse dirci qualcosa sulle opere di Marco la scritta che appare nell'*assemblage*? 'W l'ignoranza' è l'ironia della storia, e il rischio concreto di rimanere impigliato nelle tecniche intellettuali della modernità, nella valorizzazione del mondo dell'efficienza produttiva. L'ignoranza che Marco lamenta consiste *nell'aver dimenticato che economia, tecnica e scienza racchiudono un telos comunitario dell'utilizzabile, e non di forme di vita privilegiate contro altre forme di vita – o dovremmo dire energia solare? - da sfruttare e da distruggere.*

Se combinassimo la storia dell'olivo con la storia delle persone ci renderemmo presto conto che si lega alle pratiche sia del sacro, quelle 'alte' – Cristo entra in groppa all'asino a Gerusalemme tenendo un ramo d'ulivo in mano, e Carlo Magno venne unto con olio d'oliva nel Natale dell'800 a San Pietro – sia quelle della magia, cioè quelle basse – l'olio viene usato per pratiche di malocchio e di fattura, proprie della civiltà contadina che più si è fatta cura degli ulivi (Di Nola 1993; Braudel 1985; Barbera 2021). L'olivo e l'olio sono il simbolo per eccellenza della resistenza palestinese e della lotta per la terra che si combatte attraverso gli alberi e il loro spazio (Braverman 2009; Meneley 2011; Van Aken 2015). La storia dell'olivo probabilmente partirebbe da Ulisse, che ha costruito il talamo della sua casa sopra un tronco di olivo, e che con un ramo aguzzo della sua chioma ha accecato Polifemo, guadagnandosi l'epiteto di πολυμήτις, 'uomo dai mille inganni' (Braudel 2004, Horkheimer e Adorno 2010).

Marco in questo assemblaggio ha posto la commistione del corpo umano con quello dell'albero, attraverso il sacrificio. Come nella poesia di Gianluca Cesari, anche ad Aradeo, al termine della performance teatrale del Teatro Koreja del 2020, il funerale degli ulivi termina con l'ingresso di un olivo crocifisso, accompagnato dalla poesia di Vittorio Bodini.

*Cade a pezzi a quest'ora sulle terre del Sud
Un tramonto da bestia macellata
L'aria è piena di sangue
E di ulivi
Un bisbigliare fisso di mille voci
S'ode lontano dai vicini cortili
Perché tutto il paese vuol far sapere
Che vive ancora*

Ma il funerale non è la fine della performance, come spiega il direttore artistico e regista Salvatore Tramacea:

«Io non credo possiamo più pensare che tornino i tempi degli ulivi del passato. Bisogna essere così umili da pensare che possiamo cambiare questo. Allora la biodiversità è una cosa importante, bisogna pensare che dobbiamo piantare altro, che bisogna sopperire con altre piante, che poi era la nostra cultura. Prima non c'era la monocultura.

Per noi lo spettacolo finisce con l'arrivo di altre piante. Non finisce con la morte. Finisce con l'albero che va via e l'arrivo di tante nuove o altre piante che in qualche modo sostituiranno anche la parte di alberi che non ce la faranno.»

Sacro e minore si sedimentano nella commistione di questo simbolo ancora operante nella cultura, ma il cui funzionamento nel disastro è ancora tutto da comprendere. Il legame degli ulivi con il corpo umano funziona anche al di fuori della rappresentazione pittorica, per ritrovarla ancor più destabilizzante nelle fotografie. In questa fotografia scattata da János Chialà (fig. 3), alla fine dell'agosto 2020, un ulivo infiammato ha fattezze che richiamano la stessa forma antropomorfizzata dell'ulivo che Marco ha adoperato nella sua composizione. Questa somiglianza è qualcosa che, più

che averla ‘commentata’ con János e con Marco, mentre eravamo a casa di quest’ultimo, l’abbiamo semplicemente ‘riscontrata’: ci si pone dinnanzi sì la complementarità dei mezzi di cattura artistica della realtà circostante (la pittura/*assemblage* e la fotografia), ma ciò che possiamo afferrare è soltanto, di fondo, la complementarità del tempo, che unisce la percezione, espressa in forma pittorica da Marco, del disastro dell’ambiente con la sua realizzazione: l’incendio come risultato di un disseccamento inesorabile e generalizzato, testimone dell’impoverimento onnicomprensivo delle condizioni ecosistemiche. La constatazione è di qualcosa che non è una mera sovrapposizione tra le due immagini, ma è, invece, il movimento raccolto in una percezione simultanea di tutta la differenza temporale intercorsa in questi cinque anni, e della realizzazione di un destino già percepito e afferrabile in quanto inesorabile (Lefebvre 2017; Bonifacio e Vianello 2020). È un registro, o un dominio del linguaggio che solo ha consentito a Marco di ‘vedere, cinque anni fa’ la realizzazione di un’immagine del tempo presente e di farla propria, come esigenza di sincronizzazione, per mezzo della percezione estetica ed artistica delle temporalità presenti, passate e future dell’ecologia. Ciò esprime come la coscienza di sé sia legata alla sensorialità: questa si distribuisce e si amplifica su tutti i nodi relazionali che uniscono le entità albero-ulivo alla coscienza materiale ed estetica di Marco.



Fig. 3, Janòs Chialà ©, 2021

L’eccesso batailliano continua a presentarsi in queste figure: nell’opera di Marco, nel sangue che sgorga dalle ferite del Cristo-ulivo, nella fotografia di Janos nelle fiamme che divorano l’albero. Rimane operativo anche un certo carattere di trasgressione, nella forma di promiscuità e mescolanza inscindibile nel simbolo-corpo-ulivo di sacro e profano. Scrive Taussig:

«Sto pensando al fatto che Bataille abbia portato avanti un estenuante sforzo di confrontarsi con l’irrepresentabilità della catastrofe, sostenendo che fosse impossibile dargli voce. Nel suo omaggio a Bataille del 1963, Michel Foucault raccoglie la sfida con la poesia in prosa, come questa che segue, scrivendo della trasgressione come ‘l’inversione solare della negazione satanica’’, che sarebbe:

“Forse qualcosa di simile al lampo nella notte, che dal fondo del tempo conferisce un essere denso e nero a ciò che nega, la illumina dall’interno e da cima a fondo, le deve pertanto la sua viva luminosità, la sua singolarità lacerante ed eretta, si

perde in questo spazio che si designa con la sua sovranità, e infine tace dopo aver dato un nome a ciò che è oscuro”¹⁵⁸»¹⁵⁹

Se nella catastrofe «in altre parole, l’incubo dello sfaldamento, la sua strozzatura sul linguaggio e sulla rappresentazione, si rivelano essere una forza che apre a un nuovo linguaggio e a nuove forme di risposta, evocazione ed essere», possiamo affermare che la commistione del sacro e del profano del Cristo-ulivo riflette a pieno sia la trasgressione dell’innalzamento del comune nel sacro, sia il ben più forzato e misterioso paradosso del Cristo posto sulla croce - proprio in quanto fuorilegge.

Voglio in queste ultime pagine del capitolo proporre una lettura che parli della catastrofe del Salento, ponendo l’accento sul fatto che la conoscenza possa essere ritenuta una potente forma di trasgressione. Cristo stesso, o meglio la sua vita, scrive il recentemente scomparso Jean Luc Nancy, «è tutta una rappresentazione della verità che egli identifica con la sua persona»¹⁶⁰. Perciò azzardo che anche nel caso di Marco la scelta della figura del Cristo-olivo sia un passo verso un progetto di verità, o quantomeno di spiegazione rispetto al disastro occorso davanti ai suoi occhi. È noto, inoltre, come nel suo saggio “L’alto e il basso”, Carlo Ginzburg abbia affrontato da un punto di vista storico e storiografico proprio il carattere trasgressivo della conoscenza, e come questo sia stato sempre temuto dal ‘potere’, in particolare quello ecclesiastico. Il sottotitolo dell’articolo è, infatti, “Il tema della conoscenza proibita nel Cinquecento e Seicento”. Ora ciò che provo a fare è, a partire dall’assunto di base di Carlo Ginzburg, mostrare come il progetto di verità di Marco riesca a tenere insieme la catastrofe con la trasgressività del suo atteggiamento epistemologico, e a ripercorrere come sia a partire dalla combinazione di queste due particolari componenti (catastrofe e trasgressività) che è pensabile una via d’uscita dalla crisi. Mostro come questa via d’uscita sia stata in parte già descritta, in particolare da San Paolo che è stato uno dei patroni più importanti del Salento, e come abbia a che fare con la trasgressività del minore e la possibilità che il ‘minore’ si innesti in un nuovo linguaggio, in un nuovo modo di sapere.

Per entrare nello specifico, l’assunto di base di Carlo Ginzburg è che il potere ecclesiastico abbia sapientemente invertito il senso di una frase scritta da San Paolo per intimorire i fedeli e tenerli lontani dalla tentazione di varcare i limiti dell’intelletto umano. San Paolo aveva infatti scritto: “μη ὑψηλοφρόει, ἀλλά φοβοῦ («Ma non t’insuperbire, temi piuttosto...»)), ma nella Vulgata di san Gerolamo il passo corrispondente in latino diventa: «noli altum sapere, sed time». Per Ginzburg, lo slittamento lessicale è evidente: da un’esortazione a essere saggi e non insuperbirsi, la frase di San Paolo divenne un monito e un biasimo rivolto contro la curiosità intellettuale. Il senso che invece doveva avere, era un altro, sostiene Ginzburg come molti altri studiosi. Infatti, «nella Lettera ai Romani 11.20 San Paolo invitò i Romani che si erano convertiti al cristianesimo a non disprezzare gli ebrei. Il messaggio di Cristo (sottintendeva) è universale.» Perciò non bisogna inorgogliersi: perché oltre alle cose ‘alte’, bisogna riservare un’attenzione particolare a quelle ‘basse’ (o minori, diremmo noi), proprio come scrive San Paolo poche pagine più avanti: “Non abbiate l’animo alle cose alte,

¹⁵⁸ Michel Foucault, “Prefazione alla trasgressione” in *Scritti Letterari*, Feltrinelli, Milano, 2020

¹⁵⁹ Taussig M., *Mastery of the non-Mastery*, pp. 29-30

¹⁶⁰ Continua: «Il che significa però che questa vita non illustra solo una verità invisibile: essa coincide con la verità stessa, una verità che si presenta al tempo stesso in cui si rappresenta. Tale è, in ogni caso, la proposizione della fede cristiana: non si crede semplicemente a certe verità significate, tradotte o espresse da un profeta, si crede anche o si crede innanzitutto, e forse da ultimo esclusivamente, alla presentazione effettiva della verità in quanto vita o esistenza singolare.» in Nancy J. L., *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 10

lasciatevi attirare dalle umili» (Rom. 12.16)”

Anche Gaetano Lettieri spiega come sia San Paolo ad aprire all’ingresso dei pagani nella comunità eletta, precedentemente appannaggio della sola comunità giudaica. Qualcosa che andava a spezzare la concezione di Israele come ‘corpo puro’, separato teologicamente dai selvaggi, eletto da Dio, per entrare in un registro paolino nel quale pagani ed ebrei partecipano alla stessa rivelazione salvifica. La trasgressione concepita da Foucault e Bataille, similmente, «non è un promesso ritorno a una terra natia o il recupero di un suolo originario che ha prodotto e che risolverà naturalmente ogni opposizione», ma un lampo che tace, dopo aver dato un nome a ciò che è oscuro (non è forse questo ciò che ha fatto il selvatico, dando con una nuova varietà autoctona a Melcarne la salvezza dall’oblio commerciale, per poi tacere?):

«Paolo rovescia e toglie la nominazione elettiva al popolo di Israele e l’attribuisce alla comunità comune, contaminata, ebraico-pagana, nella quale i fuorilegge e coloro che hanno ereditato la legge si incontrano che non è la legge ciò che giustifica, non è l’ubbidienza ai comandamenti e alle norme di purità.

La crocifissione di Gesù è la crocefissione che appunto che dichiara la maledizione Gesù sulla croce e quindi di Gesù come fuorilegge. Il mistero dell’innalzamento del comune nel sacro, del fuorilegge nel cuore dell’amore e della rivelazione di Dio e dell’elezione di Dio è il rovesciamento di tutte le logiche di proprietà razziale, elettiva, religiosa, anche filosofica o concettuale.»¹⁶¹

“L’inversione solare della negazione” ha una grande risonanza con la concezione teologica paolina, per la quale, secondo Lettieri:

«Dio ha annullato le cose che sono (ta onta), cioè gli enti, ed ha eletto le cose che non sono (tame onta). Cioè il dio cristiano è una forza catastrofica di rovesciamento che ha rifiutato il nobile, ha rifiutato il forte, ha rifiutato l’intelligente, e con la saggezza della croce ha eletto l’ignobile, il debole, lo stolto, il nulla. Anzi! Che l’essere ciò che è indegno sia ciò che ha dignità.»

Scandalo per i Giudei, la maledizione illumina la sacralità (e la trasgressione) di Cristo. Lettieri vi intravede uno dei punti fondanti dell’interpretazione Nietzscheana, il cui nichilismo affiora proprio da queste lettere ai Romani, il cristianesimo deve e nasce dall’annullarsi, togliersi da sé, rifondarsi dal nulla:

«È una logica della catastrofe e del rovesciamento, dell’elezione del minore, del rapporto antitetico tra legge spirito, è la forzatura di tutti elementi tradizionali giudaici a partire dal mistero tragico della crocifissione e della resurrezione del fuorilegge, del maledetto dalla legge che al contrario si rivela come la figura messianica. Quindi come colui che dio ha voluto avvenuto eleggere.»

Ho letto questi testi e ascoltato queste conferenze tenendo sempre a mente l’ulivo crocifisso, pensandola come risonanza mimetica. Marco ha sentito l’ulivo come maledetto, condannato, messo fuorilegge e tradito. Rispetto alla catastrofe e a come Xylella è arrivata in Puglia, disse a me e Michele:

¹⁶¹ Da qui in avanti, le citazioni di Gaetano Lettieri sono trascritte dalla sua conferenza «Lettera ai romani» di Paolo di Tarso’ pubblicata online da *filosofiaimovimento* il 28 febbraio 2014. Il materiale da lui adoperato nella conferenza si ritrova in *Materia Mistica*, testo in pubblicazione per Mondadori.

«è stata portata, è stata messa. Lo dico perché io li conosco da sempre, prima andavo a caccia col cane... mi piacevano le passeggiate. Ma sin da piccolo, perché qua era così. E l'uliveti sono stati sottoposti a uno casino di torture atmosferiche. Si bruciavano e intanto dopo un anno tu li vedevi più rigogliosi. Non ce n'era uno che moriva. Tutti si riprendevano! Tutti. L'altra ipotesi, non la scarto, va bene, è l'immissione delle piante ornamentali. Nessuno controlla. Ma tu pensa all'aviaria, la giornalista che dimostrò che si trattava di una guerra commerciale è ancora sotto scorta [...]. Io conoscevo un'altra realtà, non quella di ora, che sono malati. Certo cose le noto, e le ho notate sempre.»

Il senso di questa digressione è tutto raccolto nel passaggio che segue, dove l'ulivo, il selvatico e gli innesti si fanno simbolo e linguaggio delle relazioni di potere tra padrone/verità e subalterno/fuorilegge. Continua Lettieri:

«Allora l'immagine riassuntiva è quella dell'ulivo. L'ulivo è l'albero delle elezioni e chiaramente vi sono delle risonanze di tipo cristologico. È cristo stesso, appunto l'olio, il crisma, che ungeva e quindi costituiva Cristo e Christi. Quest'albero dell'elezione è l'albero giudaico dal quale vengono tagliati i rami perché Dio ha avuto indurire Israele, e quindi ha eliminato in qualche modo temporaneamente dalla comunità escatologica di elezione gli ebrei che non vogliono credere in Gesù, per fare entrare le genti. È una logica tipicamente giudaica che può sembrare paradossale, molto dialettica, ma in qualche modo ecco questa logica catastrofica per consentire l'elezione delle genti Dio ha dovuto indurire ed escludere Israele, e quindi ha tagliato i rami delle elezioni, e ha *innestato* i rami dell'*oleastro*, che sono i rami che contro natura vengono inseriti all'interno dell'elezione storica naturale che è l'elezione di Israele. Ma è da questo punto di vista Paolo lancia un monito di straordinaria rilevanza storica, come dire sempre di tragica attualità: non può inorgogliersi il ramo innestato sull'oleastro contro natura; cioè non può inorgogliersi il pagano di essere stato introiettato all'interno del mistero della redenzione, perché dio può tagliare nuovamente il ramo innestato contro natura e reinnestare il ramo naturale sul suo albero.»

I molti elementi che vanno rimessi in ordine configurano uno scenario in cui si devono interrogare le possibilità per nuovi linguaggi nello sfaldamento globale: perché catastrofe e trasgressione non sembrano potersi scollegare? Perché il minore *sa* qualcosa di importanza vitale, che gli 'eletti' non conoscono? Ciò che qui si vuole affrontare, oltre il linguaggio mitico-biblico, ed è ultimo scopo di questa tesi, è la questione di un linguaggio possibile per il rapporto tra umano e natura, in una situazione, quella del *global meltdown* o Antropocene, nel quale il dominio non dell'umano sulla natura, ma del rapporto tra umano e natura è messo in crisi dal connubio inscindibile tra catastrofe e trasgressione. Nelle parole di Marco, il suo modo di conoscere -con il corpo- è trasgressione, e si fonda dal nulla, dallo scartato, dal messo da parte, collocando altresì nel mezzo della catastrofe, nel tentativo di salvare gli ulivi, una forma di vita ormai quasi del tutto soggiogata e condannata dal modo di produzione capitalistico:

«Vedi io ne ho fatte tante di prove... alcune pericolose. Perché poi ti avvicini alle cose, e non vuoi più conoscere se non in quel modo. E gli innesti sono solo una parte di queste, ma è un modo, in cui tu non puoi mettere fretta... alcune riescono al primo colpo, altre no... ma individuato l'obiettivo le traiettorie verranno...»

La figura abbondante che irrompe sulla scena, simbolo della trasgressione e della catastrofe, sono proprio gli oleastri. La trasgressione batalliana è lo scandalo e la catastrofe dei giudei: gli oleastri

selvatici e la pulsione di inselvaticamento che i polloni incarnano, nascendo alla base dell'albero dell'elezione, l'ulivo, fino ad oggi mondati e scartati per addomesticare l'olivo e impedirgli il ritorno alla sua forma selvatica e arbustiva, - *eccesso di energia solare!* - sono proprio ciò su cui si innesta la nuova elezione del minore. La catastrofe in Salento è l'inversione solare della negazione satanica, perché il selvatico, screditato, marginalizzato, perseguitato, è ora l'unica risorsa di salvezza per Giovanni Melcarne. Il modo di conoscere è quello dell'utilizzo del corpo con la natura, e non è indirizzato a conoscere *la natura*, ma forse a qualcosa che si avvicina all'idea di Henri Lefebvre di *sapere come occupare il tempo*¹⁶². Questa epistemologia 'alternativa', tattile, rappresenta la deviazione da una conoscenza dogmatica, legata al potere istituzionale e scientifico che si impone, con diserbii, capitozzature, e prese in giro nella gestione della catastrofe. La trasgressione del selvatico, la resurrezione dei polloni e le prove degli innesti, che si rivelano essere messianici sono la rivelazione di un percorso imprevisto, al di fuori della concezione moderna che esclude le forme di vita non addomesticate, mortificate da un sistema di leggi e norme che elegge e glorifica solo ciò che può controllare: l'ulivo allevato e la sua forma produttiva. La tracotanza dei polloni e la selvaticità degli oleastri, - l'epigrafe a La Parte Maledetta di Bataille è una citazione da Blake: 'L'esuberanza è bellezza' con la quale potremmo ricordare anche quanto raccontato sopra da Cosimo Terlizzi in relazione a *bellezza e sopravvivenza*- che hanno rappresentato finora il minore, sono ora l'unica fonte di salvezza per chi intende mantenere e proseguire la cultura olivicola del Salento. Il monito finale di San Paolo è altrettanto significativo e riprende quella che Ginzburg ritiene essere la corretta interpretazione di «noli altum sapere, sed time»: «che non si inorgoglisca l'innesto». Forse che la nuova salvezza non deve riprodurre le stesse norme e gli stessi errori del passato? Potrebbe questo monito applicarsi al brevetto ottenuto da Melcarne sulla nuova cultivar salentina, nata dal selvatico e su di essa innestata?

Significherebbe partire da questo, parlare e provare un nuovo linguaggio, nel quale catastrofe e trasgressione, coadiuvate dal sacrificio e dal selvatico, funzionino come la prosa mimetica di Benjamin, capace di «metamorfizzarsi in una cosa per poter rompere l'incantesimo catastrofico delle cose»?

Il corpo di Marco e il Cristo-ulivo, non meno della radicale antropomorfizzazione degli ulivi che ha avuto luogo in Salento in questi anni, quanto il processo complementare del divenire-olivo degli umani, la cui discussione rimandiamo ai capitoli successivi, accentuati ed enfatizzati proprio dalla malattia dei corpi e dal controllo che le norme fito-sanitarie hanno provato ad imporre, testimoniano di un linguaggio tra umano e natura non ancora interrotto, ma certamente messo a dura prova, che cerca di fare i conti con la catastrofe e lo fa recuperando il catastrofico rovesciamento del meccanismo elettivo: è il minore che può salvarci, ciò che è stato marginalizzato e ignorato. Il selvatico così come i saperi contadini, sono *forme di vita* il cui inconscio è apparentemente schiacciato da un linguaggio politico che è definito dal paradosso di Giovanni Melcarne che si appropria del lavoro del selvatico, o dell'Expo di Milano che nella percezione di Marco fa *tendenza* e ci prende anche in giro. Nelle

¹⁶² «Ignorance? Intentional misunderstanding? Here again the one does not preclude the other. But how do you want the men of representation to represent to themselves the leap from presence to representation? They accomplish it, but only a few lucid people (who suffer because of it) know what it is necessary to know: how to occupy time – by displacing the vital interest.» Lefebvre H., (2004), *Rythmanalysis. Space, Time and Everyday Life.*, London and New York: Continuum, p. 48

parole di Cosimo Terlizzi, questo può essere affrontato solo con una capacità di mimetizzarsi e camuffarsi mentre il mondo re-incantato è minacciato di essere risucchiato dal buco nero della politica:

«Un tempo nella macchia mediterranea, c'era questo arbusto che era un olivastro, che produceva delle piccole bacche. Hanno capito che si potevano utilizzare e hanno tolto piano piano tutti gli arbusti intorno, lasciando solo quell'olivastro. Che poi magari cambiava, si trasformava, evolveva. Questa cosa del cercare l'albero nella macchia c'è stata dalla preistoria. Il fatto che Melcarne sia a capo di questo esercito di distruttori, che propone questo, dobbiamo prenderne qualcosa di positivo. Non sei tu che fai la differenza. Non sono neanche io.

È un loro utilizzo del linguaggio che fa comodo ai consumatori. Se tu dici a questo contadino, come gliel'ho detto io, guarda non togliere il lentisco, perché ti salva gli ulivi. Sì, perché ospita due insetti che mangiano la mosca dell'ulivo e la tignola. 'Ah non lo sapevo'. Quindi il tempo mi aiuterà, questa cosa se diventa brevettata dalla Coldiretti... ben venga. Hanno fatto sempre cazzate, ma se la nostra lotta *subdola* che abbiamo fatto in questi anni è servita a far passare questo concetto in maniera così che sia passata, va bene. La questione che riguarda i coltivatori è un'altra cosa, che non riguarda il nostro militare, a loro non frega niente di fare militanza ambientale, quindi se c'è un ordine dall'alto, che dice devi tenere il lentisco perché fa bene, è meglio così che altro, la situazione è talmente disastrosa...»

Alle domande di Nietzsche: «Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto?»¹⁶³, Taussig risponde aprendo a una possibilità: «E cosa è questo spazio? Non è la padronanza della non-patronanza o una sua approssimazione?»:

«Ma più di tutto qui mi piace Simone Weil e il suo breve testo *L'Iliade o il Poema della Forza*, dove scrive 'Possiamo amare ed essere giusti solo se conosciamo l'imperio della forza e siamo capaci di non rispettarlo.'»

Mi piace perché penso che pensare come non rispettare la forza sia estremamente difficile. Mi piace perché prendere le misure alla forza suggerisce non solo un'intimità con ciò che dobbiamo confondere, ma un delicato suo specchio che lo trasformi in qualcosa di molto diverso.»¹⁶⁴

Sull'importanza del camouflage e della facoltà mimetica per anche solo poter sperare di costruire un linguaggio per lo sfaldamento climatico, speriamo di averne posto le basi nelle pagine precedenti. Della biodiversità, che nell'epoca dello sfaldamento climatico è fatta di queste cose minori e messe al margine dai paradigmi produttivisti dell'agroindustria, si sfocano i confini concettuali e materiali, per lasciarla comprendere come il fenomeno inappropriabile che mette insieme il selvatico e l'imprevedibile, i modi di conoscenza del corpo e della natura, i linguaggi esuberanti anche nella subalternità, che stringono forme di vita e significati culturali al di fuori del controllo. Questo linguaggio è, per Michael Taussig, la padronanza della non-patronanza:

L'ultima notte che visse
era una notte comune

¹⁶³ Friedrich Nietzsche, "La gaia scienza e Idilli di Messina", Adelphi, Milano

¹⁶⁴ Taussig M., *Mastery of the non-Mastery*, p. 33

tranne il morire – che a noi
rese diversa la natura
Notavamo le minime cose –
cose trascurate fino allora
da questa grande luce nella mente
(Emily Dickinson)

CAPITOLO 3

I GRANI ANTICHI SICILIANI: CO-EVOLUZIONE E PERCEZIONE DELLA STORIA

1) Il diavolo di Aidone: i grani antichi come risorsa genetica

«La natura sai perché è così? Perché la natura a livello umano ha una fascia molto ristretta, una nicchia molto ristretta che la rispetta e la condivide con la natura stessa. Perché quando si parla di natura il 90% è solo perché deve circuire qualche discorso diverso. E ci sono state le dimostrazioni di tutti i tipi. Eh, molti hanno parlato di natura per fare i soldi. Poi se ne fottono se siccano le ulie, se buttano veleni e tutto.»

«È meglio per me che non mi fai sapere niente» mi ha detto Marco della via di Volito quando gli avevo annunciato che avrei fatto un ciclo di interviste con Giovanni Melcarne. «Quello è un diavolo», ha detto. Non era la prima volta che mi parlavano di un imprenditore agricolo chiamandolo ‘un diavolo’. Per questo mi ha fatto specie quando ho sentito dire lo stesso, in Sicilia, di Giuseppe Li Rosi, presidente di Simenza, da parte di un proprietario di un pastificio nonché agricoltore di grani antichi. Il mastro pastaio mi parlava di una “gerarchia dei valori” (Herzfeld 2004), e di come ritenesse che ci fosse un grado di ‘purezza’ dell’atteggiamento di chi si avvicina al mondo delle genetiche antiche dei grani, persino di ‘sincerità’ nelle intenzioni che portano chi fa impresa agricola a intraprenderne la coltivazione o il commercio.

‘Diavolo’ mi sembra sia stato un appellativo che in entrambi i casi, sia in Salento che in Sicilia, sia stato assegnato per un motivo ben preciso, cioè la spregiudicatezza nell’agire simbolico ed economico nei confronti della natura. Sia nei confronti di Giovanni Melcarne che di Giuseppe Li Rosi, cioè, una parte della società rurale denunciava i tentativi di sfruttare un’immagine, quella della natura e dell’eredità contadina, per servirsi di una potenza comunicativa peculiare, ai fini di un marketing efficace e inevitabile.

Quale è questa potenza comunicativa che pertiene la natura e gli antichi contadini? C’è un’aderenza tra l’idea di naturalezza e genuinità e l’agricoltura scomparsa propria della miseria contadina? La storia e la narrazione intorno ai grani antichi lasciano supporre di sì, per diversi motivi. Il discorso sui grani antichi è vasto e ha costituito una parte piuttosto significativa del campo di ricerca. In questo paragrafo mi limito a ragionare su quegli aspetti che all’interno del registro della biodiversità tentano di trasformare le *forme di vita in risorse genetiche*. Questo dovrebbe portare ad esplicitare un concetto più preciso di *inconscio agricolo* e a un tentativo di collocazione del ruolo dell’economia capitalista e del rapporto di dominio tra umano e natura nella formazione dei legami coevolutivi tra le specie. Come nei paragrafi precedenti, c’è da chiedersi quali linguaggi siano in grado di mettere in campo le cose minori, i legami marginali e marginalizzati, e le possibilità di una contro-egemonia dinanzi al rischio dell’appropriazione dell’immagine e della storia di una condizione, quella contadina, che non

ha mai avuto niente da spartire con quella del padrone¹⁶⁵.

In Sicilia, il polso della comunicazione, del mercato e delle politiche intorno ai grani antichi è proprio dell'associazione Simenza, una realtà che esiste dal 2016, con lo scopo di recuperare e valorizzare le varietà antiche¹⁶⁶ di frumento e cereali della Sicilia. È un'associazione che nasce con uno scopo culturale, oltre che commerciale, sottolineato dal lavoro di ricerca e condivisione dei saperi intorno a varietà frumenticola le cui tecniche coltivazione non sempre sono conosciute o intuitive (Bucolo 2018). L'immagine che Simenza offre di sé stessa è quella di un «sogno degli antenati steso in un linguaggio ormai scomparso e tutto da richiamare in vita insieme alle tecniche e alla genetica della Ruralità che ha l'onore di essere la più antica Civiltà del Pianeta, ancor oggi esistente»¹⁶⁷. Ed è su questa traccia genealogica che si è aperta la conversazione con Giuseppe Li Rosi, nel suo podere nei pressi di Raddusa e Aidone, località mitica, in mezzo a distese di campi arati e non seminati, perché le piogge dell'autunno del 2021 hanno fundamentalmente reso impossibile l'ingresso delle macchine nei campi.¹⁶⁸

«Il frumento è la chiave o il codice che ha attivato la nostra civiltà. Economia, cultura, religione, sviluppo dell'urbe, civilizzazione: in Sicilia il frumento è arrivato dopo 4500 anni dopo che nacque in Mesopotamia. Arriva qui attraverso il Maghreb, e qui si sviluppa la cerealicoltura, o meglio, la coltivazione del grano. Subito dopo arrivarono gli allevamenti e la capacità di trasformazione del latte, dei formaggi, dei frumenti in farina e pane, cominciano a nascere tutte queste cose. Hanno tentato di uccidere questo codice, di trasformarlo, smanettando questo codice per così dire *ad muzzum*, con la nanizzazione dei frumenti per renderlo più produttivo, sono stati molto aggressivi nell'agire contro la natura, però hanno avuto il loro risultato che è durato fino ad oggi.»

Le 'genetiche della ruralità' sono il fulcro del lavoro svolto dai soci di Simenza, della loro immagine e della narrazione storica e anche politica che insieme mettono in campo. Queste genetiche hanno un senso storico che le lega esclusivamente alla civiltà contadina, 'la più antica del pianeta', perché c'è stato un momento, nella storia dell'agricoltura e quindi della società rurale nel meridione italiano ed anche nel mondo, in cui uno stravolgimento genetico ha cambiato tutto: agricoltura, società, e dal punto di vista di alcuni, civiltà.

«Dal dopoguerra a oggi i grani antichi non sono stati commercializzati, o meglio, dal 1974 in poi. È successa la nanizzazione del frumento. Il frumento in natura è una pianta abbastanza alta, che va da un metro e dieci ai due metri e venti. Tutti i campi di grano oggi non superano i 90 cm di altezza, tutti coloro che sono il frutto di un miglioramento genetico, fatto su due varietà, il Cappelli, che è un

¹⁶⁵ Si potrebbe, in realtà, riprendere il discorso di Michael Taussig intorno alla possibilità di un linguaggio della padronanza della non-patronanza proprio a partire dalla dialettica servo-padrone e all'inversione/camuffamento dei ruoli. Si veda: Taussig M., *L'arte del non-dominio*, cit., pp. 45-48.

¹⁶⁶ Onde evitare di dare una definizione troppo semplicistica di antico, lasciamo che il concetto venga chiarito man mano che l'argomentazione prosegue. Basti pensare che alcuni *seed savers* come il 'biopatriarca' Angelo Passalacqua, collaboratore di Biodiverso, progetto dell'Università di Bari, sostiene che «Antico non vuol dire nulla». Ovviamente Angelo lavoro solo con sementi che nel gergo comune sono considerate 'antiche', ossia, appunto semplificando: "semente la cui genetica è il frutto in divenire di un legame con il territorio e l'agricoltore, e non il frutto di ibridazioni svolte da ditte sementiere specializzate". Ad ogni modo, questa non è la definizione più semplice, che invece potrebbe essere: "semente il cui corredo genetico non è stato significativamente intaccato dalla scoperta e implementazioni delle nuove tecnologie sopraggiunte con la cosiddetta rivoluzione verde".

¹⁶⁷ Simenza: <https://fondazione-est-ovest.it/simenza/> consultato il 12 febbraio 2023

¹⁶⁸ Per converso, la terra dei campi si riversava nelle strade, rendendo difficile se non impossibile raggiungere le aziende.

frumento che ha un codice alfanumerico. Bombardano il Cappelli con una torre ai raggi gamma del cobalto, piazzata al centro di un terreno. A spirale hanno seminato parcelle di grano duro Cappelli, in maniera tale che questo cannone che irraggiava queste piantine, ogni piantina avesse una dose diversa di raggi gamma. Un cannone ai raggi gamma del cobalto, sono delle radiazioni che hanno una frequenza capace di spezzare il DNA di qualsiasi cosa incontrano. Quindi quando si spezza il DNA costui si ricongiunge, ma non più nella stessa maniera, o nella stessa posizione. Magari se prima erano Giovanni e Filadelfo agganciati ora si trovano Filadelfo e Melchiorre. E quindi avviene una mutazione nella pianta. E loro quindi spararono nel mucchio, e poi tu grazie al fatto che hai tante piantine, ogni piantina ha una tesi diversa dall'altra, e quindi puoi portare avanti una pianta che ti è piaciuta.

Questo fu fatto a Villa Casaccia di Roma. Nasce il Creso. Bombardarono il Cappelli e lo incrociarono con altri frumenti provenienti dal Messico, e questo però ha portato alla necessità di usare il diserbo per difendere queste piante dalle malerbe, e li nanizzarono, perché non gli dava fastidio solo l'altezza: concimando la pianta di grano antico con nitrato d'ammonio, rischi di farlo alzare troppo e allettarsi durante le nottate di vento e pioggia.»

Gli esperimenti di nanizzazione del frumento che nel 1974 diedero il via alla modernizzazione della coltura del grano: attraverso i bombardamenti ai raggi gamma su una coltivazione di grano Senatore Cappelli disposta attorno a una torre, i ricercatori del Centro della Casaccia (CNEN) riuscirono a far esprimere alle spighe di grano una grandissima disparità di caratteri genetici. Selezionando le spighe con le caratteristiche più interessanti per la ricerca, nacque la varietà Creso: alta non più di 80 centimetri e con una produttività tre volte quella dei grani all'epoca disponibili¹⁶⁹. Se da un lato la ricerca genetica attraverso i raggi gamma otteneva nel Creso una soluzione al problema dell'allettamento, cioè il grave danno che il vento forte induce ai grani alti fino a due metri, e un aumento sostanziale della quantità di produzione, dall'altro lato lo sviluppo delle tecniche di diserbo e concimazione con Nitrato di Ammonio completavano il quadro per una riduzione dei rischi senza precedenti delle colture frumenticole, contribuendo quindi anch'essi alla massima produttività fino a quel momento raggiunta (Ceccarelli 2016).

«Tu considera che negli anni '70 la tradizione agricola ha ricevuto una batosta bestiale. Perché la nanizzazione e l'introduzione della concimazione chimica di sintesi, diserbati insetticidi quindi non si entra più nel campo a piedi nudi per rispettare anche, per evitare di lasciare delle orme piatte che danno anche fastidio le orme piatte sul terreno. Dico la delicatezza di un aborigeno, che conosce bene, bene, bene e che ha un forte senso della natura perché lui è tra i più vicini alla natura e ai primordi, alla primitività, all'essere umano, tanto che oggi dobbiamo pure vaccinare controforza.

E quindi, si entra nel campo con delle armi, che sono deleterie per la natura. Sono insetticidi, lavorazioni profonde con l'aratro, dissodamenti pesanti e così via, F2, F3, OGM, quello che è successo, glifosate, nel '70 il contadino comincia a essere trasformato, cominciano a lavargli il cervello e la cassa della tradizione con la soda caustica, proprio a eliminare qualsiasi traccia di tradizione tramandata di generazione in generazione. Per applicare nuovi sistemi produttivi, perché dovevamo sfamare il pianeta. La paura che non avremmo potuto sfamare i 12 miliardi di persone. Ora c'è l'altra paura, 50 miliardi nel 2030.»

¹⁶⁹ Queste informazioni e dati storici sono stati direttamente forniti da Giuseppe Li Rosi durante l'intervista, nonché raccontati in modo più o meno simili dagli altri interlocutori riguardo la storia della frumenticoltura. Tuttavia, essendo doveroso confrontare questa narrazione con quella scientificamente accreditata, ho fatto riferimento a Venora G. e Blangiforti S., *I grani antichi siciliani. Manuale tecnico per il riconoscimento delle varietà locali dei frumenti siciliani*, Ragusa: Le fate, 2016

Tutto cambiava: il perfezionamento dei macchinari mietitrebbia su ruote, la scomparsa del lavoro delle spigolatrici e dei mietitori, segnavano la fine della presenza antropica negli immensi campi di grano. Un certo modello di società, quella basata su un proprietario terriero e una gran quantità di lavoratori pagati a giornata o a cottimo, andò a scomparire, e con essa, per molti versi, sparì anche la miseria più nera. Alcuni terreni, troppo scomodi per le macchine, vennero abbandonati; altri, liberati meccanicamente dalle pietre e coltivati grazie alla potenza dei trattori. I contratti di mezzadria in Sicilia, come anche in Salento¹⁷⁰, andarono rarefacendosi fino alla completa scomparsa, in pochi anni, della figura del mezzadro: la struttura socio-economica della società, si trasformava grazie alla nuova genetica del grano (Oddo 2021).

«Invece una pianta più bassa può essere pompata, produrre di più, avere più proteine, perché essendo bassa non si alza tanto, e questo ha portato a un aumento delle produzioni, l'agricoltore ha subito abbandonato le varietà antiche e si è messo a produrre di più, però è uscito fuori dalla sua area, dalla sua *storia*, che era quella di coltivare secondo ciò che ti era stato tramandato di generazione in generazione, perché la storia tua con la terra, deve avere radici molto profonde, sennò. Poi arrivi a un certo punto e non la capisci più, succedono cose e non le riesci a comprendere.»

L'introduzione del Creso nella granicoltura non fu certo il solo fattore a completare la trasformazione della società rurale già iniziata con la riforma agraria tra il '50 e il '60. Quel cambiamento era ormai evidente, come testimonia il noto articolo sul Corriere della Sera di Pier Paolo Pasolini, 'La scomparsa delle lucciole', e similmente non è un caso che la trilogia dello storico Pippo Oddo 'Il miraggio della Terra', si chiuda proprio arrivando alle cronache dei movimenti contadini del 1969. Tuttavia, il Creso fu uno dei primi elementi a manifestare quanto radicalmente il rapporto socio-botanico degli agricoltori con la riproduzione della semente fosse in corso di cambiamento.

Del 1971, di pochi anni dunque precedente alla realizzazione del Creso, è l'emanazione della legge n.1096/71 'Disciplina dell'attività sementiera'¹⁷¹, sull'organizzazione della riproduzione delle sementi: con le nuove norme, si assistette all'ingresso dei grani 'cartellinati'. A livello socio-botanico questo significava che la riproduzione di una semente ai fini della commercializzazione fosse consentita solo ad aziende autorizzate dal Ministero. Bisognava, cioè, richiedere e ottenere delle autorizzazioni per poter riprodurre e vendere sementi. L'importanza per qualsiasi agricoltore di lavorare con sementi cartellate sarebbe col passare degli anni cresciuta a dismisura, fino ad arrivare alla Politica Agricola Comune, nella quale i contributi europei per l'agricoltura sarebbero stati erogati solo a quelle aziende che lavorassero con sementi cartellate (Bacarella 2022). Avendo reso fondamentalmente illecito e financo illegale procurarsi in modo diverso le sementi, si fece, attraverso varie strategie, in modo che le aziende agricole fossero sempre più legate alle ditte sementiere. Oltre all'attrattività dei contributi economici della PAC, le sementi cartellate sarebbero a poco a poco diventate poi fondamentali per poter accedere alla grande distribuzione e al mercato sui generis, e infine alle denominazioni protette. Il principio cardine della legge 1096/71, è stato di fondo,

¹⁷⁰ Non in tutti i territori italiani le dinamiche storiche intorno alla mezzadria e alla trasformazione del tessuto agricolo hanno avuto il decorso che qui descrivo in modo anche piuttosto semplificato, o comunque non nello stesso periodo storico, e anche in Salento e Sicilia alcune aree hanno conosciuto processi leggermente differenti, o quanto descritto è avvenuto in momenti cronologicamente diversi tra loro.

¹⁷¹ Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana, 22 dicembre 1971, Legge 25 novembre 1971, n. 1096, *Disciplina dell'attività sementiera*

l'omogeneità e la stabilità delle sementi, cioè che i caratteri di determinati prodotti fossero riconoscibili, identificabili e riproducibili al fine di garantire la linearità della filiera, la provenienza e fondamentalmente la conformità del prodotto a ciò che il Ministero aveva precedentemente approvato.

La conformità di una varietà di grano a un canone prestabilito e la possibilità di denominarla a norma di legge è ciò che più strettamente riguarda Simenza. I grani antichi, così come le popolazioni evolutive, sono stati esclusi dai contributi AGEA, ossia il sostegno diretto al reddito dell'agricoltore introdotto dalla Pac, sino al 2013. L'obiettivo di Simenza quindi è stato sin dalla sua fondazione duplice: da un lato ottenere l'ammissione dei grani antichi entro la lista delle sementi per le quali è previsto il contributo statale ed europeo; dall'altro costruire una denominazione affidabile, riconoscibile e riconosciuta sì dal Ministero – per ottenere i contributi- ma anche dai consumatori, compresi commercianti e artigiani panificatori e pastai. Per entrambi questi obiettivi, era necessario rispettare una certa omogeneità nella riproduzione della semente antica.

Un discreto punto di partenza è stato il lavoro svolto da più di settant'anni dalla Stazione di Granicoltura Sperimentale di Caltagirone, un ente di ricerca statale con una storia amministrativa piuttosto travagliata. Basti sapere che l'avventura di Simenza comincia con la nomina di Giuseppe Li Rosi a Commissario speciale, nel momento in cui la Stazione di Granicoltura versava in acque torbide. Li Rosi ebbe l'intuizione di aprire la Stazione all'esplorazione delle possibilità delle sementi antiche nel crescente mercato delle particolarità eno-gastronomiche e all'interno delle politiche di tutela ed espansione della biodiversità proposte dall'Unione Europea o dal Ministero. Da uno stralcio dell'intervista:

«Tu considera che fino al 2013 non era legale poter seminare questi semi. Perché non avevano certificazione. Potevi seminarli però perdevi i contributi AGEA. Quando io poi divenni nel 2013-2014 commissario straordinario alla stazione di granicoltura, fui lì per due anni.

Era commissariata [...]. La Stazione è una stazione consortile, mista e privata, dove c'erano delle banche c'era Unicredit o Banco di Sicilia, sette province, la Regione, e questa [la Stazione] fu istituita nel 1927 per decreto regio, da Mussolini, per la battaglia del grano, quindi per incrementare la produzione del frumento in Sicilia, e lei riuscì a sopravvivere dopo la caduta di Mussolini, e conservò 52 grani antichi siciliani, 4 teneri. C'era De Cillis che ha fatto un volume, i grani siciliani.»

«Quando arrivai io là, avevo il sentore che i grani antichi potevano essere motivo di sviluppo. Si parlava già di cappelli, avevo già seminato il Cappelli, avevo già seminato alcune varietà, avevo Timilia, però questo fatto che li dovevo seminare di nascosto, dissi ma che minchia è? Un mercato ci deve essere. Quindi che feci insieme a Nello Blangiforti, ci mettemmo a studiare la cosa, ci informammo presso un'altra regione, l'Emilia-Romagna, che avevano fatto qualcosa per un frumento solo, però a me interessa la struttura, e si trattava di creare una commissione tecnico-scientifica alla regione che facesse la scheda UPPO, che l'agricoltore è tenuto a compilarla, è la scheda morfologica, scheda descrittiva, pure la documentazione storica di almeno 50 anni. Questa si può consistere di tracce o nelle mercuriali delle camere di commercio, o in letteratura, in poesia, articoli di giornale qualsiasi cosa fonti storiche dove veniva citata la varietà, qualsiasi cosa essa sia, abbiamo utilizzato anche il viaggio in Sicilia di Goethe per la Timilia che lui la vide.

E poi lui la cita, la chiama Tumenia, e quindi capimmo che ci voleva una commissione tecnico scientifica composta da esperti cerealicoli e noi attingemmo all'Università di Catania e di Palermo, rappresentanti del consorzio Ballatore, poi c'era il CREA, che era in quel periodo istituto sperimentale,

poi il CREA di Acireale. [...] E da quel momento in poi era possibile tramite questa commissione inviare la richiesta al ministero, che entro 90 giorni era tenuta a rispondere sì o no. Oppure dire correggete, questo correggete quest'altro.»

La Stazione, al cui interno nei tempi recenti spicca la figura del dott. Nello Blangiforti, detiene 52 varietà di grano antico siciliano: è l'eredità delle ricerche sul grano volute dal regime fascista, legata alla figura di Emanuele de Cillis, collega del Nazareno Strampelli che realizzò nel 1915 il Senatore Cappelli, e del figlio Ugo de Cillis, tra i primi direttori della Stazione. In particolare, il lavoro di Emanuele, *'I grani d'Italia'*, rappresentava uno sforzo per il miglioramento della produttività del grano in Italia ai fini dell'ottenimento dell'autarchia voluta dal regime fascista.

Questo catalogo, dunque, rappresenta la base delle *risorse genetiche* dalle quali è partito Giuseppe Li Rosi per riportare in auge la coltura e la commercializzazione delle varietà antiche di grano, che, come si è forse intuito da quanto descritto finora, altro non sono che varietà di grani antecedenti agli anni '70, dopo i quali le tecniche di miglioramento genetico crearono varietà di frumento che combinate con erbicidi e concimi chimici erano in grado di aumentare a dismisura la resa delle colture. Il lavoro della Stazione di Granicoltura Sperimentale rispetto alle varietà antiche di grano corrispondeva allo scopo di mantenerle sostanzialmente in purezza, riproducendole in campo regolarmente.

«Il compito della Stazione quale dovrebbe essere, la Stazione non nasce per conservare il seme, difatti, quando ci arrivai io avevano 50 varietà e ne seminavano 25 un anno e 25 l'anno seguente. Quando arrivai io dissi quest'anno si seminano tutte, perché lo spazio non è che manca, abbiamo 30 ettari, figuriamoci. Anche perché sapevo che sarebbe aumentata la richiesta, perché la stavo spronando io, avevo già una società che lavorava sulla Timilia. Ma quello che ha la Stazione o che abbiamo noi oggi è il frutto prodotto dai nostri avi, che loro per arrivare a questa miriade di varietà oggi presenti... non so quanto tempo ci hanno messo. Fino al 1900 noi avevamo 250 varietà in Sicilia. Poi ne rimasero 50. Quindi c'è un'erosione genetica bestiale. Dovuta all'abbandono. Spunta il Creso, più produttivo, quindi tutti quanti Creso, poi Simeto, quindi tutti quanti Simeto. E poi queste varietà rimangono tutte quante un po' nelle montagne, perché siccome sono grandi produttrici di paglia, per gli allevamenti, a loro interessava più la paglia che il frumento prodotto, quindi questi come sono arrivati a darci tutte queste varietà? Facendo opera di selezione, osservazione, scelta della *spiga più desiderabile*, perché non erano tutte standard perché anche la Timilia pure essa ha la tendenza a diventare una popolazione perché ha le sue varianti. Un campo di grano moderno varianti non ne ha, ogni spiga è clone dell'altra. Punto. Una varietà antica invece ha le sue varianti. Trovi una spiga col pelo, trovi una spiga un po' più scura, chicco un po' più rosso o il chicco un po' più vitreo, quindi ha questa variabilità.»

«Loro osservando questa variabilità magari sceglievano una spiga, chiamata tecnicamente la più desiderabile, e la portavano avanti e creavano un'altra varietà. Ma le varietà si creavano anche come... oggi se noi ci spostiamo e ci trasferiamo da una nazione all'altra, portarci dei semi è l'ultimo pensiero, mentre invece prima quando ti spostavi o quando ti sposavi, se eri una donna, il padre ti consegnava tutti i semi a disposizione, perché quello era cibo. Erano possibilità di estrarre cibo dal pianeta e quindi ti venivano consegnati. E quindi se tu vivevi in montagna e ti trasferivi in natura [in campagna] o viceversa, portavi con te quei semi e lì avvenivano le mutagenesi, gli adattamenti ai nuovi climi. E quindi si creava un'altra varietà, che magari si perdeva il nome originario e prendeva il nome della contrada, della caratteristica o della capacità produttiva che so il Vinciattutti, era assegnato anche a più varietà, non sempre era distintivo. O il Settecentanni, vuol dire antico, come il Perciosacchi, che

diviene Khorasan. Quindi su una base genetica naturale di partenza, l'uomo ha creato altre varietà.

Quando tutta questa storia di creazione di varietà arriva alla Stazione, se la Stazione non ci lavora sopra, e le mantiene come se fossero pezzi da museo, sta commettendo un errore. Perché la stazione ha la possibilità di avere a disposizione un patrimonio genetico, tanti elementi, con i quali può pensare di creare altre varietà, quindi quello che ha fatto il contadino senza il camice bianco ma con la sua esperienza, dovrebbe continuarlo la Stazione. Ma la Stazione non l'ha capito, forse oggi l'ha capito dopo che me ne sono andato io.»

Ecco che le 'genetiche della ruralità' si rivelano essere invece in buona parte le 'genetiche della ricerca': la ruralità delle genetiche provenienti dalla Stazione rappresenta più una retorica che un valore effettivo, nella misura in cui queste non provengono per l'appunto da un contesto rurale, 'le montagne', a cui fa riferimento Li Rosi, se non tornando indietro al momento della loro raccolta nel 1927, ma bensì da uno di ricerca. La loro 'conservazione', cioè, ha da tempo sottratto a questi grani un senso socioeconomico, mantenendone solo uno bio-ingegneristico e scientifico. Si può quindi far riferimento, rispetto a queste genetiche, solo a una ruralità passata, che Simenza sta tentando di recuperare, in forme moderne, in questi anni. Il senso di questa critica assume maggiore chiarezza se si tiene conto di qualcosa a cui anche Li Rosi sembra far cenno, cioè che nelle campagne e nelle montagne alcune di queste varietà, ed altre non registrate alla Stazione di Caltagirone, hanno in un modo o in un altro continuato a mantenere un senso, venendo coltivate senza interruzione dai tempi di 'quella' ruralità.

Infatti, tutte le varietà tutelate e protette da Simenza sono presenti a Caltagirone, ma non tutte le popolazioni coltivate dagli agricoltori di Simenza provengono da lì. Per fare chiarezza: la varietà è ciò che denomina la popolazione di grano: ad esempio Timilia. Ma la popolazione di Timilia coltivata a Camporeale dalla Cooperativa Valdibella non è quella coltivata a Caltagirone. Massimiliano Solano, presidente di Valdibella già citato nei paragrafi precedenti, racconta di aver trovato la Timilia nel 2004 da un agricoltore nel proprio areale, e di averla seminata e riprodotta a rischio di commettere qualcosa di illecito¹⁷². Alcune popolazioni sono effettivamente espressione di una ruralità mai interrotta, forse anche da secoli, cioè di genetiche riprodotte ai fini di produzione alimentare da famiglie di agricoltori. Tuttavia, solo alcune di queste sono risultate particolarmente interessanti e sono quindi entrate nelle "grazie" di Simenza e nei registri della varietà antiche di grano siciliano. Con la legge 149 del 2009¹⁷³ sull'erosione genetica e la biodiversità, venivano infatti applicate delle deroghe alla legge del 1971 n.1096 sull'organizzazione dell'attività sementiera. Il decreto-legge istituiva i registri delle 'varietà da conservazione', e dei 'responsabili della conservazione in purezza', figura alla quale per praticità ci si riferisce come 'coltivatore custode'¹⁷⁴. Grazie al lavoro svolto da Simenza, a poco a poco alcune varietà antiche di grano, sempre più riconosciute e riconoscibili, hanno

¹⁷² Al termine di una delle interviste con Giuseppe Li Rosi, vengo anche a sapere che una parte della semente al momento nelle 'mani' di Valdibella proviene anche da un acquisto fatto dalla Cooperativa proprio alla ditta sementiera di Giuseppe Li Rosi. Quindi, la popolazione di Timilia delle zone di Camporeale è stata poi mescolata a quelle di Li Rosi, la cui origine è invece nella Stazione di Granicoltura di Caltagirone.

¹⁷³ Gazzetta ufficiale della Repubblica Italiana, 31 ottobre 2009, Decreto Legislativo 29 ottobre 2009, n. 149, "Attuazione della direttiva 2008/62/CE concernente deroghe per l'ammissione di ecotipi e varietà agricole naturalmente adattate alle condizioni locali e regionali e minacciate di erosione genetica, nonché per la commercializzazione di sementi e di tuberi di patata a semina di tali ecotipi e varietà."

¹⁷⁴ In realtà, la figura del 'coltivatore custode' esiste a norma di legge regionale solo in alcune regioni, Toscana, Marche, Campania, Emilia-Romagna e Puglia, ma in Sicilia rimane vigente la denominazione dei Registri Nazionali 'responsabili del mantenimento in purezza'.

ottenuto gradi maggiori di ‘commerciabilità’: in particolare, nel maggio 2018, con l’istituzione in seno all’assessorato regionale della Commissione per la valorizzazione delle sementi autoctone e dei grani antichi, dove figura anche il dott. Blangiforti, si realizzava la possibilità di vendere i grani antichi come semente cartellinata, alla pari delle altre sementi. Un cambiamento significativo rispetto alla norma precedente, che ne impediva la commercializzazione in quantità significative per la produzione delle varietà da conservazione.

Il rischio della musealizzazione delle varietà mantenute alla Stazione di Caltagirone, cioè della loro totale assenza nell’agricoltura reale nei campi coltivati siciliani, e della loro riproduzione ai soli scopi della conservazione e della ricerca genetica, non è del tutto annullato, neanche dall’azione di Simenza. Non tutte e 52 le varietà di grano sono infatti ritenute ugualmente interessanti dal punto di vista commerciale o agronomico. Le principali varietà d’interesse sono la Timilia, il Perciasacchi, il Russello, la Maiorca e il Bidi.

Alcune altre genetiche, però, come detto, non provenienti dalla Stazione di Caltagirone ma dalle pratiche dell’*inconscio agricolo*, non soddisfano i requisiti necessari per venire considerate alla stregua dei ‘grani antichi siciliani’, seppur siano in realtà la massima espressione di quel valore a cui ci si riferisce come ‘ruralità’. Per dare un ordine alle diverse genetiche frumenticole di cui stiamo parlando, elenco di seguito:

- Varietà di grani antichi registrati negli elenchi della Regione, coltivati da Simenza da popolazioni provenienti e conservate a Caltagirone
- Varietà di grani antichi registrati negli elenchi della Regione, non coltivati da Simenza ma conservate a Caltagirone
- Varietà di grani antichi registrati negli elenchi della Regione, coltivati da Simenza ma da popolazioni non provenienti da Caltagirone
- Varietà di grani antichi registrati negli elenchi della Regione, non coltivati da Simenza e da popolazioni non provenienti da Caltagirone
- Varietà di grani antichi non registrati negli elenchi della Regione, non coltivati da Simenza e non provenienti o conservati a Caltagirone

Queste ultime due categorie sono quelle che maggiormente lasciano emergere il conflitto sulla denominazione e sull’appropriazione delle retoriche: genetiche non registrate o non denominabili ufficialmente e che non possono fregiarsi commercialmente del nome che gli appartiene, ma che invece non hanno mai visto spezzato il loro legame con le famiglie contadine, aziende agricole, e i terreni e le località alle quali sono adattate. Nella ‘domanda di iscrizione’¹⁷⁵ o di ‘inclusione’ nelle varietà da conservazione e al Registro nazionale, infatti, in particolare il requisito sulle fonti storiche getta la questione dei grani antichi su un piano immediatamente problematico:

¹⁷⁵ Commissione di valutazione delle richieste di iscrizione al Registro Nazionale delle varietà da conservazione delle specie agrarie e delle specie ortive, istituita con Decreto Assessoriale n. 1745 del 01/06/2012, **Domanda di iscrizione delle varietà da conservazione al Registro Nazionale delle specie agrarie e delle specie ortive** (D.Lgs. 29/10/2009 n. 149 e D.Lgs. 30/12/2010 n. 267)

- (1) Indicare la zona di origine (comune/i e provincia/e) della varietà così come riportato nelle fonti storiche.
- (2) Riportare l'elenco della documentazione storica di cui si è in possesso (pubblicazioni, documenti da archivi storici, ecc.) volti a dimostrare il legame tradizionale tra la coltivazione della varietà da conservazione e l'ambito locale individuato (esempio: De Cillis U., 1942. *I frumenti siciliani*. Stazione Consorziiale Sperimentale di Granicoltura per la Sicilia, Pubblicazione n. 9., pag. 120-123).

La possibilità di iscrizione al Registro Nazionale, cioè, immediatamente attiva dinamiche storiche di egemonia e subalternità: una data genetica, in un dato territorio, deve avere una *storia*, una storia documentata e documentale per essere riconosciuta come tradizionale, antica, legata a quel territorio e a quella famiglia come fatto ufficiale. Deve esserci passato un Goethe, come passò per Girgenti il 26 aprile del 1787 quando citò la Timilia¹⁷⁶, e comunque non basterebbe. Ma quali di queste genetiche possono vantare una storia documentale, se non quelle i cui dati sono stati raccolti negli archivi delle famiglie nobiliari e possidenti terrieri? Non solo, ma è anche necessario che questi archivi non siano andati distrutti durante le lotte per l'indipendenza, per la costruzione dell'Italia o infine durante i moti contadini e i movimenti per l'occupazione delle terre: in quegli archivi, d'altronde, c'era solo il racconto di una subalternità della quale si pensava di intravedere la fine (Oddo 2021). Questa è una casistica di cui tornerò a parlare più avanti, ma che include non solo particolari varietà di grano in una certa zona, dove o non ci sono mai stati archivi, o non sono mai state abbastanza 'importanti' da venire descritte con sufficiente meticolosità, ma anche quelle genetiche di grani già registrati e conservati, ma particolari di una data area e adattate a quei terreni. Ciò significa che pur essendo un grano appartenente all'ecotipo/varietà Timilia, può avere espresso caratteri e una storia genetica tutta particolare relativamente all'area a cui è stato coltivato. Ma ugualmente, se non vi è sufficiente evidenza storica che quella popolazione di grano sia Timilia, quella genetica non diverrà suscettibile di essere ufficialmente considerata 'da conservazione'. Come spiega Li Rosi:

«Gli altri soci di Simenza hanno anche altre cose, chi ha la vacca Cinesara, chi la capra girgentana, chi il fagiolo, ma per i frumenti hanno sempre attinto alla Stazione. [...]

Ancora c'è nelle isole minori, sulle montagne, sui Nebrodi... ancora c'è la capacità di preservarsi. Quando li incontro e sento già come parlano, che termini usano, io mi conforto perché ancora ci siamo. Ma perché di agricoltori ce ne sono molti che ormai sono persi, fanno più danno che altro, però ancora esiste una robustezza della civiltà rurale che grazie agli elementi che ha ricevuto nell'arco dei millenni, sia dal punto di vista materiale e genetico, sia come anche genetica della persona e attraverso i racconti le storie e le parole, attraverso i paragoni, le analogie, ancora c'è la possibilità di avere una certa resilienza, per evitare di scomparire»

Nella misura in cui, a livello commerciale, Simenza è riuscita ad ottenere l'ammissione delle sementi antiche tra quelle cartellinate, c'è un altro passaggio che lascia sprofondare in ulteriore marginalità quelle categorie di grani antichi non coltivate dagli agricoltori di Simenza o non iscritte nei registri nazionali. Cartellinare il seme, infatti significa legarlo ad un coltivatore custode, l'unica figura autorizzata a venderne la semente. Il passaggio successivo è stato quello di far sì che solo chi produce grano attraverso semente cartellinata possa chiamarlo con il nome della varietà a cui appartiene, cioè

¹⁷⁶ *Il viaggio in Sicilia* di J. W. von Goethe (da "Italienische Reise", 1813-1817), tradotto da Diana Schindler con Andrea Bonavoglia, per la rivista Azioni Parallele, n. 3, 2016, p. 43

Timilia, Perciasacchi, etc. etc. Tutti gli altri potranno, al limite, fregiarsi del solo nome di ‘grano duro siciliano’. Il rischio è quello di incorrere in pesanti sanzioni da parte della Guardia di Finanza: la motivazione dietro questa richiesta supportata da Simenza è quella di evitare le frodi alimentari, cioè che lo Stato abbia sotto controllo la reale quantità di grano di una data popolazione effettivamente disponibile sul mercato. Qualora ne dovesse circolare di più, si capirebbe immediatamente che è in atto uno scambio e una frode di nomi sulle genetiche/varietà. Sui controlli, dice Li Rosi:

«Per essere agricoltori in regola quindi tu dichiari qualcosa, poi ci deve essere la figura dell’agricoltore custode, che prende in carico una/due/tre varietà, le deve tenere in purezza, sottostare ai controlli del CREA, repressione frodi, fitosanitario, e mettere il cartellino, passare l’analisi l’esame analitico del CREA e essere certificati, e l’agricoltore è la pezza d’appoggio. Ormai mi sono fatto un nome, c’è una fiducia quando acquistano da me. Io sono custode di 3 varietà e 3 popolazioni. La varietà di frumento sono Timilia Maiorca e Perciasacchi, Maiorca tenero e Perciasacchi turgidum o turanico e Timilia morsuolo.»

E da un post presente sulla loro pagina Facebook:

IL CARTELLINO GIALLO

Quel cartellino, che per alcuni può risultare insignificante, in realtà è il "timbro" che certifica la tracciabilità e legalità di tutta la filiera dei grani antichi. Seminare Timilia certificata dal CREA, come sta facendo il nostro Nino Ciaccio, è il mezzo che assicura i consumatori e i produttori onesti. Aver ottenuto la certificazione è stato il più importante obiettivo raggiunto da Simenza: impedire indebite appropriazioni è la battaglia che stiamo conducendo¹⁷⁷

Ma allora quale tipo di libertà della semente contadina viene così realizzata, costringendo gli agricoltori ogni due anni a ricomprare la semente per poterla chiamare con il suo nome? E quale adattamento al territorio, punto forte di ogni popolazione di grano, specialmente antico, può avere luogo se ogni due anni si deve comperare la semente da un altro produttore, che lavora campi le cui caratteristiche pedo-climatiche sono completamente diverse dai propri? Tutto ciò è qualcosa a cui rinunciare se si vuole ‘usufruire’ di qualche centesimo in più al quintale quando si va a vendere il grano: se lo si vuole chiamare con il suo nome, diciamo Timilia, o si è in condizioni economiche tali per diventare ‘custodi conservatori’, o si deve invece rinunciare a immettere sul mercato la propria popolazione e genetica.

Il conflitto sulla denominazione, come non mancherà di emergere lungo questo lavoro, è uno degli aspetti che determinano la posizione della biodiversità in rapporto al mercato. La biodiversità come forma di vita è la ragione più significativa della forza della relazione tra comunità umana, popolazione di semi, e suoli. La forma di vita che si iscrive nel legame co-evolutivo tra questi tre protagonisti, si fonda non solo sul seme, ma anche sul ‘sapere intorno al seme’, un sapere che si configura come più-che-umano perché è anche (e soprattutto) un sapere del seme, che attraverso la riproduzione attua le

¹⁷⁷ Simenza - cumpagnia siciliana sementi contadine - www.facebook.com/Simenza.bio/posts/pfbid0wsoy1LJA6rga5BXU47BQ4RSN1Fqq6k6xStS9mv9K6uz2kxW1vjKSOXVbrQHaj3jDI (consultato il 12 febbraio 2023)

sue capacità di adattamento agli andamenti climatici e alle caratteristiche del suolo. A quel punto la selezione massale delle comunità contadine valorizza secondo le proprie esigenze l'espressione sempre nuova e dinamica della popolazione di grano. È chiaro, ad esempio, che l'omogeneità è una caratteristica di una popolazione che risulterà gradita a qualunque agricoltore razionale e moderno: ma non è detto che sia il criterio che un coltivatore adotterà nell'ottica di lasciare esprimere i caratteri genetici al fine di sperimentare le capacità di adattamento di un grano a un dato terreno o zona. Già l'imposizione del criterio dell'omogeneità, tra gli altri, mette a forte rischio uno dei principi base della biodiversità, che è la variazione e la variabilità dei caratteri genetici come punto di forza per valorizzare l'eminente capacità di adattamento delle piante (Willis&Birks 2006, Elia&Santamaria2013). Laddove il mercato o le norme europee e regionali si intromettono nel normare quale forma debba prendere il rapporto co-evolutivo e i criteri di selezione, si può parlare solo di *conservazione* o *musealizzazione* delle specie botaniche come i grani antichi, e non di liberazione, sperimentazione, ricerca, valorizzazione e alleanza con le sementi antiche e i territori (Biermann e Mansfield 2014), come dice Li Rosi:

«La stazione di granicoltura... vecchia concezione, antica, molto vicina alla tradizione, dove non c'erano commistioni di chissà quali evoluzioni tecnologiche... e quindi c'era più *gnegno*, più intelligenza nel fare le cose, oggi no, oggi ci siamo allontanati troppo dalla natura, dalle forze della natura, dalla conoscenza delle forze della natura, ci siamo allontanati troppo, perché siamo stati troppo presuntuosi, troppo pieni di noi, ci siamo sentiti potenti della nostra tecnologia che arriva fino a un certo punto. La tecnologia va bene fino a un certo punto poi devi utilizzare la tradizione, e questo ha portato a un'erosione della biodiversità, a parte i furti, erosione e abbandono.

La pirateria genetica esiste... arrivano dall'Australia, prendono la vecchia siciliana e se la portano, noi magari l'abbiamo perduta e loro ce l'hanno... ce ne è uno che stiamo vivendo ora, tipo il Khorasan, ma quello è il nostro Perciasacchi.»

Perciò, la biodiversità può anche essere intesa come risorsa genetica, cioè come qualcosa di riconosciuto e riconoscibile in una data forma, il cui codice sia noto e registrato dal sapere scientifico e normativo entro un dato ordinamento, e che abbia come suo requisito fondamentale l'omogeneità interna dei caratteri. In questo caso, le possibilità della biodiversità rimangono solo in potenza, inespresse e persino anche represses onde evitare un'oscillazione vertiginosa delle caratteristiche di una popolazione, che la renderebbero più difficilmente riconoscibile, gestibile e lavorabile. I grani antichi mantengono rispetto alle genetiche moderne grandi vantaggi ambientali a fronte di una produttività estremamente più limitata: riescono autonomamente a contenere le piante infestanti e in alcuni casi persino gli attacchi fungini, rendendo completamente sensata la conduzione dei campi in biologico. Ma quando poste in relazione al mercato attuale, il legame tra umani, suoli e queste popolazioni di grani antichi perde la sua capacità di co-evolvere per corrispondere al criterio più rilevante per il legislatore: l'omogeneità, pur dentro le politiche di 'valorizzazione della biodiversità' (Santamaria&Mendez 2012). A ciò, si aggiunge la necessità di 'fissare' il genoma e le caratteristiche di una varietà frumenticola per difenderne l'appartenenza territoriale e culturale, onde evitare i fenomeni di 'pirateria genetica' a cui fa riferimento Li Rosi. Tutti processi che, essenzialmente per motivi commerciali, tengono a freno proprio la possibilità di emancipare il legame co-evolutivo che ri-scrive e mette in discussione non solo il rapporto tra umano e natura, ma il dominio del rapporto tra umano e natura.

L'esperienza di Simenza è stata quella di rendere redditizia – e quindi assicurare un *certo* futuro- alla coltivazione delle genetiche 'antiche' dei grani. La retorica 'contadina' che Simenza adotta è messa a dura prova dal fatto di essersi resa promotrice di una normativa regionale che impedisce ai piccoli agricoltori di chiamare col suo nome una varietà di grano e contemporaneamente riprodurre la propria genetica. È, di fatto, uno scontro sulla nomina dei grani che nuoce alle economie dei piccoli agricoltori, a cui viene proibito di coltivare un certo grano e di chiamarlo con il suo nome, a meno che non abbia comprato la semente da un agricoltore custode (cioè un grande proprietario). Il capitale necessario per incontrare tutti i requisiti per diventare un 'responsabile della conservazione' è molto grande: servono grandi spazi nei quali coltivare una singola varietà, a sufficiente distanza da altre varietà di grani, al fine di rendere improbabili ibridazioni e contaminazioni. Servono ore di lavoro e consulenze onerose per la selezione in campo (l'ammannata). E infine, oltre a certi macchinari, grandi spazi a norma di legge nei quali conservare le sementi.

Questa è la condizione entro la quale Simenza è riuscita a rendere più o meno redditizia la coltura dei grani antichi. Ma non solo chi è interessato a partecipare a questo commercio coltiva grani antichi, anzi. Le qualità e le caratteristiche, direi personali, delle genetiche libere dei grani in Sicilia raccontano una storia di co-evoluzione che lega – e quando si parla di legami coevolutivi si intende dire legami a livello ontogenetico- famiglie contadine e comunità multi-specie dei terreni in località marginali. Quello è un legame che sostengo, nei prossimi paragrafi, essere inappropriabile, ma che è a rischio di essere colonizzato perché foriero di un immaginario di genuinità contadina di enorme interesse per il marketing.

Il caso di Giuseppe Li Rosi va anche oltre l'esperienza di Simenza e quella dei grani antichi: nei prossimi capitoli si affronterà anche il grande lavoro di ricostruzione dei legami co-evolutivi con le popolazioni di frumento al di fuori dell'ottica della conservazione. Si tratta delle esperienze che connettono i campi di Li Rosi e della Sicilia a quelli della Siria¹⁷⁸ e dell'origine della cerealicoltura: i campi di grani evolutivi-partecipativi, nei quali la biodiversità sembra esprimere il massimo grado di potenzialità, pur sempre all'interno delle esigenze, riflesse in modo quasi immediato, dell'agricoltore, dei suoi campi e degli andamenti climatici (Ceccarelli 2016). Sembra che molte delle caratteristiche e delle potenzialità che vengono attribuite ai grani antichi, come l'adattamento e la biodiversità interna, tenute a bada tramite norme, regolamenti e i tentativi di creare standard commerciali, siano tutte riversate da Li Rosi sulle popolazioni evolutive di grani, che afferiscono però normativamente ad altre voci, quelle sui *miscugli*, della stessa legge, e consentono altre retoriche ai fini di marketing. Anche in questo caso, tuttavia, la retorica della biodiversità può celare contraddizioni nella gestione di fenomeni come la desertificazione, le alluvioni e il cambiamento climatico in generale.

¹⁷⁸ Come farò cenno più avanti, Li Rosi ha avuto modo di interloquire e collaborare con Salvatore Ceccarelli, genetista il cui lavoro si è fondato sulla ricerca e la sperimentazione in granicoltura a partire dai cereali coltivati in Siria, e che li erano conservati e riprodotti, in centri di studio e ricerca di enorme rilevanza, il cui lavoro è stato brutalmente interrotto dalla guerra civile.

2) La segala Iermana

«Sai che è accaduto nel '74, quando Scarascia Mugnozza, buonanima che è morto 6-7-8 anni fa, decise di fare quell'operazione di bombardamento con i raggi gamma del cobalto, gli assegnarono pure una laurea honoris causa, in biotecnologie mi pare, lui era agronomo. O biologo. Durante la *laudatio*, per l'assegnazione, chi gli stava assegnando questa: "sicuramente però a causa di questo goal, target raggiunto, la biodiversità però ne pagherà le spese."»

Quindi, mentre ebbero anche l'accortezza, erano persone anche che avevano una certa cognizione della realtà, istituirono delle banche di germoplasma, per evitare che si perdesse la biodiversità. Noi ne avevamo già una, che era questa della stazione del 1927, però dal '74 in poi le università, gli istituti sperimentali di granicoltura, oggi CREA, attenzionarono queste cose e quindi io attinsi alla stazione di granicoltura per le mie varietà. Quando le iscrissi... poi nasce questo rapporto con le università dalle quali io fui bandito per due anni, perché mi invitarono a fare una lezione di agricoltura biologica sui grani antichi e io dissi che l'università aveva preso il 5% della conoscenza millenaria della civiltà rurale, la estrapolò ci fece un quadretto attorno chiamandolo università e lo spaccia per sapere universale. Quello mi costò due anni perché un alunno lo riferì al rettore dell'Università e poi quello... oggi colui che mi bandì è il coordinatore tecnico del comitato tecnico-scientifico di Simenza, perché tutti mi presero per pazzo quando iniziai a fare questi grani antichi, dagli agricoltori ai sementieri mi prendevano per il culo, alle università, all'istituto sperimentale di granicoltura, che oggi invece tutti quanti stanno iniziando ad avere il loro catalogo di varietà locali siciliane e a mettersi a fare pure i miscugli che venivano tanto contestati 12 anni fa. Quindi diciamo che abbiamo capito prima delle istituzioni cosa bisogna fare. Ma non c'è un'alta percentuale di contadini che hanno capito.»

Giuseppe Li Rosi continuava il suo racconto, quando gli chiesi quali fossero le storie di conservazione non-istituzionalizzata di un seme. All'epoca ero a conoscenza di pochi casi, uno di questi era quello della segala Iermana o Iermanu, citata anche nel paragrafo precedente. Sul Mongibello questa segala è stata 'conservata' non da un ente come la Stazione di Caltagirone, bensì da un contadino:

«Il caso della Iermana è più unico che raro, perché trovare qualcosa che è ancora conservato presso un agricoltore è una cosa rara. Sì, probabilmente a Troina c'era costui che aveva questa Iermana conservata che veniva... non è molto antica la Iermana¹⁷⁹, Seconda guerra mondiale. Veniva coltivata al posto del frumento perché il frumento veniva requisito dalle forze dell'ordine, la segale no. E quindi se la potevano mangiare, e il pane era buono macari. Abbastanza proteico.

Qualcosa di non istituzionale riuscì a mandare avanti una... ma figurati, le istituzioni sono cose rigide, ingessate poi all'interno di esse si coltiva tantissimo l'invidia, tra di loro ricercatori a volte non si scambiano neanche il numero di telefono.»

La storia della segala Iermana è segnata dal suo particolare rapporto con il 'potere', testimoniato anche da una sua grande mobilità tra il dentro e del fuori dalle istituzioni. Il passato della segala e la

¹⁷⁹ Le ricerche prodotte dall'Università di Catania, in realtà, parlano dell'introduzione della segale sull'Etna da parte di monaci tedeschi trasferiti in Sicilia intorno al XII secolo. La pubblicazione si intitola *Caratterizzazione della Segale (Secale cereale L.) per la valorizzazione del parco dell'Etna* a cura dell'Ente Parco dell'Etna e Università degli Studi di Catania. Un altro riferimento bibliografico utile è la ricerca svolta dal Centro Documentale ALSIA (Agenzia Lucana di Sviluppo e di Innovazione in Agricoltura), *Le antiche varietà di cereali dell'area Sud della Basilicata*, in I quaderni dell'Alsia, n. 15, 2019.

sua importanza nella cultura contadina del monte Rosso sono legati al fatto che durante il fascismo, l'ammasso del grano impediva ai contadini dell'Etna – e non solo - di avere farina a sufficienza per le proprie famiglie e il proprio sostentamento. Ma la Iermanu è una segale, non un frumento. Un “abile trucco”, dunque, un dettaglio che garantiva ai contadini di Nicolosi e Troina e agli altri paesi del Mongibello di sottrarsi in qualche modo al gioco pericoloso del nascondimento delle derrate alimentari, della falsificazione della reale produzione dei campi, e anche dalla borsa nera.

Così, similmente, la sua sopravvivenza sino ad oggi è stata esterna alle istituzioni, mantenuta da famiglie contadine, mentre il suo futuro sembra invece legato ai processi di valorizzazione commerciale dei comuni e ai progetti di ricerca delle facoltà di agronomia. Una sorta di indocilità sembra però connaturata alla segala Iemmana, nella misura in cui il suo ‘stare fuori’ le istituzioni e i tentativi di venire ‘buttata dentro’ ha infine fatto scaturire un conflitto epistemico e un litigio, financo personale, intorno all’idea stessa della semente antica e del senso ecologico e coevolutivo che la sua coltivazione e riproduzione mantiene.

L’importanza della biodiversità frumenticola al di fuori dei percorsi istituzionali è ben rappresentato dall’esperienza di Quintilio Menicocci, con la sua azienda Etna Natura e Salute nel territorio di Nicolosi. Invece la creazione di un futuro più *certo* alla segala Iemmana è sicuramente ravvisabile nel lavoro dell’azienda Serafica, produttrice di olio Evo e diversi vini dell’Etna sempre nel territorio di Nicolosi, comune protagonista della riscoperta di questa semente.

Qui ci si propone di seguire i racconti, in parte sovrapponibili ma in misura sempre maggiore divergente, man mano che si approfondisce l’argomento, sulla Iemmana nel XXI secolo, a partire da quelli riguardanti la sua origine e storia. Quindi cercheremo nella spiegazione degli interessi che hanno mosso queste realtà a riprendere la coltivazione della segala delle significative differenze di approccio, così come dei modi di coltivazione e della scelta dei terreni, e anche della diversa provenienza della semente. Infine, cercheremo di trarre delle conclusioni intorno alle prospettive che le due diverse aziende detengono rispetto alla Iemmana.

La prima spiegazione che dà Quintilio è subito di stampo co-evolutivo, e in parte è una traccia che anche il racconto della ricerca universitaria, nonché Giuseppe ed Andrea Serafica riportano come determinante. Le parole di Quintilio tuttavia rendono tutto il peso della responsabilità – *the burden of history?*¹⁸⁰ - che caratterizza il suo modo di approcciare questa semente e il significato per un territorio e una popolazione che hanno in questa segale un elemento fondativo e generativo.

«A me piace che ci sia qualcuno che si interessa di questo grano¹⁸¹, che secondo è un grano estremamente particolare. Per merito di questo grano esiste questa comunità intorno all’Etna. Perché se non ci fosse questo grano questa comunità non sarebbe esistita. Sarebbe migrata, sarebbe morta. E di questo sono certo perché ho fatto studi a modo mio, nel senso che non ho studiato libri, ho soltanto parlato con le persone, e questo è il cibo che ha permesso a tutte queste comunità di sopravvivere durante la guerra e appena dopo la guerra, altrimenti sarebbero o morti o emigrati.»

¹⁸⁰ Per Hayden White il peso della storia è determinato fondamentalmente da come la si racconta, e a partire da quali tropi: quello della fondazione e della sopravvivenza di un popolo sono appunto i *topoi* intorno ai quali Quintilio non solo racconta, ma incorpora la storia e la sua relazione con questa segala.

¹⁸¹ Quintilio dice ‘grano’, ma la Iermana è una segale.

Quintilio sottolinea «studi a modo mio», perché per quanto questa narrazione la si ritrovi appunto anche in quella dell'Università¹⁸² e dei Serafica, per lui il fatto di averla trovata e ascoltata da conversazioni, attraverso l'oralità, sulla quale ritornerò, è determinante nel processo di incarnazione di questa storia. Comunque, anche il racconto di Andrea Serafica presenta degli elementi emici:

«Allora questa segala qui si faceva dai tempi antichi, dai benedettini è stata importata in questa nostra zona, perché era un cereale d'alta montagna. Andava bene mischiata col frumento, perché se tu fai la segala mischiata con la farina di frumento anche il 70% di segale e il 30% di frumento viene un pane leggero, digeribile e ora noi abbiamo scoperto che aiuta moltissimo nel diabete, nelle malattie cardiovascolari, non ci sono grassi. Aiuta in tante cose, poi qui si coltivava perché nel periodo delle guerre, no della guerra '40-'45 anche '15-'18, aiutava moltissimo a sfamare... il clou è stato nel '40-'45 perché ai tempi di Mussolini si è fatto l'ammasso del frumento quindi la segala non era ammassabile, era *libera*, e quindi la coltivavano. Quando capitavano 1 kg di farina, ne facevano 10 kg di pane, perché mettevano 7 kg di quelle 1kg di quello e facevano il pane. Questa qui la segale era coltivabile, è stato il boom, la guerra del '40-'45. Non si doveva ammassare, era libera, ai tempi della guerra il pane era con la tessera, invece se tu avevi della segale e di contrabbando capitava un po' di farina di frumento... la mischiavi alla segala e avevi il pane. È un cereale non un frumento. Non era vincolata ai dazi.»

Anche la spiegazione etno-linguistica¹⁸³ del nome viene da sé con la storia, fornita qui da Andrea Serafica:

«C'erano due grossi conventi, san Nicola all'Arena e San Leone, che erano benedettini, poi San Leone è stato distrutto nell'eruzione del 1431 mi sembra, ed è rimasto San Nicola all'Arena, e questi monaci che hanno importato questo frumento che per loro era un frumento non un cereale, lo chiamavano frumento germanico. E hanno visto che qui si faceva bene e attecchiva bene, germanico, germanico si è iniziato a sdoppiare è diventato «iermanu» e «iemmanu». E quindi il «Pane Immanu».

L'importanza della segala Iemmana è raccolta nella sua trasformazione, nel «Pane Immanu»: nella panificazione la segala costituiva il principale ingrediente, in quanto difficile da lavorare, necessitava «l'aiuto» di farine più nobili e ricche di glutine. Intorno al «pane Immanu», su cui tornerò più avanti, si elabora la sostanziale differenza di approccio tra Quintilio e la cordata Università-Serafica. La rustichezza della Iermana nella panificazione corrisponde a quella della sua coltivazione e alla

¹⁸² «Nel territorio di Nicolosi, comune della provincia di Catania ricadente nel Parco dell'Etna, è stata recentemente recuperata una popolazione locale di segale conosciuta con il nome Immanu (Irmanu, Iermana), ovvero “Germanico” con un esplicito riferimento alla provenienza dal paese nordico. Si tratta di un genotipo che, secondo alcune fonti, sarebbe stato introdotto nel XII sec. d.C. da monaci benedettini bretoni fondatori del locale monastero di San Nicola l'Arena. Questa segale si è acclimatata nell'areale etneo diffondendosi sulle pendici meridionali dell'Etna grazie all'interesse dei contadini del luogo, i quali la usavano per preparare un tipico pane scuro detto appunto “pane nero di Immanu”, che pare costituisse la base della loro alimentazione soprattutto durante i periodi di scarsa disponibilità di cibo, e certamente è stato una fonte primaria di sostentamento durante l'ultimo conflitto mondiale; poi negletto fino alla riscoperta avvenuta negli anni più recenti.» in *Caratterizzazione della Segale (Secale cereale L.) per la valorizzazione del parco dell'Etna*, Ente Parco dell'Etna e Università degli Studi di Catania, 2019, p.7.

Da qui in avanti, quando nelle interviste Quintilio o i Serafica faranno riferimento all'“università”, si riferiscono all'Università di Catania.

¹⁸³ A tal proposito, posso in questa sede giustificare l'utilizzo dei diversi modi con cui menzioniamo la Segale Iermana in questo testo. Utilizzo infatti in maniera del tutto intercambiabile i nomi: Iemmana, Iermana, Immanu, Iermanu, Iermana, preceduti o meno da Segale o Grano. Ciò è dovuto al fatto che i miei interlocutori hanno di fatto tenuto questo registro di vocaboli intercambiabili. Lo stesso vale per i termini Segale e Segala.

straordinaria capacità di adattamento: una «forza bestiale», nelle parole di Andrea Serafica.

«A Nicolosi si faceva la vite e l'olivo e si coltivava tutti la segala, sotto queste colture principali, questa era una coltura secondaria, terziaria e di contorno, perché tu sfruttavi lo spazio del vigneto e dell'uliveto di contorno, per impiantare e seminare questo...

E poi si sfruttava benissimo fino a 1600-700 metri sull'Etna, dove tagliavano i castagneti, ogni dicembre si fa il taglio e allora per due anni seminavano la segala in mezzo ai castagni. Infatti, se voi andate a leggere un libro di Goethe ti parla di un frumento in alta montagna in mezzo ai castagni, che ondeggia in mezzo ai castagni, nel suo libro che parla del Grand Tour parla di questo cereale¹⁸⁴. Difatti lui è rimasto sbalordito quando è andato sull'Etna in mezzo ai castagneti, di trovare questo frumento, diceva ma come in mezzo ai castagneti c'è 'o frumento? Non era un frumento, ma un cereale»

Con Quintilio ho avuto di approfondire ancora di più la specificità delle tecniche e della scelta dei terreni adoperate in passato:

«Mo ti racconto una storia: anticamente facevano così, lo mietevano, raccoglievano le spighe buone, tutte le spighe e poi ci facevano andare le pecore. Che rimestando il terreno e mangiando il grano che era caduto, quindi quelle spighe che erano perse perché si mieteva a mano, praticamente lo riseminavano. E poi lo seminavano ancora, perché al tempo le seminavano a spaglio e non c'era la lavorazione del terreno. E successivamente poi questo grano appena spunta, novembre, dicembre, che è fuori tanto così dal terreno ci facevano passare le pecore così per brucarlo. Perché d'inverno qui ghiaccia. E quindi se il ghiaccio trova il grano fuori tanto così lo gela, e molte piantine muoiono, se invece il grano è rasato a zero come fanno le pecore, radica più forte, viene coperto dal ghiaccio, dalla neve e quando si scoglie prende l'acqua e riparte la primavera e la gestisce in maniera incredibile. Io così ho fatto qui. Ecco questo... l'uomo bisogna che si adatti alla natura e cerchi di migliorare quanto può la situazione. E questa era il metodo che usavano loro. Il grano anticamente si seminava perché non c'è terreno da semina qui, è tutta sciara. Basalto o sabbia vulcanica. Qui un mestiere che permetteva alla gente di vivere era la lavorazione della castagna. Quindi tagliavano i boschi che fino a quel momento con le loro fronde avevano protetto il terreno e quindi era un terreno molto fertile perché non si tagliano ogni anno, si tagliano a distanza di anni quindi le foglie cadono e concimano il terreno. Togli gli alberi e quindi il terreno a questo punto tocca il sole. Quindi terreno fertile col sole forte, la terra è fertilissima e quindi seminavano il grano a mano girando fra gli alberi, fra i ceppi d'alberi grossi che non si potevano togliere. Però c'erano terreni liberi, quindi c'era 'sto grano che cresceva in mezzo al bosco, e c'era il sistema delle pecore per evitare... per alcuni versi, lo scopo era di seminare due volte, le pecore mangiavano e con gli zoccoli spingevano giù e poi riseminato sopra a spaglio. E poi mangiato dalle pecore per proteggerlo dal freddo.»

La potenza della Iermana è stata tale che anche ad altitudini impensabili, ossia su terreni sui quali nessun'altra tipologia di frumento o cereale sarebbe riuscita a crescere e quindi fornire una resa di produzione, riusciva a dare risultati utili. Per Andrea Serafica, «i terreni di Nicolosi non vanno bene, perché abbiamo i lapilli lavici, la sabbia vulcanica quella nera che è un terreno completamente sterile. Invece per la segale ci vogliono quelli ricchi di humus.» Per questa ragione era persino necessario salire in quota, altrimenti «l'unica [soluzione] è il letame naturale, sarebbe a dire lo stallatico, pecore,

¹⁸⁴ In realtà, il libro di cui parlano è sì di Goethe, ma è il *Viaggio In Italia*, in particolare nella parte sugli Appennini, e non il *Viaggio in Sicilia*. «Non ci si deve però immaginare un deserto di monti, ma una regione ben coltivata, anche se montagnosa. Qui cresce molto bene il castagno, il frumento è bellissimo e i seminati già verdeggianti.» Passi di: Goethe Johann Wolfgang. *Viaggio in Italia. Loiano sugli Appennini. 22 ottobre. Sera.*

queste cose qui, finito di fare la mietitura glielo dici al pastore, ci va a pascere quello che è rimasto della segala, allo stesso tempo le pecore concimano.»

Di fatto, questa è stata l'opzione prescelta da Quintilio per la conduzione del campo nell'azienda dove lavora e risiede, a 800 m d'altitudine. A partire da questi elementi storici sulla coltivazione della segala sull'Etna, la scelta dei terreni è stata sottoposta a diverse sperimentazioni. Sia Quintilio, che l'Università e i Serafica, hanno infatti testato vari suoli e varie altitudini diversi dell'Etna e della piana di Catania, quasi per verificare se quanto si raccontava fosse ancora valido. Andrea Serafica spiega:

«Pensa che un anno abbiamo messo il trifoglio alessandrino come sovescio, per arricchire il terreno per la semina della segala... abbiamo fatto anche queste prove, tramite l'Università, un altro anno abbiamo fatto il luppino. Vale la pena e non vale la pena perché se tu... qui siamo in Sicilia dobbiamo capire questo... basta che non piove e non completi l'iter della pianta. La segala è una cosa strana, è rustica, è capace che fa morire le erbacce e va avanti lei. Però arriva a compimento. Con 100 arriva con 10, ma ce la fa, io ho visto questo, che la segala ha *una forza bestiale*. Tu la puoi seminare nel mese di ottobre e lei nasce e poi si ferma, però accetisce sottoterra e si fa forza sottoterra e appena arriva il mese di marzo fine marzo *vuuum* sale. La puoi seminare a febbraio, nasce e continua a salire. Non ha difficoltà, forse il terreno che gli sta bene la latitudine, l'altitudine, non lo so però... un anno abbiamo fatto prova a seminarla nella piana di Catania... è venuta, ma la granella era tutta rattrappita come se avesse preso caldo tutto in una volta e non ha completato la maturazione, perché qui si va a mietere il 10, il 15 [di agosto].»

La vicenda della Iermana nel XXI secolo scomoda quindi anche elementi di etno-pedologia:

«Come ti dicevo Goethe ha trovato in mezzo ai castagneti, ha trovato il frumento che ondeggiava. Perché in mezzo ai castagneti è terreno lavico, però è un terreno lavico vecchio milioni di anni che si è sgretolato e si è andato a formare tra foglie tra radici tra alberi morti, si è andato a formare un certo humus nel terreno ed è un terreno ricco. Ci sono i terreni forti o vegetati... o sennò la trubba. La trubba sarebbe la torba. Poi 'a *sciara*¹⁸⁵ è la roccia. C'è tutto questo scheletro antico che si è andato a formare con lo sgretolamento delle acque, del vento, perché la sciara col tempo si trasforma.

Anche a 1600m lo puoi fare il frumento. Che se tu le produci qui sull'Etna che è una terra non argillosa, ha una caratteristica. Se tu la produci dove c'è una terra argillosa ha un'altra caratteristica. Non è che è un limite, ma sui terreni argillosi sembra segale del Piemonte o del Pollino, sui terreni lavici è tutta un'altra cosa, tu prendi lo stesso seme, e quando li vai ad analizzare sono due cose diverse. È necessario trovare i terreni dove poter preservare queste caratteristiche. Sui terreni argillosi è facile, tu scendi giù sulle Madonie, dove vuoi tu, sempre oltre i 600m, questo è un frumento da 600m in su non da pianura, e allora sui terreni lavici a Nicolosi, Zafferana, su questi terreni qui che sono vincolati dal parco dell'Etna e ci sono anche dei problemi superabili e non superabili.»

La conoscenza dei terreni - della quale in verità Andrea Serafica è un esperto perché nasce «cavatore e frantumatore», ossia un sistematore di terreni dell'Etna - e delle loro proprietà agricole è stata quindi centrale nel riportare la segala in produzione e per produrre l'esperienza necessaria a farlo. Ma non è stata l'unica prova che per riesumare una semente da decenni di oblio agricolo è stata necessario fare. La prima prova fu fatta, prima del 2012, da 'quelli del Comune', ossia il vicesindaco Giuseppe Mazzaglia, primo promotore a livello istituzionale dei progetti intorno alla segala. Loro adoperarono

¹⁸⁵ Termine locale, usato in Sicilia nella zona etnea per indicare gli accumuli di scorie vulcaniche che si formano sulla superficie o ai lati delle colate.

un terreno lavico e fecero al modo che conosceva il padre di Andrea Serafica, un uomo di nome Nino, che tanti anni prima aveva fatto un'altra prova con Andrea:

«Il Comune ha proposto questa cosa di recuperare la segala. Io all'inizio non ci ho creduto molto perché ho pensato che era molto laborioso, anche perché l'avevo fatto con io padre, un anno avevamo fatto questa semina, la raccolta e la *mazzuliata*, perché allora la mietitrebbia piccolina, la parcellare non c'era, abbiamo fatto tutto manuale. Si raccoglieva con la falce e si facevano, noi diciamo, gli *gnemmiti*, quando si miete con la falce, si riempie la mano, e si fa la prima mano e si posa e la seconda mano e si posa. Iddu è *gnemmitu*, perché poi si lega, dei mazzi e si mettono da parte. Si faceva 'sta cosa, si falciava e si mieteva un pochino verde perché come tu ben sai le segala, il chicco esce dalle cariossidi, e non ha pelle che lo protegge, quindi se tu lo raccogli maturo lo perdi, perché è già di fuori, cade da solo. E allora si mieteva un po' verde, si lasciava asciugare 5-6-7-8 giorni in base a quando era bello asciutti si *mazzoliava* con le mani e si faceva. Dopo si spagliava. Mio padre molti anni prima, poi questo vicesindaco.»

La transizione dal manuale al meccanizzato è stata una delle sfide più importanti per poter anche solo pensare di dare un senso e un posto a questa segale in un'azienda agricola: «Abbiamo dovuto sperimentare con le tecniche. La semina si faceva manualmente, si faceva o a strappo oppure a pizziconi. A prove abbiamo fatto». Come spiegato da Andrea, avere a che fare con la biodiversità – in questo caso cerealicola- significa dover riconoscere e adattarsi alle esigenze colturali e di trasformazione delle specifiche varietà. La non-omologazione di queste pratiche sono in buonissima parte la ragione della marginalizzazione di queste varietà, in ragione non solo appunto della praticità delle operazioni, ma soprattutto dell'onerosità pecuniaria di dover rispondere a esigenze particolari. Per quanto riguarda la segala, infatti, dice Andrea Serafica:

«Ho iniziato a fare delle prove, se tu lo semini con una mietitrice normale non va avanti bene perché la segala ha bisogno di aria. Se la semini con una seminatrice normale come il frumento tu vedi che i bordi crescono e al centro rimane basso, *accuva*, manca di aria. Allora ho dovuto studiare nella seminatrice, gli ho dovuto tappare tre stelle, perché le seminatrici hanno le stelle, ne hanno 6, in modo che semina uno sì e uno no. Ho fatto questa prova, e il risultato è andato bene e difatti, viene, si fa alto 1,80, spighe lunghe così.»

In questo passaggio c'è un aspetto importante da sottolineare, cioè il fatto che la meccanizzazione sia stata tanto una condizione fondamentale per poter abbassare i costi e i tempi di lavorazione, come accennato sopra, soprattutto per ragioni economiche, laddove il lavoro manuale in un campo di segale comporterebbe dei costi insostenibili per l'azienda, trovandosi a dover stipendiare più operai o braccianti e a procedere in maniera più lenta nel lavoro (ammesso, poi, che si trovino persone disposte a venire impiegate e in possesso delle competenze adeguate¹⁸⁶). La meccanizzazione è stata in questo caso, *possibile*: questo per dire innanzitutto che ci sono altre forme di biodiversità colturale che non

¹⁸⁶ È interessante quanto Giuseppe Serafica mi disse in relazione a un'altra coltivazione dell'azienda, cioè quella di un vigneto antico ricavato da una *sciara* in forte pendenza intorno ai 1000 m di altitudine. Mi riferì, infatti, come in quella vigna accettassero di venire a lavorare solo anziani, i quali erano in grado di muoversi con discreta agilità anche in quelle condizioni, sapendo correttamente posizionare il proprio corpo rispetto alla pendenza. Ciò mi sembra possa anche far riferimento a quelle tecniche del corpo alle quali si è fatto cenno in precedenza, o persino all'inconscio corporeo. Cionondimeno, il lavoro in quella vigna rimaneva molto pesante, lento e la difficoltà di trovare personale per la potatura e la raccolta dell'uva divengono, dice Giuseppe, di anno in anno maggiori.

consentono la meccanizzazione in nessun caso¹⁸⁷, e anche per dire che altre forme di adattamento moderno all'agricoltura possono non essere efficaci, anzi dannose. È il caso del tentativo da parte dell'Università di provare con i concimi chimici. Quando chiedevo al nipote di Andrea Serafica, Giuseppe, il quale si occupa molto della parte commerciale dell'azienda, se fosse importante coltivare questa segala in biologico, lui mi rispose che sì, era importante per motivi commerciali, ma che se avessero voluto fare in convenzionale avrebbero potuto farlo. Perché, diceva, «tutto si può fare con la chimica».

Ora, al di là della veridicità scientifica dell'affermare la assoluta e riproducibile efficacia dei prodotti di sintesi per l'agricoltura, ciò che è interessante è come la fiducia verso questo assioma da parte di Giuseppe sia stata invece contestata dallo zio Andrea, alla luce della sua conoscenza empirica:

«Eh, un anno con l'Università abbiamo fatto un appezzamento, proprio una parcella abbiamo fatto con dei concimi, allora stava l'Università abbiamo fatto 4 parcelle con concimi vari. Una direttamente l'ha bruciata, morta. Erano dei nitrati. Una invece è diventata più alta di quegli alberi lì, però c'è stato il vento si è allettata tutto, e non abbiamo raccolto niente, perché una volta che si alletta, il seme se ne andava. Un altro gli ha dato la forza però la granella è venuta rattappita perché non ha piovuto se avesse piovuto sarebbe venuta la granella bella piena invece non ha proprio piovuto quell'anno e venne rattappita. Un altro invece come se non l'abbiamo messo, neanche l'ha sentita, difatti Digellito che era il rappresentante dell'Università disse no non conviene perché se fa quest'evoluzione neanche ne parliamo».

Volendo applicare la lente del dominio dell'umano sulla natura, che così spesso leghiamo proprio alle tecniche convenzionali dell'agroindustria, il cui fondamento sono proprio i concimi chimici e la razionalizzazione dello spazio, la segala evidenzia la sua assoluta indocilità alla *mastery* dell'umano. Cresce sui terreni in cui i trattori non si sono ancora mai avventurati, in spazi ristretti e in gran pendenza, ai margini dei campi o in mezzo ai vigneti, e disdegna "l'aiuto" della chimica e dei concimi non naturali.

La coltivazione della Iermana nel XXI secolo, comunque, vede sicuramente risolta almeno in parte la prima questione di indocilità: pur mantenendo la coltivazione in terreni 'atipici', sia l'azienda Serafica che Quintilio Menicocci hanno infine eletto per la semina campi raggiungibili dalle mietitrebbie – salvo che infine Menicocci fu costretto a rinunziarvi, come mostrerò più avanti. Anche su questa tipologia di macchina (che serve per lo sfalcio e la raccolta della granella direttamente sul campo) tuttavia è stato necessario fare degli sforzi aggiuntivi:

«Dopo che l'abbiamo raccolto a mano e l'abbiamo portata a Catania all'Università perché loro avevano una mietitrebbia parcellare e l'hanno battuta. Nel frattempo, io ho visto che là dentro c'era una mietitrebbia parcellare in disuso all'Università, 1,60 m, le altre troppo grosse sono, parliamo di piccoli appezzamenti, serve tutto piccolo, anche il trattore per seminarla... [...]

¹⁸⁷ Sulla reticenza e l'indocilità di alcune specie vegetali antiche o di tecniche di impianto alla meccanizzazione parleremo più avanti. Basti pensare però agli olivi monumentali o agli impianti di vitigni 'ad alberello' come forme di coltura e impianto, che possono essere lavorati solo manualmente, o direttamente a varietà di specie coltivate e raccolte generalmente con le macchine. È il caso del sesamo bianco di Alessandro Scibetta a Mazara del Vallo, o alla lenticchia nera ennese coltivata da Sergio Ioppolo ad Agira. Ci si dovrà interrogare, quindi, su quali casi e perché non esista la soluzione tecnica, se non può esistere perché la manualità è parte fondamentale del processo di coltivazione e produzione, o se semplicemente non è stata realizzata la macchina per svolgere quel lavoro lì.

E abbiamo iniziato a fare questo che da un gioco è diventato un lavoro, perché in effetti la seminatrice l'ho sistemata, la mietitrebbia dell'Università l'ho presa, smontata, rimontata, rimessa all'impiedi un'altra volta, fatta funzionare, ho fatto un lavoro e adesso oggi... se devi fare un lavoro manuale [sbatte le mani] ...»

E non deve essere neanche un caso che l'unico reale adattamento riuscito della coltura della segala Iemmana alla modernità agricola sia stato anche il pomo della discordia tra le due aziende. Infatti, fu la disponibilità della mietitrebbia parcellare a far scatenare una serie di incomprensioni tra Andrea e Quintilio, i quali, ad oggi, non condividono più il progetto dell'Università o tanto meno una visione comune sulla segala.

Il progetto, cominciato nel 2016 e conclusosi nel 2018, prevedeva che tre aziende, quella dei Serafica, quella di Quintilio Menicocci e una terza situata ad Etna nord e già chiusa al momento dello svolgimento della ricerca etnografica, coltivassero e riproducessero il seme della Iemmana. La collaborazione andava su tutti i fronti: la condivisione della semente e dei saperi, sia quelli orali che quelli prodotti in laboratorio dall'Università, la preparazione dei suoli, la semina, la conduzione agronomica dei campi, la trebbiatura e la molitura ed infine la formulazione di alcune proposte idonee alla commercializzazione dello sfarinato.

Un punto interessante della questione riguarda proprio il momento in cui la segala Iemmana entra in un regime di 'istituzionalizzazione': le analisi del laboratorio universitario si basano su un prelievo di un campione di 25 chicchi. Da quel momento, la caratterizzazione morfologica operata sui quei chicchi definirà come appare e di cosa è composta la segala Iemmana, fino a quel punto estranea alla catalogazione e incasellamento nelle maglie scientifiche degli studi agronomici, fenotipici e morfologici cerealicoli. Eppure, l'origine della semente selezionata per fare da campione non è affermata in modo chiaro: la relazione redatta dall'Università parla del recupero della semente «da parte di un agricoltore (sig. Antonino Serafica)»¹⁸⁸. I Serafica dicono che in origine il seme fu recuperato dall'assessore/vicesindaco Giuseppe Mazzaglia, che poi diede vita all'idea di realizzare il progetto, rinvenuto appunto presso l'anziano agricoltore di Troina, sotto forma di un bicchiere con 500g di semente. Quintilio Menicocci, d'altro canto, vedremo più avanti, parlerà ad un certo momento di «un astuccio, come quello per le matite, con circa 800g di seme», recuperato presso un suo anziano conoscente. Dalle domande e dalla ricostruzione effettuata, sembra che il campione di 25 semi sia proveniente dal 'ceppo' recuperato dai Serafica. Cercando di chiarire più avanti la questione pratica, dal punto di vista teorico è interessante mostrare come la semente 'perduta' non fosse poi effettivamente così perduta: lo stesso Andrea Serafica (figlio di Antonino) parla di un tentativo fatto anni prima col padre: quei semi da dove provenivano? E che caratteristiche avevano? Sono tutti gruppi di semi Iermana, dei quali però solo quelli dei Serafica saranno selezionati e analizzati come campione per stabilire cosa è, e come è fatta, un seme di segala Iermana.

Il 'casellario' morfologico dello studio è molto simile a quello che è necessario compilare per iscrivere una semente antica al Registro Nazionale, sopra citato in relazione alla legge sementiera del 1974. Questo prevede: caratteri del culmo, della spiga, della spighetta, della cariosside, e il calcolo di un coefficiente di variabilità (proprio qui risiede la cifra della biodiversità interna), e infine una serie

¹⁸⁸ *Caratterizzazione della Segale (Secale cereale L.) per la valorizzazione del parco dell'Etna*, Ente Parco dell'Etna e Università di Catania, 2019, p. 7

di misure relative ad altezze e peso della spiga o dei chicchi. A partire da queste misurazioni, dunque, la segala Iemmana inizia il suo percorso burocratico per l'iscrizione alle varietà da Conservazione e, sotto il nome di Antonino Serafica, anche al Registro Nazionale.

Nello studio la segala Iemmana viene comparata alla varietà commerciale Conduct, e i risultati sono quelli sperati, perché gli studi:

«hanno messo in evidenza una migliore performance della segale Irmanu in confronto alla varietà commerciale Conduct, a dimostrazione che proprio in condizioni limitanti le popolazioni locali esprimono la loro potenzialità adattativa riuscendo a valorizzare le risorse disponibili.»¹⁸⁹

Questo è un risultato nella produttività della semente che viene rispecchiato anche da punto di vista nutrizionale e nutraceutico, i cui valori risultano «apprezzabilmente più elevati» rispetto a quelli dell'altra varietà di segale commerciale. È questo quello che si scopre quando si decide di lavorare su varietà di cereali e terreni marginali? Lo studio dell'Università sembra aver preso le mosse da questo assunto che segue:

«Coerentemente con gli indirizzi della UE e della FAO, negli ultimi decenni, la ricerca agronomica come strumento al servizio della collettività, ha incluso tra gli obiettivi prioritari la salvaguardia della biodiversità, oggi sempre più minacciata dal cambiamento climatico di origine antropica, ponendo particolare attenzione al recupero e tutela dell'agrobiodiversità di specie alimentari minori abbandonate, la cui coltivazione era, in passato, relegata in areali marginali, alcuni dei quali in seguito divenuti aree protette.»¹⁹⁰

L'origine della performatività della semente antica sembra essere distante dalle ragioni produttiviste intese in senso capitalistico. La biodiversità cerealicola e la peculiarità pedo-climatica dei terreni acquistano un particolare interesse perché combinano le marginalità - «le condizioni limitanti» ottenendo risultati apprezzabili, cioè «la valorizzazione delle risorse disponibili». Ma in primo luogo, la ragione «dell'apprezzabile performance agronomica» è il «segno che questa popolazione è in grado di esprimere un elevato potenziale adattativo nell'areale etneo»: in sé per sé è fondamentale, onde collocare correttamente in senso storico e politico il legame co-evolutivo precedentemente instauratosi tra la popolazione del Mongibello e la segala Iermana, ricordare che le prestazioni furono in principio la ragione della marginalizzazione di questa semente. Oggi, al momento della rifondazione di un legame con la semente perduta, la prestazionalità della Iermana viene riconosciute in funzione della sua capacità di rendere produttivi terreni considerati inadatti all'agricoltura cerealicola? Presumibilmente no, perché, come affermano Andrea Serafica e suo nipote Giuseppe, «di soldi non se ne guadagnano» e di «utili non ce ne sono». Anche la produttività della Iermana, considerata eccezionale in relazione al contesto pedoclimatico, non è in grado di prefigurare un mercato al prodotto:

Giuseppe: «La stiamo commercializzando a 4 euro 'o kilo, all'ingrosso ai panifici. Ed è tanto eh. Una buona farina di grano antico siamo a 2 euro e 20, 2 euro e 50, 3 euro; quindi, andare a collocare

¹⁸⁹ Idem, p. 19

¹⁹⁰ *Caratterizzazione della Segale (Secale cereale L.) per la valorizzazione del parco dell'Etna*, Ente Parco dell'Etna e Università di Catania, 2019, p. 7

commercialmente a 4 euro, la collochi perché non hai numeri rilevanti quindi ce la fai... è poca! Se devi iniziare a fare delle operazioni commerciali sicuramente non la puoi collocare...»

Andrea: «Sì ma non la devi abbassare completamente eh, ma solo fino a che puoi, la produzione, la lavorazione quei costi sono fissi, perché poi la sistemazione del terreno la fai solo un anno, ma poi quelle altre lavorazioni ogni anno le devi fare... e puoi arrivare ad abbassare il prezzo fino a un certo punto.»

G.: «Costa il doppio, ma anche che la vendo al doppio non riesco ad ammortare. Dovrei avere delle estensioni tali... se il massimo di ettari che può fare un trattore sull'Etna è 5 in una giornata, io devo arrivare a fargliene fare 5 perché io devo ammortizzare determinati costi. Perché commercialmente, ripeto, è poca quindi momentaneamente non ti dicono niente, ma se tu vai a fare un'analisi costi-benefici... ci stai male. La segala calabrese costa 80 centesimi, questa costa 4 euro.»

È solo in certe condizioni e in determinati contesti dunque, che le prestazioni della semente antica diventano 'interessanti'. E interessanti, comunque, non per essere messe a confronto con altre colture rivolte al mercato convenzionale. Venendogli riconosciuta una dignità produttiva rispetto al moderno – in determinate condizioni produce di più della semente commerciale- si afferma l'importanza della logica adattiva propria delle scelte colturali dei poveri contadini delle guerre e precedenti al boom economico. È tuttavia una logica non significativa per aziende situate in realtà in cui la standardizzazione della produzione, l'omogeneità delle superfici e la razionalizzazione agricolturale non incontrano particolari ostacoli.

3) Rifondare il legame coevolutivo: utilità, storia e salute della segala Iermana

Alla luce del riconoscimento di questa virtù adattiva della Iemmana, ma anche dell'insufficienza di questa per rappresentare una risorsa economica significativa, in ragione di cosa si riprende e/o perpetua l'uso di una semente, o si potrebbe anche dire, si rinnova il legame coevolutivo con questo genotipo cerealicolo? Rispondere a questa domanda significa in ultima analisi scoprire un po' le carte sulla già accennata differenza di approccio tra le due aziende etnee, quella dei Serafica e l'altra di Menicocci, nonché cercare di individuare le motivazioni dietro la scelta di ricreare un legame con la semente di Iemmana. Quali differenze di utilizzo della semente intercorrono tra le due aziende?

Come detto, la differenza di utilizzo e la differenza di approccio forse hanno reso inevitabile il conflitto tra i due, Andrea e Quintilio. Il racconto di Quintilio è il seguente:

«Cominciamo dall'inizio: ho conosciuto l'Irmanu appena arrivato, perché mi piace capire dove sono e cosa posso mangiare di naturale, quindi seppi di questo grano particolare e mi informai e c'era Serafica. E ne comprai 50 kg. Che decidemmo di seminare insieme. Io lo semino, e poi quello per raccogliere facevamo a metà. Okay dico io, le spese dividiamo a metà e facciamo a metà.

Pressappoco era così l'accordo, e lo seminammo. Io nell'azienda sopra c'ho un piano, che è abbastanza fertile, perché è intoccato da anni, e lo seminammo lì, però... il grano si può seminare sino a tardi, fino anche fine gennaio, oltre no, perché deve prendere un po' d'acqua per partire. E invece lui siccome conosce il territorio... è arrogante. Le cose si fanno solo come dice lui, la semina la fa a marzo. E praticamente prendemmo l'ultima piovuta dell'anno, di quella stagione, e il grano venne su, un ettaro e mezzo, quindi previsti 12-15 quintali di grano, ne raccoglie 80 kg. 200 kg seminati, 150 ce

li mise lui e così via, lavori di semina, lavori di trebbiatura: 80 kg di grano. E li dissi basta con te non voglio avere più niente a che fare...»

La prima esperienza di Quintilio con la segala e con Andrea Serafica dunque è estremamente deludente (quantomeno dal punto di vista economico). A quel punto Quintilio decise di riprovare per conto proprio, ma non avendo più il seme a disposizione, poiché non pagando nulla ai Serafica, loro si tennero tutto il seme che era risultato dalla coltivazione. Al che, come accennato sopra, Quintilio ricorse a un'altra risorsa: in quanto esperto di macrobiotica, è solito ricevere persone in casa propria per dare dei 'consigli'.

«Mi capitò qui una persona malata con un tumore molto particolare, che aveva della sua famiglia, del nonno, questo grano non so da quanto tempo, e io gli ho detto 'eh, dammene un po'. E lui venne qualche giorno dopo con un portamatite, di tessuto, quello che serve per tenere i colori le matite cose così, e dentro c'erano 800g di grano. Pesati. Io presi 'sti 800 g di grano, li semina e nel giro di tre anni, al quarto anno avevo 250 kg di grano.»

A quel punto entra in scena l'università, che gli propone di rinnovare la collaborazione con Serafica per fini di ricerca, di diffusione ed espansione della coltura della segala.

«Due anni fa mi contattano il Parco e l'Università, io conoscevo questa gente e mi conoscevano, e così via, e mi dissero questo progetto è importante dobbiamo far sì che si espanda... al tempo seppi che c'era gente di Belpasso, gente di Maniaci. Poi c'era anche altra gente, tutte piccole realtà a cui detti il grano mio e gliel'ho seminato io.»

In questo punto del racconto, sembrano esserci due provenienze della segala Iermana: quella coltivata da 10 anni dai Serafica, originariamente procurata dal vicesindaco nel bicchiere da 500g dell'anziano agricoltore di Troina, e quella di Quintilio, coltivata per 4 anni dopo aver recuperato 800g da un'altra famiglia in un astuccio portamatite. La relazione dell'Università menziona solo Serafica come origine della semente utilizzata nel progetto. Dichiarò anche, però, che il campione di venticinque semi è stato prelevato nel 2016 dalla sola coltivazione di Serafica, quindi prima che Serafica e Menicocci riunissero le forze sotto l'egida del progetto. Ma le analisi svolte per «le determinazioni analitiche e le prove di micropanificazione, sono state eseguite solo sulla granella di Irmanu prodotta presso le due aziende Menicocci e Serafica»¹⁹¹. A fronte di questa non chiara definizione di quale seme sia stato utilizzato nel progetto, la storia di Quintilio prosegue:

«Quindi seminiamo questo grano e poi siamo arrivati a raccolta. Che era già più difficile, perché l'anno scorso ripeto non è piovuto mai. E quindi parecchio grano non formato, però secondo me se avessimo trebbiato bene... perlomeno quanto avevo seminato, quei 250 kg che poi erano anche in eccesso, me ne sono reso conto dopo, avrei raccolto perlomeno la stessa quantità. Ora che succede che, Serafica, su questo grano c'ha fatto una speculazione, cioè l'ha denominato, non so quali sono i processi, è diventato un marchio che è suo. Cioè il nome Iermanu se non vado errato è registrato a nome suo. E fino a quel momento in cui sono arrivato io, lui aveva a disposizione una piccola mietitrebbia di quelle parcellari, per piccoli appezzamenti, con la quale trebbiava il suo grano che era seminato pulito, lavorato bene, l'anno scorso venne qui... intanto prima di venire, già 'vengo poi non

¹⁹¹ *Caratterizzazione della Segale (Secale cereale L.) per la valorizzazione del parco dell'Etna*, Ente Parco dell'Etna e Università di Catania, 2019, p. 19

vengo', insomma il grano stava già cadendo a terra. Quel poco che c'era cominciava a cadere, il grano duro si sgrana la spiga. Fece finta di trebbiare un pezzetto poi disse 'non te lo posso trebbiare perché c'ha troppe erbacce'. Non era vero.»

Insomma, Quintilio lascia intendere l'appropriazione del seme da parte dei Serafica, i quali assurgendo a delle situazioni sconvenienti per la trebbiatura lasciano Quintilio, l'altro principale detentore della semente di Iermana, impossibilitato a raccogliere il frutto di quell'annata, proprio mentre compiono l'iter burocratico necessario a 'cartellinare' la Iermana. È a quel punto che Quintilio, senza più possibilità di raccogliere il seme, ricorre al sapere antico dei pastori, citato sopra, che lascia cadere i chicchi a terra e li fa seminare dal pascolo delle pecore:

«E quindi il grano veniva su. Io c'avevo l'impeto di dargli fuoco. E questa è la mia esperienza. Stavolta la semina l'avevo pagata, con la concimazione mi è costata oltre 3000 euro... quindi mi bruciava, per i soldi e perché c'avevo messo quattro anni per farmi quei 250 kg... quindi dissi no, calma, tranquillo, faccio come facevano i contadini di una volta... prima l'ho mietuto a mano, poi l'ho lasciato sul terreno c'ho fatto venire le pecore, che qui vicino c'avevo un pastore.»

Il seme, posto al di fuori della razionalità economica – i soldi per una mietitrebbia propria Quintilio non li trovò- torna alla sua coltura antica: in una modalità totalmente al di fuori dell'opzione moderna, fuori dal controllo minuzioso e ordinato della seminatrice, esposto alle pecore e alle intemperie, riseminato, per quell'anno, senza la minima selezione da parte dell'agricoltore o della macchina ottica: quello di Quintilio del 2022 non sarà certo il seme controllato e standardizzato per ottenere l'approvazione del Registro Nazionale delle Varietà da Conservazione. Ma questo rende il seme di Quintilio, dall'annata 2019 in poi, meno Iermana della Iermana iscritta dai Serafica?

Questo è quanto accaduto secondo la prospettiva di Quintilio. La versione dei Serafica non c'è, perché quando chiedi di raccontare la loro esperienza, Andrea mi rispose che non aveva intenzione di parlare di «quell'individuo». Al di là di dare per buona la veridicità dei comportamenti individuali, che non è certo il nostro interesse commentare, è importante lasciar emergere la grande rilevanza che a livello territoriale la 'riscoperta' di una semente antica ha avuto nel determinare le attività degli ultimi anni di due aziende, i reciproci rapporti tra due agricoltori, anche all'interno di un progetto istituzionale, e in ultima analisi la convergenza e poi divergenza degli interessi nel recupero della Iermana.

Il rapporto di Quintilio Menicocci con la segale Iermana sembra fatto, come quello dei Serafica, di molte prove. Ma a differenza dei Serafica, sembra che i fallimenti e le delusioni lo caratterizzino in misura ragione, a ricalcare soprattutto la differenza dal punto di vista delle prospettive economiche: l'azienda di Quintilio versa in condizioni ben peggiori di quella dei Serafica¹⁹². Nonostante ciò, nonostante l'onerosità di mantenere la sperimentazione e la ricerca di recupero sulla segala, Quintilio ha insistito. Perché? Cosa deve farci Quintilio con la segala Iermana?

Essenzialmente, il pane:

¹⁹² È da commentare questa dinamica che ha avuto luogo: c'è lo spettro dell'appropriazione del seme da parte dell'Azienda Serafica tramite la proprietà dei mezzi tecnologici di produzione (le mietitrebbie che non vanno nell'azienda di Menicocci, con varie 'scuse', impedendogli così di raccogliere il seme). È solo a quel punto che Quintilio ricorre alle tecniche antiche: uno scenario pratico ed ecologico, quello pastorale, che riemerge quindi nel momento della necessità e dell'isolamento più grande di Quintilio rispetto alla cordata progettuale della Segale Iermana.

«Il senso di questo recupero varietale è alimentare. Fondamentale. Io adesso non ce l'ho ma ti macinerei un po' di grano, ti impasterei lo Iermanu e poi un po' di Creso, poi tocchi la pasta e ti rendi conto subito della differenza del glutine. Sennò si sfalda. È difficile impastarlo. Ho fatto il pane con lo Iermanu, ho fatto la pasta con lo Iermanu.»

In maniera molto diretta, dunque, il bisogno di Quintilio di avere a disposizione la semente di Iermana è per potersi fare il Pane Immanu. È in questa semplice spiegazione che si apre l'incrocio tra la biografia umana e quella del cereale, una spiegazione che le lega insieme fino a rendere significativa la genetica, quella dell'uno (il cereale) capace di incidere sulla genetica dell'altro (Quintilio), in modi che Quintilio ha spiegato e che per esporre qui necessitano di alcuni altri elementi. L'umano in questione, infatti, è un esperto di macrobiotica, anche molto conosciuto in Sicilia: e la macrobiotica non è una 'dieta' per come la si intende comunemente. La macrobiotica è una definizione e organizzazione pratica, semantica e morale del mondo basata sull'alimentazione e sulla produzione di cibo: Quintilio ha la necessità materiale di avere un cereale che possa crescere nelle sue terre, in quanto i cereali costituiscono, come il riso, uno dei fondamenti della dieta macrobiotica. Quintilio, cioè, ha bisogno della segale Iermana perché è l'unica che potrebbe autoprodursi sulla propria terra: c'è un rapporto essenziale, direttamente indirizzato al consumo, all'ingestione di un prodotto della terra la cui genetica appartenga e risponda ai rigidi schemi che la macrobiotica accetta.

«Allora mettiamo a confronto, mettiamo qui sul tavolo, una fragola, una pesca, una banana e un chicco di Iermanu. Dopo una settimana, la fragola com'è? La pesca? La banana è nera. La pesca è toccata e c'ha macchie, lo Iermanu sta lì. Dopo due settimane, la banana è morta coi vermi, la pesca è quasi coi vermi, lo Iermanu sta ancora lì. Dopo un mese, c'è solo un chicco di grano. E se tu dopo un mese o dopo un anno o dopo 100 anni, perché quegli 800 g di grano che ho seminato erano grani che c'avevano come minimo 70/80 anni... io li ho seminati e sono nati in 4 anni 250 kg di grano.»

La ricostruzione di un legame co-evolutivo fondato sull'utilizzo alimentare diretto si posa su un livello che mischia il piano simbolico e il piano genetico. O dovremmo forse fare attenzione all'utilità – come se quella di riuscire a crescere a quelle altitudini e su terreni così particolare, fosse una caratteristica immanente alla segala Immana: distinguere quindi il suo utilizzo (umano e presente) e la sua utilità (genetica e apparentemente immobile e senza tempo). Salvo poi non poter accordare alla presunta “utilità genetica” una dimensione atemporale e non umana¹⁹³: è costruita insieme, dove il

¹⁹³ Su questo argomento piuttosto spinoso, riprendiamo in toto il passaggio di Heather Paxson nel suo *Life of Cheese* (2013): «Craft forms and artisans' dispositions are forged in relation to a dynamic consumer market. [...] Noting that craft objects are commonly contrasted to art objects by virtue of their utility, Howard Becker urges us to explore how utility — that is, usefulness to some particular person or persons — is never self-evident but, like craft skill, emerges from customary aesthetic and evaluative standards that are spoken of in terms of taste» (p. 154).

Se regge il parallelo tra artigianato e produzione agricola artigianale, l'utilità anche nel nostro caso non emerge come auto-evidente ma da standard valutativi espressi in termini di gusto. Essenzialmente ciò significa che l'utilità della Iermana è esteticamente connotata dall'apprezzamento dei consumatori. Paxson però in nota precisa: «Becker writes, “To speak of usefulness implies the existence of a person whose purposes define the ends for which the objects or activities will be useful... Defining craft... [in this way] implies both an aesthetic, standards on which judgments of particular items of work can be based, and an organizational form in which the evaluative standards find their origin and logical justification” (1978: 864). For example, as Grasseni writes of cattle-breeders, “Good-looking cows become the objects of an intimate appreciation — of gut-feelings — even though these criteria eventually depend on the history of animal husbandry and on the economic imperatives of competitive productivity... [And] standards change over time” (2004: 46).»

Con questa precisazione Paxson sottolinea come la produttività e la competizione economica definiscano i criteri d'apprezzamento e quindi di utilizzo di una determinata genetica (riprendendo il testo di Grasseni sull'allevamento bovino). Ossia, in azione ci sono due processi: uno secondo cui l'utilità è definita dalle condizioni di apprezzamento e

corpo dell'uno si mischia con l'altro, e si compenetrano nella distribuzione dell'energia e della potenza¹⁹⁴ (batailliana?) e nell'influenza simbolica. O forse è la potenza della Iermana a gestire Quintilio più di quanto Quintilio gestisca la Iermana:

«Un chicco, quanti chicchi fa? Una spiga porta cento chicchi, e un chicco fa dodici spighe. Sai come dice la macrobiotica, un chicco, diecimila chicchi, e poi non so se voi lo sapevate ma il genoma di un cereale o di un riso è 4 volte il genoma umano. Questa è la realtà dei fatti. Tu vuoi paragonare il codice genetico del grano a quello umano? È quattro volte quello dell'uomo, che vuol dire, per costruire un uomo pur nella sua complessità ci vogliono quattro volte di meno le discussioni per fare il grano. Però il chicco di grano è capace di fare mille chicchi. La cosa fondamentale, è che su tu prendi un cucchiaino di grano o di riso e conti i chicchi, dentro il cucchiaino ci sono mille chicchi, quindi ogni volta che tu metti in bocca un cucchiaino di riso o di grano... e se ogni chicco già altri mille chicchi di potenza... che energia ti da un cibo come questo?»

Come distinguere utilità e utilizzo, se l'una determina l'altra in un sistema di coevoluzione? Fino a che punto l'utilità della Iermana potrà essere de-socializzata? In passato, la segala Iermana è stata utile perché prima della modernizzazione - quando c'erano le guerre mondiali cresceva dove non cresceva niente altro - rimaneva vicina alle famiglie contadine, e si poteva mangiare laddove tutto intorno cibo non ce ne era. E per questo motivo è stata utilizzata. Oggi, similmente la segala Iermana è utile a Quintilio perché è la sola che può coltivare nella sua terra e sulla quale fondare il suo sistema cognitivo e alimentare di macrobiotica. L'utilità della Iermana oggi risiede nel fatto che è ancora l'unico cereale in grado di affrontare i terreni malmessi dell'Etna ed eventualmente di adattarsi presto ai cambiamenti del clima in corso? E per questo motivo, dunque, la utilizza?

Che altro motivo dovrebbe esserci, quale altro principio dovrebbe informare la ri-costruzione del legame coevolutivo tra comunità umana e segala Iermana? In poche parole, sarà riscontrabile una differenza genetica col passare degli anni andando a confrontare la segala Iermana di Quintilio e quella dei Serafica, differenza determinata dall'utilizzo che ne fanno?

È infatti di notevole valenza indagare anche il motivo per il quale i Serafica coltivano la Iermana, e le eventuali conseguenze di ciò nella costruzione del legame co-evolutivo tra umano e Iermana. Ed è anche questa la ragione del proporre, sopra, la questione della ragionevolezza economica della coltivazione della Iermana.

Prima di addentrarci nel motivo effettivo della coltivazione della Iermana per i Serafica, ci sarebbe infatti da comprendere la questione della razionalità economica di un'azione, anzi di una serie di azioni, anche di un progetto multispecie. È centrale nel determinare la storicità di una semente, e

recettività, e uno secondo cui i criteri di apprezzamento sono anche costruiti sulla base degli imperativi economici e competitivi sostenuti e seguiti dai produttori. Questo, credo, conferma l'idea che ho espresso, cioè che non è pensabile l'*utilità genetica* di una forma di vita come astratta e distaccata dall'utilizzo umano: sia secondo il primo processo, per il quale la genetica della Iermana è utile perché apprezzata dai consumatori, sia per il secondo, per il quale i criteri di apprezzamento della Iermana sono dettati dalla storia socio-economica circostante (esattamente come quello che è successo durante la Seconda Guerra mondiale per la Iermana).

¹⁹⁴ Sto pensando qui alle *Visceral Ecologies*, un concetto che introduco nel prossimo paragrafo ma che verrà estensivamente discusso nel capitolo successivo. Essenzialmente, ciò che provo a cogliere è l'interazione tra umano e ambiente attraverso economie viscerali, cioè fatte di consumo alimentare e modi di produzione agricola. In questo caso, la suggestione è sul piano genetico: quale evoluzione intestinale il DNA della segala Iermana induce allo stato di salute di Quintilio e dei suoi pazienti? È vero, come dice Quintilio, che tutta la potenza del grano è nel suo codice genetico? E che noi possiamo accedervi, solo grazie all'ingestione e al rispetto di questa potenza?

quindi di una forma di vita dell'agro-biodiversità, capire la sua collocazione in un sistema socio-economico. Non solo quale ruolo potrebbe mai svolgere la segala Iermana per dare un senso alla sua coltivazione, ma in generale, qual è il ruolo che ogni varietà cerealicola o orticola o frutticola deve dimostrare di saper svolgere per cominciare o continuare il suo rapporto con l'umano? Dobbiamo cercare di capire come, nella percezione del legame co-evolutivo con le altre specie, cioè nella percezione di una relazione ecologica tarata su un certo tipo di patto interspecie, si può dare una presenza storica di una comunità (Scott 2017).

Nel corrente sistema agroalimentare, le cose stanno subendo uno spostamento particolare, e allo stesso tempo ricalcano paradigmi già ben saldi: il maggior profitto è senza altro la ragione principale nel panorama agricolo per cominciare o continuare a coltivare una semente o meno¹⁹⁵. Questo vale per le piante nell'agro-industria tanto quanto per quelle vendute agli amatori di comuni orti e orticelli, coloro i quali comprano le piantine dalla distribuzione vivaistica standard. Una tendenza in atto, però è quella per la quale ci si sta rendendo conto che le sementi antiche, ossia quelle non ibridate in laboratorio, rispondono meglio ai cambiamenti climatici (ISPRA 2010). A questa si unisce la possibilità di intercettare una crescente tendenza di marketing: sembra che la biodiversità possa essere molto facilmente associata all'idea di genuinità, tradizione e naturalezza (Boscolo e Tola 2020). Agro-biodiversità e Contadinanza, insomma, vanno molto bene insieme. Quindi tra il motivo dell'adattamento al cambiamento climatico e la crescente richiesta di prodotti agricoli espressione di biodiversità, alcune sementi stanno facendo nuovamente capolino nel mercato, sempre meno di nicchia. A seconda, poi, della capacità della semente di prostrarsi all'abbassamento dei costi di coltivazione, raccolta e logistica propri dell'agroindustria e della grande distribuzione, si potranno riscontrare grandi sviluppi nella continuità della sua coltivazione o della sua diffusione (APAT 2010).

La performatività di una semente sul piano produttivo e commerciale all'interno di un mercato agroalimentare con determinate caratteristiche, dunque, rappresenta la principale utilità della stragrande maggioranza delle sementi coltivate, nonché il senso della sua adozione, riproduzione e prossimità agli agricoltori. Dal comparto vivaistico a quello produttivo, la 'natura' da ri-produrre è per decenni stata selezionata in base a questi criteri basati sul profitto, ai quali corrispondevano sostanzialmente caratteristiche delle sementi di estrema docilità, standardizzazione e elevata risposta agli input chimici (Philips 2013). Le altre caratteristiche, quali la resistenza alla siccità, l'adattabilità ai suoli di specifici territori, anche il sapore e l'ereditarietà storica erano considerate per lo più inutili di fronte al grande diktat del produttivismo. Per cui è di grande rilevanza cogliere come e perché queste caratteristiche oggi diventino utili. Torniamo dunque alla Iermana.

Come riportato sopra, riguardo la loro coltivazione di segala Iermana Andrea Serafica e il nipote ammettono: «utili non ce ne sono». La motivazione 'economica' della coltivazione della segala per i Serafica non sussiste, né nel senso che ha per Quintilio, cioè nella sua accezione antica di *oikòs* (casa), di gestione e auto-consumo nella casa, né in termini odierni, commerciali e produttivi.

«Il problema diventa oggi che non ci sono più persone che vogliono investire, perché alla base di tutto c'è l'investimento aziendale, ma quante sono le aziende che vogliono investire senza ricavare

¹⁹⁵Cfr: APAT - Agenzia per la protezione dell'ambiente e per i servizi tecnici, *Manuale per la raccolta, studio, conservazione e gestione ex situ del germoplasma*, Roma, 2006, p. 23

il risultato? Noi ha 10 anni che investiamo come azienda, ma tutto a spese nostre, senza nessun ritorno, ritorno non ce ne è stato fino ad adesso, zero. Diventa complicato rifar partire questo prodotto, fino ad oggi abbiamo fatto prove, poi è vero che i nostri sponsor, le nostre persone immagine, Cracco, Cannata, Corrado Assenza, figure importanti che vogliono ri-valorizzare, ri-lanciare, grazie a Simenza che ha tutti questi contatti. Però realmente a livello di business non è un business, non c'è, perché ancora i quantitativi sono troppo pochi per permettertelo.»

Nonostante ciò, pur mancando una ragione di profitto economico per coltivare la Iermana, la segala esprime una sua particolare forma di utilità:

«Quindi noi ci stiamo provando perché il nostro *core business* aziendale non è la segale, quindi ce l'abbiamo, la facciamo, dobbiamo fare un investimento, lo facciamo: invece di fare la pubblicità investiamo sulla segala perché la segala oggi giorno è quella che ci sta dando un ritorno di immagine anche come azienda, perché noi come azienda vitivinicola Serafica Antonino è azienda custode della segala sull'Etna.»

La «pubblicità» che la segala produce per l'azienda Serafica collega territorio e immagine in un modo che è unico della Segala. Come afferma Andrea Serafica: «la segale è un prodotto di nicchia, *un'esca*, qualcosa che ci piace come azienda perché ci crediamo al territorio». Un'esca dunque, che ha in questa funzione la sua ragione di coltivazione e investimento:

«Però siccome hai un ritorno di immagine perché c'è tutte queste figure, queste cose, proviamoci. Perché se io vendo la segale, domani mattina mi conoscono come brand, anche come vino, come olio, perché se Cracco pubblicizza la mia segala domani magari si assaggia il mio vino e quindi come azienda stai facendo un investimento. Invece di fare la pubblicità alla radio o in televisione la stai facendo direttamente in campo. E cresce anche il territorio. Perché se sto facendo il vino oggi io lo faccio dell'Etna. Del mio territorio. Ma perché è l'Etna.»

L'Etna è la Segale, la Segale è il territorio dell'Etna destinato a crescere sul mercato, su un certo mercato agroalimentare quantomeno, per le sue stesse caratteristiche. Gli investimenti in questa direzione sembrano avere il compito, non semplice ma quasi spontaneo, di 'svelare' la potenza immaginifica e comunicativa che le viscere dell'Etna hanno assorbito e custodito per decenni.

«Lo fai scoprire il territorio, se parliamo a livello mondo è cambiato anche il modo di scoprire i territori, il turismo natura, il turismo enogastronomico. Questo turismo ti porta a rivalorizzare questo prodotto, automaticamente ti porta economia, puoi convincere qualcun altro a investire sul territorio, a prescindere dalla segala, che sia vino, che sia olio. Creare opportunità dove si dice che non ce ne sono.»

Questo aspetto dello 'svelamento' di un territorio, o detto ancor meglio, della creazione di 'opportunità' finora non viste, sottovalutate e ignorate, è tanto più interessante quanto lo si comprende nella valorizzazione di qualcosa di altrettanto sottovalutato e ignorato, che diventa il tramite per la rivalorizzazione del territorio stesso. È una particolare figura retorica metonimica e sineddolica, la parte per il tutto: la Iermana esprime le caratteristiche del territorio e offre a tutto il territorio un nuovo volto sul mercato. Il territorio si riconosce nella Iermana, si mimetizza in essa, e questo assume un valore anche oltre quello sul piano economico, come spiega il nipote di Andrea Serafica:

«Vero è che se tu pensi a quello sotto l'aspetto sociale, non serve migrare, qui abbiamo delle potenzialità sproporzionate, farlo capire ai nostri coetanei che oggi il nostro territorio ci può offrire delle risorse... però è difficile, e noi a 30-40 anni vogliamo crederci non possiamo dire non ci interessa.»

Su questo punto, la parte direttiva del marketing e della comunicazione di Simenza non è certo impreparata. D'altro canto, l'esperienza di riuscire a collocare 'il frutto di un legame co-evolutivo tarato su condizioni materiali precedenti' come una semente antica, nel mercato attuale, di restituire un senso economico, di marketing o di un qualche utilizzo a livello aziendale o di territorio, è qualcosa su cui Simenza ha dovuto ragionare con grande ingegno, e ha coniato il termine di 'azienda retro-innovativa' (Guigoni 2015). Dunque, spiega Giuseppe Serafica:

«Gli adattamenti veri e proprio oggi nel 2021 è difficile farli, nel senso oggi non inventa niente nessuno, ormai le cose che dovevano inventare le hanno inventate. Devi solo adattarti e fare investimenti. A noi piace definirci un'azienda retro-innovativa, e vogliamo essere legati alle tradizioni del territorio, quindi [rimanere] abbastanza saldi [alle tradizioni], ma con le tecnologie e la manualità di oggi. Quindi io se devo andare a fare qualsiasi cosa, non [solo] alla segala, all'uva, al vino, all'olio, devo mantenere le caratteristiche del territorio che erano quelle che mi trasmetteva mio nonno, mio bisnonno, ma ai tempi di oggi. Perché ormai oggi si è scoperto che le cose che si facevano una volta con le tecniche di oggi vengono con caratteristiche migliori, si è trovato il modo di trasformare i prodotti primari, quindi questo è importante capire, essere retro-innovativi, essere legati al territorio ma ai tempi del 2021. Quindi l'innovazione significa investimento aziendale, se vedi la mietitrebbia, il primo anno ce l'ha prestata l'Università, ora l'abbiamo comprata aziendale, cioè abbiamo fatto l'investimento della mietitrebbia parcellare, il trattore con la seminatrice oggi è aziendale, cioè quindi l'azienda ha fatto degli investimenti per poter riprodurre quel prodotto ai tempi del 2020, perché io non posso pensare di andare a riprodurre la segala nel 2020 come la faceva il mio bisnonno, perché ho già perso in partenza, quindi la segala tu non fai altro che andare a copiare come fanno le grandi coltivazioni dei frumenti e te li rapporti con il tuo territorio, significa che la mietitrebbia deve essere quella di un metro e sessanta, il trattore pure e tutta una serie di cose...»

Come altera la concezione del tempo l'utilizzo di una semente proveniente da un altro mondo e un altro tempo e altre relazioni? Le condizioni materiali precedenti che hanno determinato le caratteristiche storiche di quella semente, finiscono per unire le percezioni di passato e futuro, ciò che è dietro (il passato della povertà e della Iermana) sembra poter star davanti (ma in futuro la Iermana ci starà in modo diverso, senza povertà). Le condizioni della nostra co-esistenza con la Iermana cambiano, dando una spinta al territorio verso quanto di 'migliore' c'era nel passato, per quanto fosse un passato di povertà e precarietà. C'è infatti questo passaggio dell'intervista in cui Giuseppe dice: «oggi si è scoperto che le cose che si facevano una volta con le tecniche di oggi vengono con caratteristiche migliori.»

Questa frase esprime il concetto di 'caratteristica migliore': se da un lato significa che le tecniche di oggi rendono migliori gli stessi prodotti che si facevano nel passato, sembra anche dire che i prodotti del passato, a maggior ragione se coltivati e trasformati con le tecniche di oggi, siano *migliori* di tutto il resto, e non solo rispetto ai sé stessi del passato. Si può infatti certamente riprendere qualche passaggio di Quintilio su questo punto:

«Lo Iermanu ha un glutine molto molto morbido quindi molto digeribile, e quindi che è

l'opposto del Cresco che c'è oggi come grano comune che si mangia, perché tutta la pasta che mangiate e la maggior parte del pane è estremamente glutinoso, un glutine molto duro, quando vedete quelli che fanno volare le pizze per l'aria e le tengono su un dito io prenderei un bastone e glielo rompere in testa... Questa è la differenza fondamentale però un conto è che tu mangi un pane che 10 volte che mastichi già hai rotto il glutine quindi lo puoi digerire con tranquillità, e invece che mangi un pane che per masticarlo 100 volte il glutine è ancora intero perché è gomma.»

Qui l'essere migliore della 'Iermana' si configura in quanto tarato sul piano della salute del corpo umano. Ma è facile trovare molti riferimenti al piano gastronomico e al coinvolgimento della dimensione sensoriale, parlando di aromi e sapori di altra fattezza rispetto a quelli dei grani moderni, come dice Giuseppe Serafica: «perché i panificatori e i pizzaioli stanno riscontrando delle caratteristiche particolari, soprattutto profumi, croccantezze e aromi che nelle altre non c'è». Anche nei discorsi del presidente di Simenza, Giuseppe Li Rosi, si ritrovano gli stessi riconoscimenti all'eccezionale particolarità e bontà di questi grani, dovuti ai 'flavonoidi':

«Abbiamo questo asso nella manica come civiltà rurale. Ogni varietà ha i suoi flavonoidi, che sono i suoi odori, il suo gusto, come ha anche il suo glutine, il tipo di glutine, quindi stiamo parlando adesso del punto di vista biologico di quello che accade in laboratorio, ci ritroviamo con una farina che ha un odore particolarissimo, non abbiamo un monoglutine che quando viene ingerito può causarti infiammazioni, intolleranze celiachia e così via ma diciamo tanti tipi di glutini che non riescono a comporre un blocco da poter causare scompensi. [...] E anche se ha un doppio v, che è un parametro che serve a capire dal punto di vista alveografico la resistenza, quando è alto permette di fare una bella palla e bolla, e ad esempio il Manitoba ha un doppio v alto, è tenero, doppio v altissimo ed è quasi indigeribile al 100%. Va bene per farci tutto quello che vuoi panettoni, burdelli vari, ma poi ti uccide.»

Qui salute e sapore sembrano essere parte di una stessa logica. Alla quale non è impensabile di aggiungere anche la prospettiva ecologica: la semente antica «permette di coltivare e produrre sempre e comunque, qualsiasi sia il clima, l'andamento climatico, la popolazione si aggancia al cambiamento climatico e ai cambiamenti», dice Li Rosi. Qualcosa che si aggiunge alla già accennata capacità genetica di queste sementi di resistere e combattere le erbe spontanee (Scavo et al. 2022), spronando il disuso degli erbicidi, così come la generale capacità di risposta autonoma di queste sementi alle caratteristiche pedoclimatiche di una zona che lasciano andare l'intervento chimico dell'umano in secondo piano.

Quanto di questo, sapore-salute-ambiente, è anche legato al fatto di essere 'passato', tradizione genuina e contadina? Li Rosi non esita a definire la semente e i flavonoidi che esprime come un «asso nella manica» della civiltà rurale¹⁹⁶. Percezione della storia e percezione sensoriale collimano nei termini in cui alle forme di vita del passato, o meglio, al rapporto co-evolutivo e multispecie tra comunità contadine e cereali, vengono assegnati valori concatenati: la profondità e bontà degli aromi dei chicchi di grano non sono scollegati, in questa logica, dalla funzione benefica e regolatrice delle intestina umane, e dal fatto che questi grani siano coltivati secondo tecniche naturali e calibrate su ritmi che per secoli erano rimasti invariati. La particolare caratteristica dal punto di vista storico-ermeneutico di queste caratteristiche ora considerate 'migliori' è che creano una tensione temporale tra passato, presente e futuro, poiché tramite il ricorso esplicativo della genetica, quelle stesse

¹⁹⁶ Questo è forse uno dei sensi che la traduzione in francese del termine 'sostenibilità', cioè 'durabilità', mette in luce in modo particolare.

caratteristiche e sensazioni passate possono essere riportate, riattualizzate e riprodotte¹⁹⁷.

Li Rosi: «Fa tantissimi odori, perché il suo odore è il frutto di una commistione di flavonoidi. La diversità diventa un punto di forza, un punto di spinta grazie al fatto che ci sia questa diversità dove se tu per raccogliere il campo di grano devi aspettare la spiga tardiva, quello non è un ritardato, ma va alla sua velocità perché è destinato a cogliere delle cose che tu magari alla tua velocità ti sfuggono, e lui le raccoglie. O rispettare la spiga svettante, se c'è qualcuno che è svettante in questa società del cazzo, si spara, col fucile di precisione, col carro armato, boom. Deve essere piatta la storia. E quindi nel campo di grano invece no, e sono delle strutture universali, che poi uno può tradurle o interpretarle come se fossero comportamentali per una comunità per una popolazione.»

«Il campo di grano come storia» afferma Li Rosi; laddove la Storia è una struttura che dipende dal tipo di grano che abita quel campo. In questo discorso, la morfologia del grano, la biodiversità interna, la capacità di adattamento ai suoli, giocano tutte un ruolo nel definire il carattere di quella storia, se una storia piatta e omologata, o una storia con increspature e fattori narrativi che deviano da una «standardizzazione».

Sarebbe da intendere quanto di questa costruzione e percezione storica sia dovuta alla commistione sensoriale propria del corpo/salute che questo tipo di legame agricolo porta con sé: una storia i cui caratteri, rivendicati come ‘contro-egemonici’, sono percepibili con i sensi, e le cui qualità benefiche sono riscontrabili nella salute umana e degli esseri circostanti (Seremetakis 1994). Una storia che accoglie narrazioni ‘migliori’ perché è fatta da più elementi, fattori e protagonisti. L'umano non sembra non essere più solo nello scrivere la sua storia, e nel fare ciò, nello scrivere il modello socio-antropologico ed economico della propria società (Barad 2017).

In una storia che assomiglia a un campo di grano, dove il concetto di ‘popolazione’ enfatizza la diversità genomica sino al punto di poter dare luogo ai quei caratteri, che minori o marginalizzati, sarebbero ignorati in qualsiasi altro campo, la percezione di quella storia è condizionata da, e passa attraverso, la combinazione della sfera sensoriale, e quindi del corpo umano, con la politica dell'ecologia che in quei campi di grano, in questo caso, si realizza (Seremetakis 1991). Con ecologia politica si intende qui la considerazione di quei fattori che determinano le condizioni di possibilità perché esistano quei campi di grano, in cui si esprimano i caratteri minori della semente o quelli adattativi della popolazione al territorio. I fattori politici, di cui potrebbe essere un buon esempio la legge che di fatto costrinse dal 1974 gli agricoltori a non potersi più auto-produrre sementi, giocano un ruolo nel determinare i legami co-evolutivi dalle specie. Al di sotto o al di sopra di essi, il corpo/salute, o qualcosa che in precedenza è stato definito qui ‘inconscio agricolo’, cospira per formulazioni contro-egemoniche di relazione tra le specie. Questa relazione è inscritta storicamente nei corpi sia umani che non umani, e nella percezione di assonanza, sincronia e cura reciproca che la relazione inter-specie produce (Lefevbre 2004, Puig de la Bellacasa 2017). Per questo un corpo che sente salute rappresenta una figura calzante per delineare le proprietà di una storia che si potrebbe

¹⁹⁷ La questione forse più stringente qui, è che dall'etnografia svolta si può anche dire che non è vero che queste sementi fossero perdute: erano perdute per alcuni, per i più, anche per Li Rosi. Ma in alcune sacche territoriali le pratiche e le sensazioni legate a questi grani non appartengono a una storia interrotta col passato, ma si sono anzi sovraccaricate di tutte le trasformazioni gli ultimi decenni.

dire comune e condivisa tra grano e umano, perché si ripropone ogni qualvolta una popolazione di cereali esprime caratteri contro-egemonici, come gli elementi della storia che scrive (Ciavolella 2013); e perché questi caratteri sono percepibili innanzitutto dalla sensorialità del corpo e dalla trasformazione della percezione tattile e/o di gusto in processi di salute (Classen 1997, Mol e Jaw 2004, Mol et al. 2010). Il motivo principale è la visceralità alimentare, «*il respirare che cambia ciò che hai dentro*», o appunto ‘l’inconscio corporeo’, quella compenetrazione che fa dire a Taussig: ‘il mio corpo, il tuo corpo, il corpo del mondo’. Quindi provo a dire perché la salute colloca il corpo nella storia anche attraverso i legami co-evolutivi che instaura con le altre specie (Milazzo e Bandiera, 2022).

Con il seguente racconto di Quintilio, cerchiamo di collocare il corpo-salute e le sue percezioni entro un’ecologia (politica) della produzione di cibo (Hoover 2017).

«15 anni fa c’avevo un tumore al colon, non mi sono curato perché avevo esperienze negative con la medicina e con i tumori e quindi mi dissero che c’avevo 6 mesi di vita, e dissi se devo morire mi sparo questi quattro soldi che mi sono rimasti. Poi dopo l’ospedale sono andato a casa e ho detto calma, a me di morire non mi va... e ho cominciato a studiare. Sul cammino noto un libro che si chiamava ‘medico di sé stessi’, scritto da macrobiotico, capii che c’era qualcosa di diverso da quello che sapevo. Cominciai a studiare questa cosa in modo molto pedante come sono io, provai, e dopo mezzo anno ero guarito. Andai dal medico che dovevo morire e dissi, sono passati tre anni mi spieghi ‘sta cosa? E lui disse ‘anche noi possiamo sbagliare diagnosi’. E ho capito ma se tu dici una cosa poi scusa come sarebbe finita a me? Eh sa... la scienza non è perfetta, non è esatta...

Ti aggiungo una chicca, mi sono fatto venire un tumore. A un certo punto della mia vita mi è venuto un malagro, per una serie di circostanze volevo vedere se era vero che la macrobiotica guarisse, come ho sempre sostenuto. E come ho sempre applicato. E il buon dio invece che mandarmi una malattia qualsiasi mi ha mandato un tumore. Per certi versi ha punito la mia arroganza, per altri m’ha favorito, m’ha detto, ti faccio venire un tumore sulla pelle così lo puoi vedere. E c’ho sulla spalla sinistra, un basalioma, e in quanto esterno lo posso controllare e faccio esperimenti. Adesso li ho finiti tutti, insomma, ci facciamo solo compagnia. Comunque, insomma sono gli effetti del cibo sul basalioma. E questo è quanto, siamo usciti fuori dallo Iermanu però... perché se le persone se riuscissimo a far capire, il rapporto col cibo cambierebbe, oggi noi, chiunque entra in un supermercato compra niente che non gli piaccia. Nessuno compra niente che non gli piace. Ma quello che ti piace, in genere, oggi, in quanto al supermercato, è cibo industriale. E non fa mai bene un cibo industriale.»

Questo racconto, che colloca la segala Iermana con grande precisione nel sistema etico, medico e alimentare di Quintilio, è anche la cifra della rilevanza di una particolare ricerca nell’agro-biodiversità per costruire una storia ed un’ecologia delle viscere. Dal cancro al colon ai dettami terapeutici della macrobiotica, la portata di questa esperienza è tale da determinare la fuoriuscita di Quintilio dalle pratiche terapeutiche considerate normali, dalla comune concezione della ragionevolezza persino, portando all’estremo le prove fisiche e sperimentali di approcci eterodossi alla medicina.

Questa di Quintilio, è una forma o un tentativo di emancipazione, attraverso l’alimentazione e la auto-produzione di cibo, dal sistema di riproposizione delle nocività (Alliegro 2012). Per dar conto della sua digressione, Quintilio non si limita a insistere sulla capacità del cibo sano di affrontare le malattie più gravi: esplicita la sua appartenenza a un’altra ‘scuola’ di pensiero e di pratiche. Le conoscenze apprese ‘a modo suo’, e le prove provate sul suo corpo, parlano di linee epistemiche al di fuori delle

modalità di produzione di sapere accademico o scientifico:

«Ho scoperto queste cose parlando con la gente. Su quella sedia si sono sedute migliaia di persone, è il mio posto di lavoro questo quando curo la gente. Da ogni persona ho preso cose, spunti, che poi ho approfondito con persone che secondo me hanno competenza. Un vecchio potatore, che mi ha raccontato delle storie, il pastore, il pecoraro che m'ha raccontato certe cose, ho sommato e mi sono fatto le mie linee guida che ho seguito e ora sono arrivato a parlare con te. Sto facendo cose particolari.»

La conoscenza per Quintilio posa su un equilibrio che fugge l'incasellamento e il fissaggio di una definizione a un oggetto del sapere:

«Se tu cerchi humus sul dizionario o sui libri di biologia o sui libri di agricoltura c'è scritto “nessuno sa che cos'è” perché nessuno lo sa definire perché cambia ogni cambio di secondo. E questa è la realtà dei fatti...»

Non si può sequenziare il microbioma perché poi tu respiri e cambia. Bevi una goccia d'acqua e cambia, che lo fai a fare il sequenziamento genetico. Tu capisci come è l'equilibrio e ciò che fa bene, perché l'equilibrio non vuol dire che deve essere tutto buono, ma metà buono e metà cattivo. La logica universale lo sa, tutto ciò che ha inizio ha una fine, tutto ha due facce e non esiste niente di identico, tanto è grande la faccia tanto è grande è il dorso, sono i principi della logica universale che ci dicono come è la vita.»

Seppure ci si potrebbe soffermare a contestualizzare ulteriormente questa sua concezione di logica universale, afferente al mondo della macrobiotica e declinata dalla filosofia orientale dello Yin e dello Yang, ciò che ci serve affermare qui è la dimensione intestinale, sensoriale e viscerale della conoscenza che esula dalla possibilità di definire, o meglio *sequenziare* il genoma del principio ordinativo della vita umana, che ha sede nell'intestino. Intestino significa 'altro dall'umano': un numero sconosciuto di microrganismi di diversa origine lo abitano e lo trasformano (Abrahamsson e Bertoni 2014; Milazzo e Bandiera 2022). La centralità di questo discorso, come abbiamo visto, è tale da supportare sistemi di conoscenze e di pratiche disallineate dalla spiegazione scientifica, nonché di rendere fallace ogni pretesa o tentativo di conoscere la natura per 'nome':

«Vedi, in natura non esistono nomi. Al di fuori dell'umano, in natura, nessuno chiama le cose per nome, nessuno identifica qualcosa, non identificano niente. In natura un albero è un albero, che sia un pino, una quercia, un albero di mele, pere, nessun problema. È un albero. Un animale è un animale... si attaccano, si difendono... questi sono i comportamenti che ci sono. E soltanto noi stiamo a pensare a che cos'è, e questo secondo me è un grosso guaio perché ci fa perdere il contatto con la natura. La natura non ha nomi. Ibrida ogni cosa.»

Bisogna intendere in che misura questi elementi siano chiamati in causa nel teorizzare un'altra storia, non intesa solo come narrazione, ma piuttosto come rapporti tra cose, o meglio tra linee, spaziali, temporali, di demarcazione o di corrispondenza (Ingold 2015, 2018). Ciò che fa ad un tempo collidere o collimare i portati simbolici che si passano tra loro l'idea di linea e quella di genoma/DNA, è il tratto significativo dei discorsi di Quintilio. Cioè, ci riferiamo al fatto questi discorsi attraversino corpo, malattia, nutrizione, adducendo sia alla permeabilità dei corpi, sia al rischio opposto, che è quello della sterile individuazione di singolarità 'inesistenti' tramite il concetto stesso di sequenziamento genetico (Ceccarelli 2016, Ingold 2007). C'è una particolare risonanza nel concetto

di linea, perché ci sono le linee che attraversano i corpi e le linee che sono la rappresentazione del genoma (Ingold 2000, 2015). Queste linee sono concezioni che situano, storicizzano e politicizzano il legame co-evolutivo con la biodiversità. Bisogna chiedersi, però, quella del sequenziamento, che forse rappresenta l'ultima frontiera del dominio della natura, è la trascrizione, o è persino vera e propria scrittura della storia dell'evoluzione di qualcosa di non-umano (Deleuze e Guattari 1980, Alaimo 2010)? E in questa scrittura, dove potremmo leggerci il rapporto non solo con l'umano, ma con tutte le altre specie che l'hanno determinata?

Rimandando alla fine del capitolo la discussione di tale questione, con gli strumenti che non solo Deleuze e Guattari offrono, ma soprattutto facendo riferimento al lavoro svolto da Tim Ingold sul concetto di linee, si può provare a riordinare gli elementi che stanno insieme una storia come quella di Quintilio.

Se il grande imputato è l'Atteggiamento Classificatorio con il suo braccio operativo, il Sequenziamento Genetico, autori e responsabili della I(n)scrizione delle Varietà antiche al registro, volgarmente chiamata 'brevetto' da Quintilio, dall'altro lato gli accusatori sono le Intestina, sedute sulla Sedia sulla quale si seggono gli informatori e pazienti di Quintilio, l'Humus, che simboleggia tanto la visceralità e la permeabilità dell'ambiente tutto, quanto la partecipazione del non-umano a qualsiasi storia si voglia dire o scrivere, e procuratore capo è la segale Iermana, che sferza i suoi attacchi ingannevoli. Quintilio guarda la scena compiaciuto, probabilmente, ricordandosi che se «siamo usciti fuori dallo Iermanu» per parlare della sua ricerca sulla relazione tra cancro e alimentazione, è perché il rapporto tra la semente di Iermana e il suo corpo «non è solo sensoriale, ma anche medicamentoso».

«La macrobiotica secondo me è solo un modo umano di leggere la natura, di migliorare tutto ciò che la natura ci dà, non che ci prendiamo, migliorarlo adattando le condizioni di vita di ognuno di noi. La macrobiotica è un pasto a base di cereali, verdure e legumi: quello che mangiavano i contadini fino a 30 anni fa.»

Questa visione storicizza in qualche modo la natura e i contadini sulla base dell'ecologia, intesa anche come sistema di produzione di cibo? L'operazione di storicizzare, qui, la intendo come la capacità di collocare il corpo/salute entro un sistema di linee che guardano meno alla posizione cronologica degli eventi, e più al tipo di relazioni – politiche – che intercorrono tra i vari elementi di quella storia. Ciò che abbiamo provato a mostrare è che quella tra salute ed ecologia sembra essere una relazione che crea linee che costruiscono significati – politici e storici- e che in quella storia-relazione ci sono tante, molte, occasioni per pensare, ma anche da pensare, che i non-umani non ne siano semplici spettatori (Papadopoulos et al. 2021).

Prima di passare alla spiegazione della percezione storica a partire dai campi coltivati con i grani evolutivi, e quindi dei rapporti di filiazione, ontogenesi e filogenesi entro rapporti di coevoluzione, basterà notare, per chiudere sulla segala Iermana, a quanto della sua storia sia 'esca', fascinazione sensoriale e storica insieme.

The cunning- I Serafica affermano che Goethe stia parlando di loro (dell'Etna, cioè) quando parla del grano verdeggiare in alta montagna in mezzo ai castagni, ma sappiamo che sta parlando degli

Appennini. Su quanto sia rilevante dire che Goethe sta parlando di loro si è già detto: serve un Goethe che racconti secoli fa del grano antico per darsi una legittimità e un'immagine, e anche per accedere al Registro Nazionale delle Sementi. È non è importante che sia vero o no quando lo raccontano a me o al visitatore di turno, o tantomeno se i Serafica siano in buona fede e non siano consapevoli di dire una inesattezza. Certamente serve una verità storica verificabile quando si 'brevetta' la semente antica. Vicenda sulla quale era forse proprio necessario tornare, perché all'affascinante inganno su Goethe si accompagna anche la soluzione a tutti gli inganni, cioè la *certificazione*. Non bisogna infatti scordarsi che è questo lo scopo dichiarato dell'iscrizione della Segala al Registro: ridurre al minimo il rischio della frode alimentare, cioè che qualcosa che viene venduto sotto il nome di Immanu non sia realmente Immanu. Come dice Giuseppe Serafica:

«quindi l'azienda ha quasi l'esclusiva che non è una cosa buona, noi vorremmo che qualcun altro venisse e ci chiedesse la semente per riprodurla. Per crescere io deve crescere il territorio, se devo crescere solo io non cresce nessuno. Quindi a volte gli altri ci vogliono, anche che mi tolgono il primato, fa solo quello, ma non è vero, lo fa il territorio, perché per diventare forte devi avere il territorio forte e quindi non ci sono oggi giorno è difficilissimo trovare queste altre aziende che vogliono sposare questo progetto»

In questo gioco di narrazioni in cui Goethe appare e scompare, la Iermana diventa il 'territorio' e viceversa, mentre la semente passa di mano in mano e da un campo all'altro e se ne perde la traccia, fino a farci intuire che presumibilmente non c'è mai stata, neanche nel progetto dell'Università, una sola semente Iermanu, ma più ceppi mescolati insieme- almeno quelli provenienti da Troina e quelli recuperati da Quintilio a Nicolosi; ma che dal 2022 in poi c'è e ci sarà una sola Iermanu che potrà chiamarsi così a norma di legge, a scampo di equivoci.

Gli elementi di inganno che caratterizzano le vicende intorno alla segala Iermana, sono controbilanciati dagli sforzi di razionalizzarne la fisio-morfologia e di fissarne la storia e la biografia. Si lasciano nella narrazione alcuni elementi, quelli che producono fascino, inventati o riportati in modo ingenuamente errato. Poi c'è una storia 'incorporata', come nel caso di Quintilio e del suo microbioma intestinale, che è quella del pane Immanu, di una comunità che ha superato le angherie del regime fascista grazie alla sottile, ma neanche tanto, diversità della segale rispetto al frumento, nonché grazie alla sua 'forza bestiale', capace di crescere in ogni dove. E questi non sono gli unici elementi che parlano di una storia di incessante nascondimento e svelamento. Basti pensare all'abile nascondimento della Iermana negli astucci riposti nelle cantine dei contadini della Muntagna, e ora capace di svelare abilmente le proprietà più suggestive e commercialmente interessanti del territorio etneo. O all'inganno subito da Quintilio, che nel partecipare al progetto ritiene di aver di fatto consegnato la sua segale nelle mani di chi la racconta come «libera», e ora l'ha «brevettata».

Le più recenti tecniche di dominio della natura, o del dominio del rapporto tra umano e natura, che in questa storia possono essere rappresentate dalle operazioni svolte dall'Università per la caratterizzazione e la standardizzazione della semente Iermana, in questo caso ricordano un atteggiamento quasi simile a quello che poteva assumere un Goethe al tempo delle visite in Sicilia. Il fascino illuministico per i vulcani, che già aveva portato Goethe a spendere pagine di diario per il Vesuvio, si ripropone per il Monte Rosso, cioè l'Etna: il suo interesse per le formazioni geologiche e per le discipline geomorfologiche e la mineralogia è preponderante in quelle pagine siciliane. Così,

ad oggi, l'Università punta a dare un nome e a creare un volto per la segala Iermana, per farla finita con gli inganni, fissandone la morfologia e gli aspetti nutrizionali. C'è da chiedersi, a questo punto, se l'Università sia un po' come Goethe, al quale non venne mai la curiosità di sapere la storia delle creature magiche, come i folletti e le fate, che animavano i vulcani siciliani, non solo l'Etna, ma anche e soprattutto le isole Eolie, come Vulcano, Alicudi, Filicudi e Lipari. Prestando attenzione alle pietre e ai loro nomi, infatti, forse Goethe si perse la storia più interessante, proprio come l'Università, che si è lasciata sfuggire che la qualità più grande della Iermana, che non andrebbe sottovalutata, è proprio quella di ingannare, e anche di affermare che ingannare significa 'dire qualcosa-di-altro'. Così come Goethe che ritorna, secoli dopo, a parlarci per bocca di altri della segala, senza neanche conoscerne la storia.

Il diavolo del Mongibello al termine di questo racconto riappare nella famosa storia dell'ergotismo e della 'segale cornuta', laddove la segale in questione è proprio la Iermana, sede prediletta di parassitismo del fungo Ergot, che oltre a scurire e a far apparire le diaboliche 'corni' sul chicco di segale, aveva il chimerico effetto di produrre acido lisergico¹⁹⁸. Il pane Immanu, ecco, diventava un discreto dosaggio di LSD, ben prima che questa venisse sintetizzata da Hofmann negli anni '60.

La storia intestinale, o l'ecologia viscerale della segala Iermana, insomma, ha la sua importanza negli elementi che confondono la verità da stabilire: che è lo stabilire una narrazione storica. Ma la politicizzazione della sua storia è per questo motivo destinata a essere trascurata? Come nei più recenti articoli divulgativi¹⁹⁹ sulla segale 'cornuta', dove i titoli sembrano addurre alla presunta ingenuità e forse- anche- stupidità degli isolani allucinati: si afferma che questi 'isolani' non sapessero che al consumo di quella segale cornuta, inscurita dal fungo Ergot, sarebbero seguite allucinazioni. Serve, come sostiene l'autore dell'articolo, «un hippie» -un po' illuminista- per spiegare la storia a chi quella storia l'ha vissuta nel corpo, come viscerale? Ossia, qualcuno che spieghi a loro e a noi il nesso di causa ed effetto – che quei folletti esistono solo perché gli umani ingerivano acido lisergico tramite il pane Immanu e la farina contaminata. Il punto dell'articolo sembra essere l'inconsapevolezza dell'assunzione di LSD, e il gioco della chiesa nel terrorizzare le comunità locali, sostenendo che il 'pane nero' fosse il 'pane del diavolo'. Oppure è più importante fare i conti con il fatto che in quell'ecologia la natura era incantata anche perché non era possibile scegliere se mangiare la farina contaminata dal fungo Ergot o meno, essendo la fame l'unica alternativa?

Un'ecologia storica e multispecie, è capace di parlare di reincanto della natura, al patto di parlare della sua politicizzazione, che lasci forse meno spazio alla rappresentazione (illuminista e razionalista) e più all'ingestione, ossia a un'epistemologia della prossimità o della compenetrazione. L'esistenza o meno delle creature magiche, insomma, è il primo e l'ennesimo inganno che l'ecologia della Iermana pone, suscettibile di essere svelato e compreso come un semplice trucco o scherzo di cattivo gusto tirato a gente inconsapevole – a patto di rinunciare a mettere in primo piano il legame politico della co-evoluzione della cultura delle comunità umane e della popolazione delle segali Iermana.

¹⁹⁸ Per approfondimenti, si veda: Maffei M., *La maga e il velo. Incantesimi, riti e poteri del mondo magico eoliano*, Cisu, Roma 2021. Questi processi già dagli anni '60 non accadono più, non essendovi più alcuna necessità particolare di coltivare segale sulle isole, condizione essenziale per il verificarsi di tali concatenamenti.

¹⁹⁹ "In quest'isola siciliana il pane provocò allucinazioni di massa per anni" di Andrea Strafile. <https://www.vice.com/it/article/wx8agw/allicudi-leggende-pane-segale-cornuta>

4) Il campo di grano come Storia: popolazioni evolutive, retro-innovazione e cambiamento climatico

Nel paragrafo precedente ho tentato di sistematizzare molti aspetti della presenza della segale Iermana nei campi in altitudine sull'Etna: lo abbiamo preso come esempio di biodiversità cerealicola, per vedere come il frutto di un legame co-evolutivo, cioè la semente, tarato su condizioni materiali precedenti, susciti e muovi i discorsi intorno alla costruzione della natura contadina nel XXI secolo.

Abbiamo brevemente ripercorso origine e storia, passando per le sue particolari caratteristiche, che dovremmo sforzarci di non separare in naturali e culturali, ma di tenerle insieme in un'unica prospettiva: la potenza della sua genetica di crescere su terreni e climi ardui, e la sua indocilità rispetto al potere, rende la Iermana libera e alleata della popolazione dell'Etna in qualsiasi momento di necessità (guerre e carestie). Così intimamente legata a quei terreni da non lasciarsi 'addomesticare', o meglio 'appaesare' a luoghi e tecniche più agilmente coltivabili, non la si può riuscire a rendere più 'redditizia' nell'economia di oggi. Con ciò si è giunti a descrivere il problema della performatività della semente antica e abbiamo tentato di recuperare il senso dell'utilizzo oggi per due aziende del territorio non in competizione ma in aperto conflitto: da un lato l'utilizzo alimentare, e dall'altro quello a scopo di marketing.

Nel tentativo di cogliere il senso della riproposizione e della ricucitura della relazione tra umani e segale Iermana oggi, ciò che è emerso è il *riverberare* delle condizioni materiali del passato, che l'hanno accompagnata nel percorso di co-evoluzione. Tuttavia, seppur la segale «agisca sul tempo storico in modo tale da fargli acquistare una nuova qualità, una capacità di fondare l'esperienza che retroagiva sul passato e insegnava a vederlo in modo nuovo²⁰⁰», bisogna articolare il rapporto che c'è tra il non-ancora ed il non-più²⁰¹: per Koselleck è nella determinazione della differenza tra il passato e il futuro (o sul piano antropologico, tra esperienza e aspettativa) che si può cogliere qualcosa che è lecito chiamare "tempo storico"²⁰². Il 'non-ancora redditizio' della coltivazione della segale e il 'non-più attuale' metodo degli agricoltori del secolo scorso è costitutiva di questa differenza tra passato e futuro, e tra esperienza e aspettativa. È in questa specifica temporalizzazione, o percezione del tempo, che si colloca la formula di 'retro-innovazione' proposta da Simenza e ripresa dai Serafica.

Questo riverbero delle condizioni materiali del passato non solo costruisce una sede d'incontro e confronto tra territorio passato, presente e futuro, ma evidenzia anche come la semente antica possa implicare o una percezione retro-attiva della storia dove la coscienza sembra concepire una storia che utilizza il passato per produrre al più presto un nuovo futuro, o una storia sostanzialmente e materialmente tangibile, dove i suoi mezzi di storicizzazione sono il corpo e i sensi, e la salute ne politicizza il senso all'interno dell'ecologia. Questi due piani non si escludono l'un altro, anche se riteniamo che il racconto dei Serafica e la loro adesione al progetto di commercializzazione e retro-innovazione della segale corra il rischio di disegnare un futuro comunque pre-stabilito e non aperto, fondato sulla ri-elaborazione fissa e conveniente di elementi passati del loro territorio. Ciò non vuol dire che i Serafica siano impassibili e non siano mossi e affascinati da ciò che la segale Iermana può

²⁰⁰ Koselleck R., *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Casale Monferrato 1986 (nuova ed. CLUEB 2007), p. 163

²⁰¹ *Idem*, p.112

²⁰² *Idem*, p.5

fare. Anzi, lo riconoscono, ma la ‘naturalizzazione della storia’, cioè quasi una forma di *attunement*, che attraverso il corpo e i sensi attua una sincronizzazione tra tempo naturale e tempo storico (Lefebvre 2004), sembra investire l’esperienza e le aspettative di Quintilio in misura maggiore. Farsene qualcosa del riverbero: può funzionare come ‘esca’, come un prezioso appiglio per la comunicazione del marketing, il godere dell’immagine della natura contadina che attraverso la segale dà luce e linfa all’intera azienda; o invece il riverbero può funzionare come intrusione del non-umano e del più che umano nella storia della produzione agricola umana, dove il tempo naturale confligge con le condizioni tecnico-industriali? Nelle prossime pagine mostrerò che queste posizioni possono sovrapporsi, anche se non in misura necessariamente equa.

Quanto c’è di auspicabile nella prospettiva natural-culturale, è che la storia infra-specifica consente di leggere il campo di grano come storia, a partire dalla ricerca di un rapporto ecologicamente sensato con l’ambiente²⁰³, corrispondente a pratiche che lasciano ri-emergere le capacità e le espressioni proprie della semente, riducendo quindi la ‘dose’ di controllo umano sui processi di miglioramento genetico. In questo processo, i significati sociali e politici dal campo di grano passano alla percezione della storia e alla produzione di una concezione autonoma del discorso evolutivo. Autonomia si definisce qui in rapporto alla logica produttivista, laddove il discorso evolutivo è negoziato e co-determinato dall’interazione tra umani, clima, suolo, insetti e soprattutto specie vegetali.

L’espressione più significativa della co-evoluzione nel campo di grano è sicuramente quella delle popolazioni evolutive. Le popolazioni evolutive sono generalmente considerate quelle colture di frumento o cereale, o possono essere anche di altre specie vegetali, le quali non comprendono una sola varietà, ma una mescolanza della semente attraverso l’inclusione di un gran numero di varietà. La semente che viene riproposta anno dopo anno è il ‘miscuglio evolutivo’. È considerata una tecnica primordiale e ancestrale: si assegna a questo metodo un’antichità appartenente alle prime comunità di agricoltori, le quali coltivavano più varietà di frumento o cereale osservandone la resa e l’adattamento in un territorio, confidando nella grande diversità di risorse che caratteristiche che la diversità genetica garantiva al miscuglio (Scott 2017, Ceccarelli 2016). Secondo certi racconti, sembra che le popolazioni evolutive fossero la normalità nella coltivazione del frumento e del cereale, e che solo a partire dalle necessità di ottenere prodotti il più conformi possibile a uno standard si sia stabilita come pratica massale quella di fare campi mono-varietali. Il presidente di Simenza, Giuseppe Li Rosi, riassume in questo modo la misura in cui storia e campo di grano si compenetrino, lasciando emergere a questo proposito l’aspetto della retro-innovazione e della forza narrativa e politica che nutre queste tecniche di agricoltura marginale:

«Prendi ciò che è stato abbandonato, lo porti addirittura come innovazione, sapendolo porre nei termini giusti, nelle posizioni giuste, e sotto la luce giusta, dove i grani antichi li abbiamo riproposti. E ci abbiamo pure creato una nuova economia, perché intanto noi non vogliamo partecipare alla AGER borsa merci di Bologna. Non vogliamo essere quotati, le quotazioni le facciamo noi e questo già ti dà un sacco di libertà. Poi abbiamo creato nuovi motivi per le industrie di trasformazione nel raccontarsi, perché gli abbiamo dato un argomento che loro hanno sposato hanno creduto e che

²⁰³ Si parla, in questi termini, di ‘giustizia agroecologica’, vedere: Montenegro de Wit M., *Abolitionist agroecology, food sovereignty and pandemic prevention*, Quebec: Daraja Press, 2021; e Ghelfi A., Papadopoulos D., “Ecological Transition: What It Is and How to Do It Community Technoscience and Green Democracy” in *TECNOSCIENZA Italian Journal of Science and Technology Studies*, 12 (2), pp. 13-38, - ISSN 2038-3460, 2022

utilizzano tanto per presentare sul mercato prodotti diversi. Come l'evolativo, che qui inizia una storia socio-antropologica con l'evolativo.»

Nella strategia di recupero di autonomia agricola e recupero semenzale, l'evolativo segna l'inizio o l'occasione per ricominciare una nuova storia. La 'libertà' dalla borsa merci sul prezzo del grano prende forza dalla stessa matrice che consente una narrazione in grado di motivare la ragion d'essere di un, seppur piccolo, comparto industriale: l'aver portato ciò che è abbandonato, come i grani antichi e le ancor più significative popolazioni evolutive, ad un rinnovato legame dal punto di vista socio antropologico.

Ci sono popolazioni di grano e popoli di comunità contadine, ma nella storia di Giuseppe Li Rosi il vero protagonista sembra essere l'elemento non-umano, cioè il grano, le cui caratteristiche genetiche determinano più di quanto sia stato ammesso nel pensare la nostra società: il legame co-evolutivo nel discorso che segue è più evidente che mai, ed è un discorso storico:

«Nasce il Cresco. Bombardarono il Cappelli e lo incrociarono con altri frumenti provenienti dal Messico, e questo però ha portato alla necessità di usare il diserbo per difendere queste piante dalle malerbe, e li nanizzarono, perché non gli dava fastidio solo l'altezza: concimando la pianta di grano antico con nitrato d'ammonio, rischi di farlo alzare troppo e allettarsi durante le nottate di vento e pioggia. Invece una pianta più bassa può essere pompata, produrre di più, avere più proteine, perché essendo bassa non si alza tanto, e questo ha portato a un aumento delle produzioni, l'agricoltore ha subito abbandonato le varietà antiche e si è messo a produrre di più. Però è uscito fuori dalla sua area, dalla sua storia, che era quella di coltivare secondo ciò che ti era stato tramandato di generazione in generazione, perché la storia tua con la terra, deve avere radici molto profonde, sennò poi arrivi a un certo punto e non la capisci più, succedono cose e non le riesci a comprendere. Devi tenerti sempre collegato con la tradizione. E magari farci una retro-innovazione.»

Le caratteristiche genomiche del grano sono state così importanti da implicare la trasformazione della società agricola e delle biografie contadine, al punto tale da determinarne l'uscita dalla storia. «Uscire dalla storia» ha anche una dimensione spaziale, perché è anche un uscire da un'area, la quale deve essere invece tenuta in prima considerazione perché, come vedremo, è proprio l'areale, il territorio, a definire il percorso genetico e di alleanza che unisce agricoltura e semenza. Tempo e spazio si ricollocano materialmente in luoghi e contesti specifici: ogni anno aggiunge informazioni, basandosi su come l'areale interpreti e gestisca le condizioni climatiche e il comportamento di chi coltiva quelle terre. È forse questo qualcosa che si avvicina alla conoscenza dei luoghi – ciò che i luoghi sanno, come nel libro *Wisdom Sits in Places* (Basso 1996) o *Il senso dei luoghi* (Teti 2004)²⁰⁴, o a una sorta

²⁰⁴ «Non ricordo bene quando ebbi per la prima volta la sensazione che i luoghi avessero un loro senso, un loro sentimento; immagino sia accaduto molto presto, nella mia infanzia. Nel paese della mia fanciullezza i luoghi avevano un nome, ed erano tutti speciali. Avevano un segreto. C'era il luogo delle fragole, quello dei funghi, il luogo delle castagne e quello delle ciliegie, il luogo dell'acqua e quello delle sabbie. Ognuno intratteneva un rapporto particolare con un determinato luogo. Ricordo ancora il posto dove trovavo i funghi, o dove le castagne cadevano formando dei castelli, effimere opere d'arte. Era un segreto tra me e quei luoghi. E gli altri bambini avevano i loro luoghi magici e misteriosi. Ancora oggi, quando qualcuno torna dalle campagne con erbe selvatiche, funghi, frutti di bosco, e viene guardato con un misto di sorpresa e di invidia dagli altri, che non hanno trovato nulla, risponde con orgoglio e soddisfazione: «Sacciu li lochi» conosco i luoghi, li sento, ho con essi un'abitudine e una frequentazione. I luoghi ci si rivelano, ci scelgono. I luoghi rispondono con generosità al legame che con essi decidiamo di intrattenere. Mi vengono in mente i giochi all'ammuccia, a nascondino, nelle rughe, nelle strade, nelle campagne, tra gli alberi, le sabbie e le grotte del luogo in cui sono nato. Mentre mi sottraevo alla vista degli amici, con il cuore che batteva di ansia e di piacere, mentre catturavo le voci e i passi

inconscio corporeo del grano? Cioè è il grano capace, come avrebbe detto Benjamin per l'umano, di cogliere qualcosa di furtivo, sporadico e tremolante, come noi definiremmo la percezione ambientale? Dalle parole di Li Rosi:

«Parliamo del grano d'annata: il grano non può essere standardizzato. L'anno scorso io ho patito la siccità e quest'anno l'alluvione. Quindi il grano, vuoi o non vuoi, se riusciremo a seminare sicuramente verrà diverso da quello dell'anno scorso, che facciamo, mica gli possiamo cambiare i connotati. Nell'evoluto la capacità di adattamento, se c'è un anno siccitoso e lui ha registrato nel suo hard-disk come resistere alla siccità perché le piante che non hanno resistito sono andate via. Quest'anno registrerà un'annata così piovosa, quindi probabilmente moriranno delle piante o marciranno, boh non lo so, perché con la semente che ho, boh vediamo cosa ci dà la natura. Quindi l'evoluto consideralo come un liquido che viene versato in un contenitore che è un terreno, una zona, la vallata, la montagna, la pianura e si adatta nell'arco di due anni, prende la forma di quelle condizioni pedoclimatiche, di quel tipo di terreno, di quel tipo di esposizione, si va selezionando e diventa semente per quella zona.»

Come si incastonano anno dopo anno nella genetica del grano il sole, la pioggia e gli altri elementi? E come pensare se attraverso il corpo del grano, il corpo dell'agricoltore sia in grado di connettersi a quel che il grano sente e gli umani no, ancor più del fiume e delle piante dei Mohawk nel libro *The River is in us*²⁰⁵ (Hoover 2017)? «L'hard-disk», cioè il codice genetico del grano, raccoglie queste informazioni e quando il seme cresce diventa un campo da leggere: dice e manifesta ciò che sta accadendo intorno a sé, lo interpreta e si fa trasformare. È e continua ad essere un sapere enciclopedico sull'ambiente circostante, laddove i colori, i sapori, le altezze, la grossezza, l'odore, e i tempi sono la scrittura di ciò che è percepito. È fisiognomica comportamentale che produce copie, secondo Benjamin e Taussig, attraverso la facoltà mimetica; e per riferirci all'epistemologia della prossimità, grazie a una forma di contatto, alla quale l'umano che osserva e coltiva si lega per effetti di fascinazione (Taussig 1993). Così dice Li Rosi:

«Ma questo avviene grazie a che cosa? Se zoomiamo nel campo, andiamo a osservare che ci sono spighe innanzitutto precoci, medi precoci, medio tardive, tardive. Spighe alte, un po' più basse, medie, basse. Quindi anche una varietà, una diversità di altezze, oltre che di punto di maturazione e poi anche di colore, ambrata, gialla bianca, vai avanti uno spettacolo.»

E questa copia nei contadini produce sia un'incorporazione, attraverso l'ingestione e i sensi, sia un'interpretazione di modelli comportamentali e di società multi-specie nei quali la cooperazione e la collaborazione emergono come principi cardine, limitando la distinzione tra chi arriva prima e chi arriva dopo. Qualcosa che non ricorda le classi e l'ingiustizia sociale nella società umana capitalista:

«E quindi cosa accade che intanto le spighe più basse, durante le nottate di vento, spalleggiano le spighe più alte, non le fanno piegare più del dovuto, perché c'è comunque una massa, sotto quelle più alte, che le sostiene e gli riduce l'impatto del vento. Le più alte invece combattono le malerbe che

di chi cercava di individuare il mio nascondiglio, mentre mi rannicchiavo solo con me stesso, avevo come l'impressione che qualcuno mi osservasse, mi accompagnasse, mi proteggesse. Era come se il luogo mi guardasse e mi guidasse, avesse qualcosa da dirmi e da comunicarmi.» da Teti V., *Il senso dei luoghi*, Donzelli 2004

²⁰⁵ L'ecologia politica di Elizabeth Hoover, basata sui sistemi alimentari, spiega come la percezione della salute e la comprensione dell'ambiente circostante si basi su processi viscerali, intesi anche come una forma di produzione di conoscenza incorporata e trasferita tramite le piante e il pesce di cui la comunità di Akwasne si nutre.

potrebbero sovrastare le più piccole, ma essendoci le più alte anche nel mezzo non si sviluppa nulla di ciò.

Cioè c'è anche una comunione, perché è una popolazione quindi si comporta come tale... con una popolazione dove la diversità non è un errore, ma diventa invece un elemento di sviluppo, e dove ognuno svolge il proprio compito, può sviluppare i propri talenti, tutto per andare a migliorare la comunità o la popolazione.»

Ora, bisogna intendere, e Li Rosi lo spiega a più riprese, che queste sono qualità agronomiche veramente peculiari nello scenario odierno. Semplicemente, la diversificazione di una coltura non è qualcosa che viene praticato nell'agro-industria o nell'agricoltura convenzionale. La standardizzazione di un campo è necessaria per garantire un prodotto uniforme, che maturi al momento più idoneo per l'organizzazione produttiva e logistica, nel modo più omogeneo possibile. Per questo è così significativo vedere un campo di grano con spighe di grossezze e colori diversi, altezze e forme diversificate: è da decenni che i campi di grano d'Italia sono piatti e dello stesso colore.

«Osservando un campo di grano, cogli le strutture comunitarie e di convivenza, estrapolate dal campo di grano evolutivo o partecipativo, ti dà la possibilità di osservare alcuni fenomeni. Perché è l'emblema della diversità, perché è difficile trovare due spighe uguali, e la differenza e la diversità nelle spighe è che sono alte, precoci, brune, chicco vitreo, più pastoso, tenerissimo, così un miscuglio di questo genere. A osservarle, tu vedi che non c'è bisogno di usare diserbo chimico perché ci sono spighe che sono più alte e difendono tutto il campo. Le spighe più basse spalleggiano durante le nottate di vento.»

Le caratteristiche agronomiche di questi grani sono copiate nei significati che Li Rosi gli può assegnare: questo sembra l'esito di un processo di *biomimetizzazione*, ossia quel registro linguistico ed epistemologico entro il quale si cerca di 'imparare dalla natura' (Johnson e Goldstein 2015a; 2015b). La *biomimicry* è spesso compresa in termini pratici, laddove si ritiene che la natura abbia i mezzi e gli strumenti per affrontare situazioni problematiche e di crisi, e financo di risolverli. La biomimetizzazione consiste nell'imitare queste soluzioni, favorendole o inducendole nell'ambiente (Pellizzoni e Centemeri 2022)²⁰⁶. Nel caso delle popolazioni evolutive è in atto un processo simile, nella misura in cui si ritiene che il 'naturale' processi di ibridazione tra le varietà interni a una popolazione di frumento si sostanzino in grandi capacità di adattamento al cambiamento climatico. Fare questo, o lasciare che ciò accada, è appunto l'imitazione del consueto lavoro di adattamento che le specie vegetali non addomesticate fanno spontaneamente (Lorimer 2020). Ma Li Rosi va oltre, mimetizzando la società degli umani nella società dei frumenti: e la storia che il grano dipinge sui campi è quella a cui aspirare, guardare, e imitare anche tra gli umani. Con questa discussione chiuderemo il capitolo.

²⁰⁶ Pellizzoni e Centemeri nel loro articolo commentano sia la biomimetica sia l'agricoltura di precisione, qualcosa che è da considerare come centrale nella presente discussione e a cui nel prossimo paragrafo faremo cenno: « In questo quadro, anche l'agricoltura di precisione, spesso presentata come decisiva per una svolta ecologica dell'agricoltura industriale, non è tanto un cambiamento di gioco quanto un affinamento dei mezzi per raggiungere lo stesso scopo, più o meno come è successo con l'ascesa dell'economia "snella" in risposta alle inefficienze della fabbrica fordista. Lo stesso si può dire per quelle forme di agricoltura biologica che, pur utilizzando strumenti e strategie biomimetiche per evitare l'uso di sostanze chimiche, non sfidano le logiche industriali di organizzazione della produzione. Ricorrere alla "biomimetica", valorizzando così - in modo spinoziano - l'agency della natura, non implica di per sé un diverso approccio sistemico all'incertezza.»

Ciò vorrei sottolineare qui è che questo processo e la riscrittura della storia che opera Li Rosi è possibile perché l'agro-biodiversità di queste varietà antiche è ancora disponibile: considerati i tassi di perdita dell'agro-biodiversità e la sostituzione delle varietà e delle tecniche antiche con quelle moderne, questa è una condizione tutt'altro che scontata. La connessione con una nuova storia, detta retro-attiva perché riprende modificandone l'importanza alcuni elementi glissati del passato, configura a partire dagli aspetti agronomici delle modalità di azione multi-specie rispetto al futuro, cioè il cambiamento climatico (Pellizzoni e Centemeri 2022). Questi elementi sono tecnici e pratici:

«Anche la competizione sottoterra è con le malerbe, la radicazione è più o meno profonda a seconda dell'altezza del fusto della spiga. Inoltre, non c'è competizione intraspecifica, perché dato che ci sono spighe più alte basse. Il frumento cresce e si forma a 4/5 altezze diverse, quindi non vanno tutte quante in uno strato, dove c'è uniformità e standardizzazione delle varietà moderne, ma hanno la possibilità di usufruire di aria e di luce distribuita abbastanza bene, ed è anche più produttivo. In un campo di grano o di una varietà moderna, che sono stati selezionati per 12 anni, che fanno F1-2-3-4-5 per dimezzare questi 12 anni fanno la raccolta qui in questo emisfero e lo spediscono nell'altro, dove comincia l'autunno quando qui è c'è già stato, quindi sono due stagioni in un anno. Qui nell'arco di due anni hai invece una semente adattata all'ambiente pedoclimatico dell'azienda tranquillamente.»

A partire da queste qualità delle popolazioni evolutive, infatti, si discute di 'produttività'. Ritorna il tema della performatività della semente già affrontata con la segale Iermana: in questo caso Li Rosi afferma che la produttività delle popolazioni evolutive sarebbe anche maggiore rispetto a quelle del convenzionale. Del grande scetticismo che ho registrato parlando con agricoltori di grano convenzionale, raccontando loro di questa affermazione e dei numeri che più avanti avremo modo di mostrare, si deve comunque pensare che il discorso di Li Rosi è sempre circostanziato. È cioè contestualizzato a un panorama futuro di desertificazione e stress idrico-climatici senza precedenti, ai quali le varietà moderne non saprebbero rispondere senza interventi, al momento comunque non particolarmente efficaci, da parte dell'umano. In queste condizioni la popolazione evolutiva, Li Rosi ne è convinto, risponderebbe meglio delle sementi industriali dal punto di vista della produttività.

Su questo aspetto, collegato al problema della commercializzazione delle farine di grani evolutivi – che intendiamo qui sempre come l'argomento in grado di collocare in modo socioeconomico una semente nella storia agricola di una società, c'è la questione del progetto Mixwheat. Gli elementi agronomici e tecnici, ripetiamo, non sono secondari nell'organizzare una semantica storica che rivisita il passato in funzione del futuro: per questo la produttività è un elemento fondamentale in questo processo, perché l'utilità e l'effettivo utilizzo di una semente è sia determinata dalle caratteristiche e qualità adattative al cambiamento climatico che il corredo genetico è in grado esprimere, ma sia determinato nella maggior parte dei casi dalla possibilità di una sua collocazione commerciale.

5) Linea di desertificazione e la 'resistenza' della biodiversità

Mixwheat è un progetto dell'Università di Catania, della Rete Semi Rurali e alcune aziende agricole (tra cui quella di Giuseppe Li Rosi e il Molino Quaglia). Il suo piano d'azione riguardo le popolazioni

evolutive ci consente di affrontare la questione delle retoriche sul cambiamento climatico e desertificazione tra adattamento e inselvatichimento nel Sud Italia.

Per parlare di questo progetto, dobbiamo coinvolgere anche alcuni altri interlocutori e interlocutrici incontrati durante l'etnografia. Lungo l'autostrada che da Palermo va verso Catania, poco dopo Enna cominciano infatti le colline del grano siciliano, o quel che ne rimane. Da secoli si coltivano le colline che da un lato salgono verso i monti Nebrodi, mentre dall'altro i colli Erei si distendono fino a dove ebbe luogo il ratto di Persefone. Da quelle parti, a Raddusa, si trova l'azienda di Giuseppe Li Rosi, mentre a Catenanuova c'è il pastificio artigianale, sede della Cooperativa Colli Erei, di Salvatore e Agata, proprietari anche di diversi ettari di terreno su una collina proprio sopra il pastificio. Quella terra è però abbandonata, come tante alture che la circondano perché per Salvo ed Agata non ha più senso provare a fare frumento o cereali, specie se in biologico. Solo lungo l'autostrada, nella piana del fiume Dittaino, si insiste a fare grano. La collina di Salvatore e Agata è aperta da crepe più larghe del palmo d'una mano, zolle pesanti e polverose che per lavorarle servirebbero «trattori potenti come aeroplani».

Catenanuova è una delle aree critiche a rischio desertificazione, tanto che nell'ultimo rapporto della Regione Sicilia più del 40% del territorio comunale risulta al livello critico 3, cioè il più grave indice ESAI, definito così: “Aree già altamente degradate caratterizzate da ingenti perdite di materiale sedimentario dovuto o al cattivo uso del terreno e/o ad evidenti fenomeni di erosione”²⁰⁷.

Elke Marhofer, artista e antropologa tedesca, *soil practitioner* sulle Madonie da qualche anno, mi ha detto: «Io non supporto il grano e non lo mangio: ha bisogno di grandi macchinari, ha portato all'estinzione di un sacco di altri cereali... ha bisogno di tanto combustibile fossile. E in più porta alla desertificazione della Sicilia.» Vuol dire che come le Dust Bowl degli anni Trenta negli Stati Uniti, causate dalla distruzione agricola della vegetazione delle praterie degli Stati Centrali per supportare la crescita economica (Armiero & Barca 2004), o come il ben più catastrofico e diligente prosciugamento del lago d'Aral, il rischio della perdita dei terreni e la desertificazione nel Sud Italia hanno motivi principalmente antropici?

In effetti, le parole di Elke risuonano con i racconti di Salvo e Agata: per i due pastai i trattori hanno distrutto la tessitura del suolo sopra la valle del Dittaino, e la chimica entrava in gioco rimediando alla progressiva scomparsa di sostanza organica apportando le molecole necessarie al nutrimento del grano. Ma se si rompe il ciclo socio-economico che porta gli agricoltori a inserire input esterni nel terreno, si alza il velo sulla reale condizione dei suoli: senza l'apporto dei prodotti di sintesi, tanti dei terreni su cui si fa grano in maniera convenzionale sembrano morti, non più fertili, già desertici. Anche se il frumento non ha particolari colpe, è vero che il 'suo' modello agronomico convenzionale ha sovra-sfruttato i suoli. Per questo Salvatore e Agata stanno lasciando che il selvatico si riprenda timidamente e senza fretta la collina, affidandola a risorse e saperi che l'umano in questo momento non ha.

«Io ne ho le tasche piene di questa storia dell'adattamento. Io non voglio adattarmi, io il cambiamento

²⁰⁷ Istituto di Ricerca, Sviluppo e Sperimentazione sull'Ambiente ed il Territorio, *Desertificazione in Sicilia. I Comuni della Provincia di Enna*, Quaderno 2, 2020, Biancavilla: IRSAT

climatico lo voglio combattere.» Elke avverte che dal suo punto di vista, l'idea dell'adattamento è fuori strada per affrontare il cambiamento climatico: si rischia di cavalcarlo, di darlo per scontato, di costringerlo in una forma immaginata o di assecondarlo secondo schemi prefigurati. Come quello della desertificazione: prima cadranno la Sicilia, la Calabria, la Basilicata e la Puglia. Il professor Mulder, ecologo dell'Università di Catania, avvisa: «In futuro alcune aree della Sicilia come la Tunisia»²⁰⁸. Il Sud prende il Nord, e così vien da pensare che la desertificazione proceda più o meno uniforme come una nuova invasione saracena dall'Africa da Sud verso Nord. Per poi precisare, «del resto, la Tunisia si trova dirimpetto». Chissà se anche in Tunisia dicono, “qui è come stare in Sicilia”?

In Sicilia, il progetto MixWheat è seguito dal visionario genetista professor Ceccarelli, e intende creare combinazioni evolutive delle popolazioni di frumento in modo tale da ottenere sementi produttive e nutrienti adatte a un'agricoltura di contrasto alla desertificazione, la cui caratteristica essenziale sia cioè quella di saper crescere e affrontare produttivamente climi aridi. Come quelli della Tunisia, o della Sicilia, che poi sarebbe come la Tunisia, ora o tra vent'anni. Anche qui, la percezione del tempo è alterata in base alla semantica con cui lo si costruisce, anche con una formalizzazione *morale* della significativa indesiderabilità del clima nordafricano rispetto al più gradito, gradevole e giusto clima europeo (Norgaard 2011).

I punti salienti del progetto Mixwheat sono molteplici. Nella ricerca etnografica ho avuto modo di seguire la conferenza svoltasi nell'aprile 2022 all'Università di Catania, ma molto significativa è stata la giornata di osservazione sui campi di Giuseppe Li Rosi qualche settimana dopo. In quell'occasione, ho avuto modo di conoscere il grande Salvatore Ceccarelli, uno dei più importanti genetisti in circolazione, la cui capacità agronomica si interseca con una sensibilità persino filosofica e culturale che gli ha consentito di interloquire in modo proficuo con personalità del calibro di Vandana Shiva. Ma a noi interessa qui come si inserisce in questa retorica il discorso del progetto Mixwheat, di per sé molto in linea con la ricerca perché sostanzialmente prova a produrre dati scientifici sulla capacità di una certa agricoltura, quella che attraverso le popolazioni evolutive si affida più alla conoscenza del seme che al controllo tecnico da parte degli umani, per affrontare sfide future. Se consideriamo che si parte da un approccio abbandonato dal capitalismo, considerato stolto e futile nella prospettiva produttivista, e che l'approccio stesso non si limita a sfidare questi assunti di produzione ma anche a cambiare il piano della sfida invocando per sé un campo d'azione di autonomia sementiera e giustizia agroecologica (Ghelfi e Papadopoulos 2022), tutto ciò mi sembrava potesse raccogliere alcuni elementi della padronanza della non-padronanza. Sono rimasto sorpreso perché pur aggiungendosi la partnership con Rete Semi Rurali, garanzia di una certa visione progressista e di sinistra dell'agroecologia, il discorso di un agronomo durante la conferenza alzò il velo che celava la possibilità di inserire anche le popolazioni evolutive, l'agroecologia, e la *mastery of the non-mastery* all'interno del capitalismo.

Ciò che mi sorprese è che a precedere il discorso che di seguito cito, c'era una spiegazione e una strategia tutta orientata alla commercializzazione delle sementi, per cui tutto ciò che seguiva sembrava indirizzato a quello scopo. Il dottor Matteo Petitti della Rete Semi Rurali dunque, spiegava

²⁰⁸ Desertificazione Sicilia, prof. Mulder: “In futuro alcune aree simili alla Tunisia”; URL: <https://catania.liveuniversity.it/2021/05/24/desertificazione-sicilia-futuro/>; visitato il 2 febbraio 2023

la visione del progetto a una platea di imprenditori e scienziati agronomi:

«Per quanto riguarda le cinque aziende siciliane abbiamo fatto la stessa cosa generando questi areali, questi raster per similarità climatica, qui le vedete tutti insieme e separati. E siamo poi anche andati a vedere come cambieranno le cose col cambiamento climatico quindi si può confrontare il clima del futuro di queste località col clima presente del resto del mondo. Quindi qui andiamo a vedere dove troviamo oggi il clima che avremo in queste cinque aziende siciliane nel 2050. Questo può essere utile per andare a vedere che tipo di tecnica agronomiche, che varietà, eccetera, anche pensare un po' a come fare delle varietà o delle popolazioni in futuro. E qui siamo praticamente il nord Africa e Andalusia e parte della Grecia. Quindi ciò ci conferma che in futuro farà più caldo e piovcherà meno e quindi il clima sarà simile a quello di queste aree. Allo stesso tempo si può fare una proiezione diciamo al contrario e andare a vedere dove troveremo nel 2050 il clima che abbiamo oggi in queste aziende siciliane e qui invece si vede il contrario. Che ci si sposta a nord quindi quella che la popolazione di Ragugione Biofarm la troveremo sulla Sila invece che dove si trova adesso, cioè come a livello di clima. Quindi questa è una metodologia che ci permette anche di fare delle considerazioni strategiche di lungo periodo.»

Praticamente, sembrava che la strategia commerciale fosse aspettare che il clima di mezza Europa fosse simile a quello siciliano di oggi. Con queste sementi, adattate al più gravoso clima siciliano del presente, si potrebbe fare un buon commercio nel rivenderle e riempire a breve i campi di grano dalla Campania alla Provenza, perfino all'Ucraina - dando tempo al tempo. Le mappe prodotte rendevano visuale questa prova, questa certezza. Tangibile, quasi (è il Contatto di cui parlano Benjamin e Taussig in relazione all'inconscio ottico e alla mercificazione).

Quindi per quel che vale, se in questa visione la Tunisia è il deserto, si può anche dire che il deserto ci sia già anche in Italia: l'aridità è già una condizione stabile nel Mediterraneo, compresa la penisola italiana - da quanto tempo, e per quanto? Cosa comporta affermare che la lotta alla desertificazione sia una forma di adattamento ai cambiamenti climatici? Mixwheat in questo modo rischia di stravolgere il senso che la 'lotta' deve svolgere contro il Collasso, e non 'l'adattamento' ai cambiamenti climatici. Il pericolo è di incorrere in una dinamica di speculazione crescente come quella riguardante il Salento, assistiamo al reinserimento degli ulivi nell'agroindustria 4.0 e alla trasformazione del problema dei suoli e della desertificazione²⁰⁹ in una linea di *sudificazione*.

La Regione Puglia e le aziende appoggiate dai Ministeri come il MiPAAF e della Transizione Ecologica propongono con convinzione agli agricoltori un nuovo piano per il paesaggio post-disastro Xylella, alternativo al verde selvatico che prova spontaneamente a crescere ai margini delle strade o sotto quel che rimane degli ulivi. Si tratta sempre di uliveti monovarietal, ma stavolta da «gestire

²⁰⁹ Infatti, in Salento, all'inizio della crisi Xylella, 0.6% era la percentuale della sostanza organica che gli attivisti dicono di aver registrato su alcuni terreni dove si ergevano ulivi moribondi. Nel sistema di misurazione della materia organica presente nei suoli (SOM), a valori sotto l'1% viene attribuito solitamente lo status di suolo desertificato. Per questo appare comprensibile l'attenzione posta dagli attivisti salentini alla mancanza di sostanza organica nel terreno come possibile causa della moria degli ulivi. In questa versione della storia, il passato di fitofarmaci ha decimato la fertilità dei campi: sovra-utilizzo intensivo dei terreni, o semplicemente conduzione ecologicamente insensata. In ogni caso, qui la desertificazione è antropica, e gli imprevedibili effetti - la scomparsa della foresta di ulivi causata dal batterio - li chiamiamo cambiamento climatico. Tra le conseguenze della scomparsa della foresta, per ora, si annoverano principalmente roghi e incendi, che rappresentano sì una testimonianza del *climate change*, ma non possiamo certo dire di che lo esauriscano.

comodamente dal divano di casa propria», attraverso applicazioni che dal tablet sono in grado di coordinare nuove macchine automatizzate. Ma la «chicca» di questi nuovi impianti ecologicamente innovativi, è che, a parte i droni, i sistemi GPS e la miracolosa *cultivar* frutto di selezione genetica, la FS-17, o ‘Favolosa’, l’agroindustria 4.0 rende le rese e i raccolti super competitivi anche grazie alla microirrigazione. Questa tecnica consente un «incredibile risparmio di acqua», facendone cadere solo poche gocce nel punto esatto, sofisticatamente calcolato rispetto alla chioma e al tronco dell’ulivo, in cui queste verranno valorizzate al massimo ai fini della produzione. Quindi i nuovi impianti di olivi 4.0, meccanizzati e super-intensivi, «rappresenterebbero il futuro contro il cambiamento climatico e la desertificazione» perché sì, sarebbe una nuova monocultura - remunerativa stavolta? «ma con un *geniale* risparmio d’acqua»²¹⁰. Tutto questo risponde all’idea del surrealismo oscuro di cui parla Michael Taussig, cioè del modo in cui le tecniche di dominio del rapporto tra umano e natura proposte dal capitalismo siano enfatizzate e sollecitate dal cambiamento climatico (Taussig 2020). Questa breve digressione dovrebbe far intendere come il tema ‘climate change’ sia una linea semantica sulla quale si muovono e si costruiscono tanto la pianificazione del territorio agrario, quanto le basi dei rapporti co-evolutivi tra le specie (Moore 2015). Perciò, è ragionevole pensare che l’impianto di nuove monoculture automatizzate sia un coraggioso atto di resistenza al cambiamento climatico (Pellizzoni e Centemeri 2022)?

Una certa classe di scienziati è certa della desertificazione che arriva da ‘giù’²¹¹, ma le istituzioni e la classe imprenditoriale non sanno parlare dell’imprevedibile che il cambiamento climatico ci riserva. Forse le monoculture ci aiutano a resistere agli sconvolgimenti climatici perché riescono a partecipare alla follia del mercato agroindustriale consumando meno acqua? Meno acqua rispetto a chi, poi? La risposta è sempre quel paese che pensavamo fosse un deserto, oltre lo stretto di Sicilia. Desertificazione e cambiamento climatico sembrano costruire un percorso che si snoda, ad un certo punto, su due strade diverse. La desertificazione è certa e lineare, una linea di *sudificazione*, mentre il cambiamento climatico è strano e imprevedibile. I fenomeni dell’uno sembrano quelli dell’altro: e in parte lo sono, specie se si ricerca la causa in motivi antropici.

Il già citato professor Mulder ha accennato nella stessa intervista ad una domanda che si pone con una certa perplessità: «Non mi spiego perché la Sicilia centrale non sia già coperta da una distesa di pannelli fotovoltaici.» Le risorse economiche per contrastare il cambiamento climatico, dice, *qui* ci sono. Abbiamo bisogno dei pannelli solari per fornire energia pulita alle città, tanto più che le colline al centro della Sicilia stanno desertificando perché la coltura del grano, fatta in quel modo, accompagna quei terreni alla morte certa. Solo in questo punto sembra un discorso in linea con quello di Elke, sopra citato. Ma i pannelli solari servono per combattere la desertificazione o il cambiamento climatico? Lo slittamento delle argomentazioni confonde. La linearità del processo di desertificazione dà una buona mano a una narrativa che immagina di poter non solo gestire, ma anche dominare alcuni processi legati al cambiamento climatico, con gli stessi strumenti e le stesse retoriche che lo hanno prodotto in primo luogo (Critical Art Ensemble 2018). Anche qui, questo risponde a una dinamica di surrealismo oscuro, nella quale «si tessono reti di confusione», come sciamani che costruiscono

²¹⁰ I virgolettati qui appartengono ai diversi relatori (in particolare Franco Nigro e Domenico Volpe) che hanno tenuto, il 20 luglio 2020 a Mesagne, il convegno *Epidemia di Xylella Fastidiosa: Aggiornamenti e Ricerca*, presso il Castello.

²¹¹ Pensiamo a come questa narrazione si relaziona con la siccità della Padania dell’estate 2022, che ha messo in ginocchio l’agroindustria del nord-Italia, mentre il bacino sulla diga dello Iato, alle porte della Valle del Belice tra Palermo ed Agrigento, ancora a settembre 2022 strabordava di acqua per i ‘monsoni’ del dicembre precedente.

«un'ondeggiante incertezza»²¹². Taussig parla infatti di «manipolazioni così allucinanti che non possono neanche essere riconosciute come allucinanti ma considerate normali. A pervadere questo mondo stregonesco è la flemma irradiante del sublime negativo, che getta il nostro mondo in una surrealtà sempre più oscura.» D'altra parte, «La catastrofe, - continua Taussig- come nel caso del Collasso, ambientale quanto politico, è permeata con una forza sacra e mitica»²¹³.

Il punto è che sembra che i pianificatori, chi indirizza e domina il rapporto tra umano e natura, si scordino che la lezione del cambiamento climatico è l'imprevedibilità (Ghosh 2016). Il rischio da riscontrare è che appellandosi a un calcolo scientifico che descriva come razionale e certo l'avanzamento della linea di desertificazione, un'impreditoria predatoria e speculativa si appropri della narrazione del fenomeno e di conseguenza anche delle pratiche volte a contrastarlo. Dove si colloca il progetto Mixwheat in questa dinamica? Persegue l'idea di dominare alcuni aspetti del cambiamento climatico o intende seguire il margine di emancipazione economico-politica che vorremmo qui considerare intrinseco alle popolazioni evolutive e all'ecologia politica che queste realizzerebbero con le comunità di agricoltori?

Alcuni effetti del cambiamento climatico sono imprevedibili e ingestibili: la desertificazione non è uno di questi. Però postulare la linearità della desertificazione, cioè la sua continuità e inevitabile risalita, è persino in cattiva fede se non si considera che è quello che fanno le comunità sui territori a determinare il destino della fertilità dei terreni (Puig de la Bellacasa 2014). Per questo non abbiamo bisogno di monoculture che pur di partecipare al mercato capitalista si espongono agli stessi rischi di quelle che la precedevano, o tanto meno di energia 'pulita' per città e industrie dei consumi che vanno indiscriminatamente nell'altra direzione (Papadopoulos et al. 2021) Non ha senso progettare lotte alla desertificazione che risuonano come 'adattamenti' al cambiamento climatico, se poi ci espongono in misura tale e quale agli effetti dei cambiamenti climatici - quelli imprevedibili però- o che addirittura mettono 'a posto' le coscienze facendoci pensare che stia accadendo qualcosa di ecologicamente sensato (Pellizzoni e Centemeri 2022). Ed è certo che ciò che viene fatto speculando su una natura a buon mercato, sfruttando la paura del Collasso, si accompagna alla riproduzione dell'identico rapporto capitalistico di produzione e riproduzione, lo stesso che ha reso le comunità incapaci di pensare eventi come la migrazione dell'ecologia, della geomorfologia, gli spopolamenti e nuovi popolamenti legati alla trasformazione di un ambiente, come processi che hanno a che fare più con la preparazione degli umani e la resistenza delle comunità che a fattori meramente climatici²¹⁴ (Moore 2016, Malm 2018).

6) Il campo di grano come Storia: filiazione, ontogenesi e filogenesi

²¹² M. Taussig, *Mastery of the non-Mastery*, cit., p. 63

²¹³ M. Taussig, *Mastery of the non-Mastery*, cit., p. 57

²¹⁴ Se è il fattore antropico a determinare o meno il deserto, questo va inteso più come assenza di vita, come condizione di possibilità o impossibilità per la popolazione in un'area di pensare, agire, trasformare le forme e i rapporti di riproduzione della vita, che come una condizione ambientale particolare. Ripensiamo la gestione del selvatico, l'utilizzo dell'agricoltura organico rigenerativa, della biodiversità, persino l'abbandono e l'inselvaticamento in funzione dell'agricoltura, o speriamo nell'adattamento del capitale agrario? Su questa linea, nella presente ricerca, si fa riferimento alla *Mastery of the non-Mastery*, poiché abbiamo bisogno di strumenti per affrontare, come mi ha detto Salvatore sotto la collina sulla quale non sale da anni, «la paura che il deserto rimanga la parte più fiorita».

La storia di Mixwheat, così come quella in Puglia di ulivi predisposti alla domesticazione tecnologica, ricorda l'importanza che ha nell'instaurarsi di un legume evolutivo, al tempo del cambiamento climatico, la genetica delle popolazioni (vegetali) coinvolte (Moore 2015). Per provare a porsi la domanda sulla libertà delle ibridazioni selvatiche degli ulivi²¹⁵ e la loro pluripotenzialità (Connolly 2013), e sull'inafferrabile dinamismo proprio della diversità interna ad una popolazione evolutiva di frumento, provo qui ad indagare nell'ambito del commerciale, se c'è qualche comportamento o dinamica che lasci intuire una direzione possibile per trovare nella biodiversità i segni di un'emancipazione politica *in nuce*, o che sia resa mansueta o indocile.

La storia di Li Rosi e delle sue popolazioni evolutive è ricca di elementi che caratterizzano e descrivono come la ricucitura con sementi e tecniche antiche sia avvenuta riconoscendo alla biodiversità cerealicola e all'ibridazione spontanea una forma di agency della natura. L'attribuzione di autonomia ad alcune facoltà (mimetiche) della natura²¹⁶, si potrebbe dire, corrisponde a un 'mollare la presa' su alcuni processi che nell'agricoltura odierna i tecnici invece provano a controllare (Goldstein e Johnson 2015). Nell'idea di Simenza, però, anche queste caratteristiche di indocilità che invece vengono completamente rigettate dall'agroindustria, devono trovare la loro collocazione, o un'utilità commerciale (Cooper 2008).

Nella giornata sul campo, una battuta di Salvatore Ceccarelli fece ridere tutti i presenti: «Quando io ho scritto il mio libro più famoso 'Mescolate, contadini, mescolate', dovevo aggiungere: sì! Ma fino ad un certo punto!». La mescolanza di una popolazione di frumento o di cereale, cioè, per Ceccarelli era fondamentale, ma non doveva certo corrispondere a una forma di anarchia (forse che attribuiamo questa figura politica alla natura? Ma non esisteva anche un *ordo naturalis*?). Quel che intendeva dire, e che qui viene ripreso da Li Rosi, è che anche nella mescolanza la selezione da parte di chi coltiva fa la differenza in termini dei risultati che si intende ottenere: uno di questi è e rimane il fatto di offrire un prodotto che seppur possa cambiare di anno in anno, e dipende in quale misura, rimanga comunque suscettibile di essere compreso da parte dell'agricoltore, e quindi spiegato e caratterizzato nel momento in cui lo vende e distribuisce a panificatori, pastifici e clienti vari. Cioè, il prodotto deve avere un minimo di standardizzazione per avere un'identità. In più:

«Se tu dai la possibilità a tutti di fare un miscuglio senza regole e senza controlli, significa che noi avremo un gran miscuglio in tutta Italia e non ci si capirà un cazzo. Truffe, frodi, menzogne. Ci sarà l'inferno. Allora per riuscire a contrastare quello che potrebbe accadere, con Rete Semi Rurali stiamo cercando di dire "bene, noi faremo pure i nostri miscugli, però chiudiamo le filiere, diamo notizie da chi fa il seme a chi lo riproduce, al mulino al pastificio panificio che le utilizza di poter raccontare una storia". Per esempio, quello che stiamo facendo col Molino Quaglia, che stiamo sperimentando... questo invece è uno dei pizzaioli migliori d'Italia, Longhin Fabio, che ha delle coordinate del campo di frumento, dell'ettaro che lui ha adottato.»

In questo stralcio dell'intervista, insomma, si uniscono molti dei punti essenziali di cui si è discusso sinora: le necessità di standardizzazione, lo spettro della truffa alimentare – e anche la consequenzialità di quest'ultima con le tecniche di marketing, quali l'invenzione della

²¹⁵ Basti ricordare all'«olivo della salvezza» che Giovanni Melcarne sta addomesticando e brevettando.

²¹⁶ Si potrebbe qui intendere con Taussig, Horkheimer e Adorno: lasciare che alcuni processi della natura, non più controllati dall'umano, disorganizzino l'organizzazione capitalista della mimesi.

geolocalizzazione tramite GPS del campo di grano che il famoso pizzaiolo ha ‘adottato’, potendo dar prova ai suoi clienti della provenienza specifica e certificata di quella varietà, da quel preciso areale.

La commercializzazione della popolazione evolutiva è raccontata da Li Rosi con un lungo aneddoto accaduto qualche anno prima, ricco per la prospettiva emica che incarna e soprattutto per la precisione del racconto dal punto di vista economico:

«La prima popolazione la ricevetti dal professore Ceccarelli, che la portò dalla Siria e la seminai il primo anno e feci 19 quintali. Dissi minchia ma non c'è una spiga uguale, eh questo è, abituati come eravamo noi a tutti i campi uguali. 19 quintali è poco, pochissimo, discreto. Poi dissi, ma che faccio raccolgo? Mi disse raccogli tutto insieme e risemina insieme. E mi fece 25 quintali. Poi 33. Poi seguendo questa storia ne diedi 2 quintali a un amico mio di Roccamena, Giuseppe, allevatore di vacche, vacca Cinisara, una vacca autoctona siciliana. L'anno dopo non si fece sentire. Dopo due anni, mi fa, Giusè, dice: ‘con questo evolutivo che ci dobbiamo fare? Perché ho raccolto evolutivo’. ‘Aah’ gli dissi, ‘ma quello che t’ho dato due anni fa’. Disse: ‘si, quei due quintali si’. Ma quanto ne hai. Disse 700 quintali. 700 quintali? Ma mi stai *pigghiando pu culu*? Ma se io ti ho dato due quintali. ‘Eh’ lui fa, ‘ho seminato, e ho raccolto 38 quintali. Un bell’appezzamento, un ettaro’. Disse ‘poi siccome non avevo seme, ho utilizzato tutti e 38 i quintali e ho seminato 18 ettari’. Porca miseria ci dissi, ma quanto t’ha fatto? E dice: ‘chiediglielo a Nino’, che è il vicepresidente di Simenza che lui gli fa i lavori... Gli ha fatto 44 quintali a ettaro!

18x44 fa 700. Dice: ‘lo devo vendere’. Ci dissi aspetta che ancora qua il mercato non l’ho creato, devo mandare qualche campione a destra, a sinistra, porca paletta. ‘Giusè ma io ho bisogno di soldi’, ‘ma dimmi quanto ti serve te li do io ma non vendere questo oro che hai nelle mani. Aspetta, io non perdo tempo’.

Parto per il mare con la famiglia dopo qualche giorno e mi arriva la telefonata dal molino Quaglia. Dice vorremmo incontrarla, siamo qui in Sicilia, per vedere cosa si può fare con i grani antichi... io gli dissi ‘guardi io sono a Patti Marina se venite vi offro una granita alla nocciola sotto la pineta’. E vennero, e io gli parlai anche di questo evolutivo. E loro mi invitano a Pizza Up, un evento che organizzano come mulino, dove vanno 100 –120 pizzaioli gourmet che vogliono imparare, dura due giorni, pagano, sono tutti in divisa da pizzaiolo e mi chiamano a tenere una conferenza a questi pizzaioli, nel frattempo mi chiedono un campione e io gli mando un campione.

Mi chiedono 100 kili. ‘Peppe’ dissi ‘manda 100 kili’, e lui ‘ma come 100 kili’, e io ‘eh vabbè è un campione’. Dopo un po’ mi chiamano e mi dicono, facciamo una cosa, dice ‘è possibile avere un saccone di questo?’ Dissi certo, Peppe manda un saccone! ‘Minchia ma come un saccone’, dissi ‘tu manda, che è un campione’. Loro che hanno fatto, hanno molito questo frumento e l’hanno messo a disposizione di Pizza-up per fare le prove.

Io mi faccio la conferenza, e quando sto per andare via, Chiara mi dice, ‘senti ma quanto ce ne hai di questo evolutivo in Sicilia?’ Ci dissi 1000 quintali, perché 700 erano di Giuseppe e 300 io. Io gli dico ma tu come cazzo hai fatto a moltiplicarlo che io ne ho 300 quintali, tu ne hai 700. Dicono vabbè 1000 quintali potrebbe bastare per fare una macina. Ma può stare tutto per noi? Ci dissi non lo so vediamo, faccio un paio di telefonate, non dovrebbero esserci problemi... faccio qualche telefonata perché non è tutto il mio. Faccio per andarmene, mi giro e faccio: ‘ma a quanto? Il prezzo, non gliel’ho detto!’. E gli dico: ‘ma il prezzo non vi interessa?’ Fa: ‘a quanto lo dai?’ Feci a 70 centesimi più iva, franco partenza.

Erano 29 centesimi il biologico, ora forse 22 co ‘sti prezzi. L’ho allineato ai grani antichi che erano a 70/80. Perciò chiamo Giuseppe gli chiedo, come sei, seduto o all’impiedi? Minchia hai regalato

il frumento dice. Gli dissi siediti, quale regalato, dissi prepara tre autotreni che prepariamoci a portare 1000 quintali subito, ‘ma a quanto?’ mi chiese. E io ‘a 70 centesimi...’ ‘mii bravo!’ Pensa stava proprio per vendere 50 vacche perché gli servivano 50000 euro. 70 centesimi per 700 quintali erano 49000 euro + iva, 50000 mila euro. Vedi come funziona la storia.»

Lo stupore di Li Rosi riguardo i risultati inaspettati del suo amico e collega, il cui evolutivo risponde talmente bene in quei terreni da moltiplicarsi e produrre una quantità di grano sconvolgente, corrisponde alla conseguente sorpresa di riuscire a venderlo riconoscendogli un valore elaborato tramite una contrattazione personale. Il caso e la casualità di questi intrecci, o volendo anche ravvisare nella figura imprenditoriale la capacità di cogliere occasioni determinanti per la presentazione commerciale del prodotto, non è secondaria per Li Rosi. Quasi per intravedere una continuità tra l'apparente entropia che guida gli incroci tra le spighe nel campo di grano e queste fortuite evenienze del mercato, Li Rosi eleva questi principi a qualcosa di ravvisabile e ordinante: «Ma è tutta una concatenazione la storia», conclude.

I concatenamenti all'interno di un campo di grano, specie quelli evolutivi, rappresentano un documento etnografico che riguarda la contemporaneità di un lavoro, quello svolto dalla natura (le relazioni interspecie e altri elementi come il vento) e imitato dai breeder umani, che determina il percorso evolutivo e co-evolutivo delle specie coinvolte (Deleuze e Guattari 1980). I concatenamenti, cioè, sono i legami che diremmo uniscono un punto ad un altro, costituendo nel tempo una *filiazione*. Questi legami, questi concatenamenti, in qualche modo esprimono anche il grado di comprensione e consapevolezza, o il posizionamento dell'umano nei confronti di processi che nella storia dell'agricoltura sono stati sempre più controllati, dominati, indirizzati (de la Cadena 2020)²¹⁷. Il modo in cui si costruisce la *filiazione* del campo di grano, è in qualche modo quella facoltà della percezione della storia che Koselleck definisce come *aspettativa*²¹⁸. Riposizionarsi oggi, all'occasione del cambiamento climatico, di fronte ai riverberi mimetici che il non-umano mette in campo, con l'idea di non dominarli completamente, o pensando che non dominandoli completamente il cambiamento climatico sarà più affrontabile, è la possibilità che stiamo indagando.

Li Rosi in questo passaggio dell'intervista esplicita la sua aspettativa di *filiazione* nella sua popolazione di grano evolutivo dei suoi campi:

«Con l'inseminazione dell'uomo è sicuro che tu crei degli incroci, perché non puoi stare lì ad aspettare che accada... Ci vogliono pinzetta e forbicina, un paio di occhiali. Si tolgono le prime spighe della parte superiore della spiga, poi quelle di sotto, intanto si deve scegliere la spiga che deve fare da femmina e la spiga maschio, la spiga maschio deve avere i maschi maturi, la spiga femmina deve avere i maschi immaturi, che ancora non hanno impollinato, quindi si controlla la spiga femmina, si cerca la spiga maschio, si tolgono le spighe più in alto e più in basso e si lascia la parte centrale della spiga. Queste qui sono tre a tre e si toglie quella centrale, di queste due spighe si taglia

²¹⁷ Nel fare riferimento ai concatenamenti e agli *assemblages*, de la Cadena esplora il concetto di *anthropo-not-seen*, un gioco di parole con Antropocene. Intende fare riferimento a quella forma di controllo da parte dell'umano che porta alla separazione tra umano e natura e a mondi che non riescono a concepire gli assemblaggi. *L'anthropo-not-seen* è una guerra rivolta a quelle pratiche (e agli umani che le agiscono) di *world making* che vedono e favoriscono gli assemblaggi e i concatenamenti tra non-umani, e tra umani e non-umani. La possibilità degli assemblaggi è, cioè, legata a una questione politica, che secondo de la Cadena è tarata sulla marginalizzazione e distruzione di quegli umani e quelle collettività che includono i concatenamenti nelle proprie pratiche di costruzione di mondi.

²¹⁸ Koselleck R., *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, cit., p. 306

la parte sommitale in modo tale che diventa una specie di coppetta che tu puoi vedere dentro. Dentro, con la pinzetta, estrai i tre maschi e lasci il piumino e poi prendi un maschio fertile e maturo e lo inserisci. Il breeder fa questo lavoro. Si fanno corsi per questa cosa.»

Questa operazione è circostanziata ad alcune spighe di un piccolo campo di grano sperimentale. Da questi incroci ‘controllati’ il breeder può osservare e indirizzare la sua relazione con il suolo e il clima, e ripartire. Gli elementi naturali da controllare ci sono, ma il punto di riferimento a cui affidarsi rimane in ogni caso la biodiversità, in una misura che nell’agricoltura convenzionale non è ammesso:

«L’obiettivo è che quando fai un incrocio, non tutti gli incroci che fai riescono. Tu incappucci tutto per evitare che vi siano commistioni di altri pollini o che la pioggia li rovini o che il vento li disturbi. Scrivi tutto qual è il maschio, qual è la femmina, gli fai un nastrino. Nascono dei semini, che vengono poi riseminati, e nascono delle spighe tutte uguali. Poi raccogli i semini di queste spighe e al secondo anno li semini, e ti nascono spighe tutte diverse, perché vengono messi fuori tutti i caratteri interni e mai manifesti, i caratteri come si chiamano, recessivi, tutti i caratteri nascosti dei parentati che hai utilizzato. Quindi viene un’esplosione di biodiversità. È come mettere una mano con gli occhi bendati all’interno di un pozzo e tiri fuori questa esplosione di biodiversità. E questo quindi permette la presenza di tante varietà che per esempio in un clima arido, questa numerosa diversità permette a delle spighe di adattarsi, magari quelle alte muoiono, non producono, rimangono striminzite, o in un clima eccessivamente umido come questo, alcune andranno avanti altri no, comunque il campo ti produce. Non è come una varietà uniforme che se non è resistente all’aridità e viene un anno con clima arido non ti produce nulla, o viceversa.»

Su quali siano le caratteristiche ricercate da un agricoltore nel proprio campo di grano evolutivo, e quali si sceglie di enfatizzare sia tramite l’ammannata, ossia la rituale raccolta delle *spighe più desiderabili* in un campo prima di trebbiare, al fine di costruire la migliore semente per gli anni a venire, sia tramite gli incroci, si dovrebbe ragionare lungamente. Altrettanto importante sarebbe soffermarsi su quali facoltà sensoriali e percezioni sinestetiche vengono coinvolte in queste pratiche di selezione. Volendoci però concentrare sui significati culturali che queste operazioni innescano, e la loro relazione all’adattabilità, all’indeterminatezza che il cambiamento climatico pone, dobbiamo far riferimento ancora alle strutture, seppur provvisorie e in continuo divenire, che i concatenamenti realizzano all’interno di una popolazione di grano:

«Tu vai a cogliere o a emulare una struttura o un modello che proviene da una legge universale. E più vicino gli stai e più difficile è che ci si sbaglia. Perché è anche possibile che ci possano sfuggire delle sfumature. Cerchi di applicare questa cosa dove la diversità è quella cosa che alla base ci dà subito la resilienza, che è la capacità di resistere a qualsiasi avversità. Però ci sono degli elementi che ti portano ad andare verso l’anti-fragilità, termine che ha utilizzato un socio-antropologo, Taleb²¹⁹, un libanese, bravissimo, che parla dell’anti-fragilità, che non significa infrangibilità, ma che significa che quando dovesse sopraggiungere, al sopraggiungere del “cigno nero”, tu ti trovi di fronte a una scelta. Il “cigno nero” sono degli eventi imprevedibili che arrivano e sono devastanti, e da quel momento in poi cambia tutto, o tanto o molto. Un “cigno nero” per intenderci furono le *twin towers*. Quando arriva un “cigno nero” non puoi attivare la resilienza e rimanere sempre quello che sei, perché il “cigno nero” ti ha tolto quello che sei, non lo sei più, è arrivato, non lo sei più, perché non serve più allora che fai, andare verso l’anti fragilità che consiste, nel momento in cui c’è qualcosa che ti si oppone fortemente, lì ti evolvi. Allora questa spinta che ti arriva, ma tutto quello che sta accadendo è necessario...»

²¹⁹ Taleb N.N., *Il cigno nero. Come l’improbabile governa la nostra vita*, Milano: il Saggiatore, 2008

Insomma, la questione è se il processo di ri-naturalizzazione della storia possa dare adito a considerare la biodiversità frumenticola uno strumento e una dimensione degli sforzi di emancipazione dal paradigma produttivista che domina il rapporto tra umano e natura, specie nell'ambito agricolo. La versione di Li Rosi, infatti, sembra aprire a quanto Koselleck definisce uno spazio d'esperienza e di aspettativa della storia, cioè un orizzonte conoscitivo che intercetta sia elementi del passato (esperienza) che del futuro (aspettativa) (Koselleck 2007). La ri-naturalizzazione della storia, che potremmo anche considerare concatenata, o comunque collegata al concetto di re-incanto della natura per come viene esposto da Michael Taussig²²⁰, deve essere in qualche modo derivante da quel 'vedere da vicino' il campo di grano (Grasseni 2007, Hustak e Myers 2012, Taussig 2021). Supporre che siano l'osservazione dei dettagli e delle sfumature sulle spighe a riproporre le condizioni per cui sarebbero i ritmi temporali imposti dalla natura a dare vita a delle categorie storiche nelle quali «gli spazi dell'azione politica paiono contrarsi proporzionalmente alla loro dipendenza dai dati tecnici»²²¹, significa ammettere il ruolo del corpo e della storicità della percezione sensoriale nel re-incanto che la natura induce all'umano al tempo del cambiamento climatico (Csordas 2003, Alliegro 2019, Van Aken 2020). La coppia antitetica natura-tecnica, qui, induce a sottolineare il conflitto epistemologico e socio-economico che dalle campagne siciliane e salentine si solleva nei confronti del dominio agro-industriale e del paradigma produttivista. Le popolazioni di grano si comportano come una macchina nomadica da guerra²²² perché mettono in questione la storia scritta dal dominio tecnico-industriale, contribuendo a costruire percezioni storiche che devono più ai processi naturali e alla loro

²²⁰ Per Michael Taussig il re-incanto della natura ha luogo entro un fascio di concatenazioni mimetiche, dove la fascinazione e il sublime, l'eros e l'affettività dei sensi svolgono un ruolo essenziale nel dare luogo alle mimesi e al re-incanto. Per questi motivi, parla dell'organizzazione della mimesi come quel tentativo da parte delle forme di dominio di contenere lo sprigionarsi delle connessioni e delle relazioni mimetiche interspecie.

²²¹ Koselleck R., *Futuro passato. Per una semantica del tempo storico*, cit., p. 113

²²² Per riprendere una terminologia che fa riferimento al *Trattato di nomadologia* di Deleuze e Guattari, ripreso da Sian Sullivan in 2010, «Ecosystem Service Commodities' - A New Imperial Ecology? Implications for Animist Immanent Ecologies, with Deleuze and Guattari», in *New Formations*, Number 69, Summer, pp. 111-128 : «Spero di aver illustrato alcuni nuovi modi in cui la natura materiale in tutte le sue forme organizzative - dalle molecole ai geni, dalle specie agli ecosistemi - viene nomadicamente liberata (o deterritorializzata, per usare il termine di Deleuze e Guattari) in nuove finzioni mercificate e astratte da cui si può liberare, scambiare e speculare nuovo valore finanziario». Con macchina nomadica da guerra, concetto dalle molte sfaccettature, si intende qui «qualcosa che non si lascia ricondurre né al monopolio di un potere organico né ad una rappresentazione locale, ma rinvia alla potenza di un corpo vorticoso in uno spazio nomade». Il tragitto nomade prevede territorializzazioni e deterritorializzazioni continue, le quali significano che: «Per il nomade, al contrario [del sedentario], è la deterritorializzazione a costituire il rapporto con la terra, cosicché egli si riterritorializza sulla deterritorializzazione stessa. La terra medesima si deterritorializza, in modo tale che il nomade vi trova un territorio. La terra cessa di essere terra e tende a divenire semplice suolo o supporto. La terra non si deterritorializza nel suo movimento globale e relativo, ma in luoghi precisi, proprio dove la foresta si ritira, dove la steppa e il deserto crescono. Hubac ha ragione quando dice che il nomadismo non si spiega tanto con una variazione universale dei climi (che rinvierebbe piuttosto a delle migrazioni), quanto con una «deviazione dei climi locali». Il nomade è là, sulla terra, ogni qualvolta si forma uno spazio liscio corrosivo che tende ad espandersi in tutte le direzioni. Il nomade abita questi luoghi, resta in questi luoghi e li fa crescere; per questo si può constatare che il nomade forma il deserto non meno di quanto il deserto formi lui. È vettore di deterritorializzazione. Aggiunge il deserto al deserto, la steppa alla steppa, con una serie di operazioni locali in cui l'orientamento e la direzione non smettono di variare.»

La macchina nomadica da guerra, quindi, consente di attingere ad assemblaggi e concatenamenti con elementi così estemporanei e passeggeri che nessuna linea di sedentarietà saprebbe intercettare. Qui facciamo, in sostanza, appello alla capacità delle popolazioni evolutive di frumento di produrre assemblaggi e di fare linee con «vegetazioni rizomatiche, temporanee e mobili in funzione di piogge locali che determinano variazioni nell'orientamento dei percorsi.» Non è un caso che è grazie al frumento evolutivo/macchina da guerra che Li Rosi possa riscrivere la storia. Dicono Deleuze e Guattari, infatti: «Si scrive la storia, ma la si è sempre scritta dal punto di vista dei sedentari, e in nome di un apparato unitario di Stato, almeno possibile anche quando si parlava di nomadi. Ciò che manca, è una Nomadologia, il contrario di una storia»

osservazione che alla «coazione sistematica della tecnica»²²³ la dischiusura di spazi di esperienza sul cambiamento climatico, o di consapevolezza nella costruzione dei legami co-evolutivi tra le specie (Sullivan 2010). Se «sicuramente il padroneggiamento scientifico e tecnico della natura ha accorciato i periodi di decisione e azione nella guerra e nella politica, nei limiti relativi in cui essi sono stati liberati dal peso alterno e anche mutevole delle forze naturali»²²⁴, è a questa mutevolezza che dobbiamo far riferimento per prefigurare spazi di azione, esperienza e aspettativa su uno stare-al-mondo che deve fare i conti con la ri-elaborazione dei legami coevolutivi (Ingold 2000 e 2015).

Il re-incanto della natura di cui parla Michael Taussig è anche fatto di espressioni già citate dei diversi interlocutori, come «una forza bestiale» o «va che è uno spettacolo», «un'esplosione pazzesca di biodiversità», almeno tanto quanto il surrealismo oscuro del capitalismo faccia riferimento a «un modo di procedere allucinante», nelle parole di Li Rosi, nel commentare lo sfruttamento delle risorse globali, nel particolare della produzione agricola e della mangimistica animale. C'è fascinazione e sublime, tanto quanto c'è orrore, truffa e sconcerto (Taussig 2021). La fascinazione che il topos dell'agricoltura antica offre come sponda al marketing è evidente (Sutton 2001, Leitch 2003, West 2012):

«Un post su Facebook che era una zappa, solo una zappa che scavava una fossetta per metterci il pomodoro siccagno, e poi una cordina per dare un po' d'acqua, non so quanti milioni di visualizzazioni ha fatto questo video. Senza vedere un essere umano, solo la zappa. Alla gente manca la percezione del particolare, ha dimenticato cosa sia una zappa.»

Una parte di questa fascinazione, invece, risponde più a campi di esperienza animati da potenze come quella della sessualità, che inducono nel re-incanto della natura a dei riverberi mimetici tra il campo di grano e la cultura degli umani (Hustak e Myers 2012, Taussig 2018 e 2021):

«La diversità non è un orrore o un errore, ma diventa un punto di forza, anzi più diversità c'è e più possibilità c'è che quel bulk di varietà di quella miscela o miscuglio diventi popolazione, perché se noi mischiamo le varietà quello è un miscuglio. Per farlo diventare popolazione dobbiamo creare legami tra le varietà. Quindi si fanno gli incroci, come in una popolazione di esseri umani. Se ci riuniamo in mille siamo un miscuglio di persone, se poi quei mille continuano a stare insieme e cominciano a nascere fidanzamenti e matrimoni e cominciano a nascere figli e quel miscuglio decide di continuare a vivere insieme diventa una popolazione di un villaggio e di un piccolo paese e così via. E quindi gli incroci vengono fatti tutti quanti dall'essere umano a mano perché il frumento è una pianta autogama, tutto avviene tra i tre maschi e la spighetta femmina, c'è un piumino che sta un po' più in basso e tre bastoncini che maturano inseminano la femmina e poi avviene l'anterizzazione. Ogni spiga è fatta di tante spighette, formata da glume e palmette, all'interno di questo c'è tre maschi e una femmina. Quando i maschi hanno completato l'inseminazione, vengono cacciati fuori dalla camera e rimangono appesi per un sottilissimo filo a penzoloni a spargere il polline per inseminare eventualmente eventuali spighette che anziché esser fuse ermeticamente abbiano uno spazio. E quindi il polline può entrare così anche, e avviene uno scambio di polline dal 3 al 10 percento»

Di questo discorso sono particolarmente importanti due passaggi: «dobbiamo creare legami tra le varietà perché diventi una popolazione» e «gli incroci vengono fatti a mano». Su questo punto

²²³ Koselleck R., *Futuro passato. Per una semantica del tempo storico*, cit., p. 113

²²⁴ *Ibidem*

dovremmo riprendere quanto Deleuze e Guattari ci spiegano sulla sessualità contraffatta nell'esempio della relazione tra vespa ed orchidea, quanto le considerazioni di Michael Taussig proprio sulla facoltà mimetica in atto in quell'interazione ecosistemica così particolare, o sul corpo degli umani, che si occupano di impollinare manualmente ogni singola palma, nelle piantagioni di piante modificate e altrimenti sterili, per produrre olio di palma in modo industriale in Colombia. Anche nel nostro caso, la relazione sessuale è la forza che è in azione nel trasformare un miscuglio in una popolazione: per fare un popolo, cioè, deve esserci *filiazione*. Di questa impollinazione, si incarica l'umano che interviene nella relazione di scambio genetico e di combinazione tra gli individui tanto quanto farebbe casualmente il vento o un insetto. Certo, affidandosi al non-umano, lo scambio di polline sarebbe ridotto a percentuali molto basse²²⁵, o sarebbe 'improbabile' come dice Taussig dell'impollinazione della palma geneticamente modificata OxG, anche chiamata 'La speranza d'America'. Perché d'altro canto, i concetti di concatenamento, filiazione e popolazione, suonano e risuonano con le spighe di grano nella misura in cui costruiscono e interrogano il quesito sul divenire, sul che cosa diventare, sulla possibilità dell'indeterminatezza. La sostituzione dell'umano rispetto agli elementi naturali nel dare luogo alla relazione sessuale crea qualcosa che è stato chiamato, dai filosofi francesi sopra menzionati, *assemblage*, che così viene raccontato da Michael Taussig in *Palma africana*:

«Questa articolazione della donna lavoratrice con i genitali della "Speranza d'America" si aggiunge sicuramente a ciò che Deleuze e Guattari chiamano "assemblaggi", per i quali forniscono come esempio una vespa che feconda un'orchidea. In questo caso l'orchidea imita una vespa femmina in modo che la vespa maschio, pensando che l'orchidea sia una vespa femmina, faccia sesso con lei, portando il suo polline all'orchidea successiva, ecc. [...] Un'altra domanda: Come facciamo a sapere, perché diciamo, che la vespa maschio pensa che l'orchidea sia una vespa femmina? Forse alla vespa maschio piace fare sesso con le orchidee! Non amiamo tutti i fiori? "Ciò che conta è che l'amore stesso è una macchina da guerra dotata di poteri strani e in qualche modo terrificanti." [...] Una volta innescati, gli assemblaggi tendono a proliferare e a fare capriole, uno tira l'altro».

In questo passaggio, non solo il corpo della lavoratrice nella piantagione partecipa al rapporto sessuale da protagonista e in modo essenziale e determinante, ma ciò sottolinea anche e soprattutto che la forza della sessualità è in grado di legare corpi così diversi ed apparentemente estranei come una vespa ed un'orchidea, o una palma ed un essere umano, in una relazione non solo sessuale e biologica, ma soprattutto politica. Nell'*assemblage*, questo è il grado di commistione che la fascinazione è in grado di produrre: non amiamo forse tutti quanti i fiori? E la stessa domanda potrebbe essere posta pensando al rapporto tra le spighe di grano evolutivo e Li Risi: non è forse lui fascinato o attratto sessualmente – in questo strano senso del rapporto sessuale, quello che crea quei legami che fanno l'*assemblage*- dalle interazioni tra le sue spighe di grano, al punto da toccarne gli organi riproduttivi, di prendere parte al sesso, e di goderne con loro? Se nell'esempio di Taussig il sesso delle palme da olio industriali è posto sotto il cappello eccessivamente politico dell'economia e dello sfruttamento della piantagione, in cui la donna breeder diventa una *sex worker*, ed è attivo

²²⁵ Come sopra riportato, anche gli incroci fatti dal breeder possono fallire o ci possono essere interferenza, quindi non c'è certezza clinica in questi processi.

anche il terrificante *assemblage* che fa sì che «l'agribusiness forzi la natura alla sterilità»²²⁶, nel caso del campo di grano evolutivo la policità risiede nella direzione che prenderanno i concatenamenti (a partire dal primo, che avviene sotto il segno della sessualità) tra le spighe di grano diverse e il corpo di Giuseppe Li Rosi.

Perché se è piuttosto chiaro il ruolo che il breeder ha nel trarre ispirazione dalla natura assecondando processi base, prendendo parte all'*assemblage* che la relazione eco-sistemica richiede, è ciò che l'agricoltore vuole fare con la sua semente che definisce il percorso politico a venire. Ossia, mi chiedo se l'idea in atto sia di tipo comunitario, che intenda cioè riproporre e riprodurre la collaborazione tra le spighe nella società degli umani. Anche la misura in cui l'agricoltore si affida a tecniche di breeding, o di incrocio, più o meno professionali e certe è legata a quanto sia disposto ad ammettere un certo tasso di variabilità all'interno di un campo – e questo vale in particolare per molti agricoltori di grani antichi. Qual è la posizione del breeder rispetto alla sessualità, a questa magnifica attrazione? Nell'*assemblage* il suo compito è di accompagnarla in una forma di distratto controllore, o di cedere con tutto il suo corpo al «miracolo del sesso, caricato di una strana quanto terrificante forza»²²⁷? O ancora, deve essere il braccio del «sesso dell'agribusiness innestato nel biopotere del dominio della natura»²²⁸?

Senza che ovviamente debba essere l'una o l'altra opzione esclusivamente, ma è dentro questi binari che troviamo a muoverci. Scoprendo nuovamente le carte sui meccanismi truccati che riguardano la natura, quelli relativi alla sfera riproduttiva: alcuni piccoli produttori di grano non sono stati disponibili a ricomprare ogni due anni la semente dalle ditte sementiere certificate dal Ministero (per esempio quella di Li Rosi) né tantomeno hanno timore nell'ammettere un tasso di variabilità elevato nella propria varietà se ciò significa innanzitutto lasciar adattare ed esprimere maggiormente la semente al territorio, e soprattutto 'fare l'ammannata da sé'. La Cooperativa Valdibella e il presidente Massimiliano Solano, sono anch'esse agricoltori custodi, ma non fanno parte di Simenza. Perciò un'altra figura da interpellare su una versione della storia e del futuro, oltre a Li Rosi, è Massimiliano Solano, la persona che Roberto Polo mi indicò in primo luogo per parlare di biodiversità e agroecologia in Sicilia.

Quello che in fin dei conti qui sto cercando di stabilire, è quale sia il rapporto tra quello che ho chiamato inconscio agricolo e commercializzazione. L'inconscio agricolo, che è così collegato ai processi mimetici di cui parla Benjamin o Taussig, l'ho definito come quell'insieme di pratiche co-evolutive che le comunità agricole hanno messo in campo al di fuori di un regime di rappresentazione, che qui può finalmente essere compreso come dominato dalle manipolazioni linguistiche richieste dal mercato, cioè dal gioco della commercializzazione. Per Massimiliano, l'inconscio agricolo si è trasformato nel tempo a partire da quelle che erano pratiche comuni, come quella dell'ammannata, si è passati a un altro tipo di relazione con le specie coltivate e non:

«L'atteggiamento che stiamo avendo è un poco strano, la tradizione agricola è passata di mano. Ormai l'atteggiamento verso la tradizione agricola, la gestione agricola, viene fatta dagli agricoltori in maniera inconsapevole, cioè non hanno più coscienza del lavoro che fanno. Poi alcuni parlano che non

²²⁶ Michael Taussig, *Palma Africana*, Chicago: University of Chicago Press, 2018, p. 76

²²⁷ *Idem*, p. 74

²²⁸ *Idem*, p. 75

c'è mai stata sta coscienza, però prima c'era una consuetudine, una metodologia che comunque era, che anche se non era, per dire supportata da una base di pensiero, però c'era di fatto... mentre ora dopo quella fase l'agricoltore è, come dire, un'entità distaccata dal terreno, dalla natura, quindi ora lui... non conosce intanto, quindi lui agisce semplicemente per quelle quattro cose che conosce che gli portano reddito, e tutto quel rapporto tra uomo e ambiente e natura, anche con tante piante coltivate, ma anche quello diciamo si è totalmente semplificato, è ridotto alle uniche essenze coltivate per cui si fanno attività. Perché è appunto assurdo vedere tutte queste erbe spontanee perdersi... noi agiamo per distruggere, se ci fosse diciamo, sai quella cosa di dire quello è cibo, quindi raccogliamo, quindi teniamole in considerazione, favoriamole.»

Il corpo dell'agricoltore si è staccato dalla sua relazione con il terreno e le specie che lo abitano e nutrono. Se alcuni dicono che non “c'è mai stata coscienza”, allora guardo alle pratiche che andavano a costituire l'inconscio agricolo: sono i comportamenti stabilitisi come prassi, per quanto considerati ‘inconsci’, a determinare i rapporti co-evolutivi. Favorire o meno lo stabilirsi di questi legami rappresenta una differenza nei comportamenti non da sottovalutare, al punto da considerarla, secondo Massimiliano, una fase specifica dell'evoluzione:

«Su quello Valdibella rappresenta proprio uno sconvolgimento, con un rimescolamento di carte. Stiamo tentando di aprire nuovi orizzonti per l'agricoltura, quindi il nostro progetto e processo lo ritengo appena avviato. Perché in realtà certi tipi di idee è possibile cominciare a metterle in campo ora che in qualche modo Valdibella l'aspetto economico è riuscito a portarlo ad un livello accettabile, per cui l'agricoltore ha già fatto l'interesse su quella base... Cioè non era una cosa che era un ragionamento sin dall'inizio. Però anche a me è venuto in mente più adesso, come una fase di evoluzione. Quindi ora con Valdibella in qualche modo siamo riusciti a mettere a sistema, a commercializzare, siamo riusciti fare questo ora, ma cerchiamo di comprendere veramente quello che stiamo facendo, cioè quello che si può fare, ciò che è giusto fare veramente.»

Nell'esperienza di Valdibella, sembra stabilirsi uno peculiare rapporto tra le pratiche dell'inconscio agricolo e le strategie commerciali. La parte economica di Valdibella, infatti, va bene e ha suscitato gli interessi degli agricoltori. E come in molte di queste storie in cui alcuni visionari propongono dei modelli in territori precedentemente abitati da altri registri, anche l'agroecologia di Massimiliano nel territorio di Camporeale aveva suscitato perplessità e ostilità. Non sono poche le persone che mi hanno raccontato come vedevano o era visto Massimiliano venti anni fa, quando andava nelle aziende a professare la fine dell'utilizzo della chimica. Eppure, sostiene Massimiliano, a livello di cooperativa, si è proceduti *inconsciamente*, come se non si sapesse effettivamente fino in fondo in che direzione si stava andando. Per Massimiliano la direzione oggi è finalmente chiara, in un modo che non poteva essere all'inizio del suo lavoro sul territorio: si tratta ora di stabilire legami co-evolutivi che diano vita a una nuova forma agricola.

L'importanza che per Massimiliano risiede nella riuscita commerciale, al punto che sembra dire che con la Cooperativa siano stati molto più concentrati su quello che sul capire effettivamente cosa significasse, in termini di riscrittura dei legami co-evolutivi, implementare un approccio agroecologico su una porzione molto estesa del territorio di Camporeale, racchiude dentro di sé un punto politico e fermo. Ed è su questa base che eventualmente si potrà innestare una comprensione dei processi evolutivi. È un racconto molto politico perché tiene conto della dignità dell'agricoltore. Una volta mi raccontò di quando capì cosa stesse succedendo in Sicilia. Erano gli anni '80, e suo padre

aveva un campo di pomodori ed altre verdure. Era solito venderle a un commerciante che da Palermo veniva sul camion e acquistava direttamente sul campo. Un giorno venne offrendo un prezzo d'acquisto molto inferiore al solito, e il padre di Massimiliano lo mandò via, sicuro che sarebbe tornato il giorno dopo con la coda tra le gambe. Il giorno dopo il trasportatore tornò, ma il prezzo offerto non era cambiato. Se ne andò anche quel giorno senza caricarsi verdure, e a richiamarlo, giorni dopo, fu il padre di Massimiliano, costretto ad accettare il prezzo che gli era stato proposto inizialmente. Per Massimiliano quello fu il momento in cui capì che a prescindere dal tipo di agricoltura che avrebbe fatto lui stesso, non avrebbe mai messo in questione in quel modo la sua dignità, sentendo su di sé tutta l'umiliazione che il padre dovette subire.

Tra le pratiche dell'inconscio agricolo e la giungla di inganni e burocrazia del commerciale, cioè, sta la dignità dell'agricoltore. È un fattore politico che è anche e soprattutto suscettibile di creare alleanze e di cercare *assemblages* tramite concatenamenti multi-specie basati su questa richiesta di dignità: di contro-egemonia di fronte alle forze di semplificazione imposte dall'agroindustria (Pellizzoni e Centemeri 2022). Se la scelta del 'biologico' per Massimiliano e la Valdibella ha delle basi legate all'approccio epistemologico, tecnico e anche professionale, con ciò intendendo che sicuramente c'è una predisposizione e delle motivazioni personali dietro la scelta di un'agricoltura più rispettosa della natura, non negano certo che una parte di queste motivazioni fossero opportunistiche. Le pratiche dell'inconscio agricolo e la riuscita commerciale vanno insieme in quest'epoca, e non è stato diverso per Valdibella: fare biologico era l'unica opportunità per collocarsi in una fetta di mercato non ancora colonizzata da mega-aziende e multinazionali, e dunque sperare di ottenere una buona riuscita. Le pratiche inconse sono anche queste, e Massimiliano lo riconosce e anzi vi individua proprio un problema: il fatto che il biologico possa essere scelto solo per motivi economici.

«Non è che l'agricoltura biologica fatta così con idee di semplificazione significhi granché. Significa qualcosa, significa di più se comprendiamo altri meccanismi, se ci spingiamo un pochettino più in là, se diventa un sistema non soltanto produttivo... intanto anche lì c'è tanto da fare, come dicevamo, che tipo di agricoltura consociazione e aumentare la biodiversità. Quello non è insito nella scelta biologica.»

Sia venti anni fa quando Valdibella si costituì come azienda biologica, quanto oggi, il mercato suggerisce le pratiche inconse che agli agricoltori conviene svolgere per guadagnare dalle loro attività. La domanda è se una scelta fatta per ottenere uno spazio economico in più porti l'agricoltore a capire altre cose, ad 'avvicinarsi alla natura' ad esempio; o se, eventualmente, una minima predisposizione verso il produrre rispettando le strutture dei suoli e i cicli naturali possa rendere più significativa l'intersezione fruttuosa con una richiesta da parte del mercato. Così continua Massimiliano:

«Quindi l'agricoltore non comprende queste cose, anche se legge le premesse, con cui il biologico lo sostiene, l'agricoltore lui non le comprende fino in fondo, lui si limita alla parte applicativa. Come dire: c'è una legge che fa prima un ragionamento sul perché di quelle cose e traduce la legge in una norma, in una applicazione, quando quasi tutta l'agricoltura bio nella migliore delle ipotesi fa applicazione non comprendendo le motivazioni che ci sono alla base. Perché ti porta a decidere il perché di quelle applicazioni, e quindi la prima fase per noi è stata uguale, una fase di applicazione. E ora cerchiamo di capire ma il perché, quali parti in più si possono fare, questo si può fare quando appunto le filiere si mettono a funzionare, perché la fase iniziale, che hai da spiegare

all'agricoltore medio se non c'hai una credibilità da spendere. Quindi questo discorso teorico lo può fare quasi chiunque, però la natura rispettiamola... cioè l'agricoltore potrebbe dire ma io come mi muovo se volessi farlo?»

Valdibella, per Massimiliano, ha impostato un esempio virtuoso del quale c'era un disperato bisogno per portare altri agricoltori a fare certe scelte. Ed è la buona riuscita economica il metro di giudizio più importante. Ma sul fatto che il biologico per la stragrande maggioranza delle aziende agricole sia stata una scelta commerciale ancor prima che etica trova un accordo unanime negli interlocutori e le interlocutrici che ho avuto. Per questo Massimiliano deve e non può esimersi dal chiedersi, cosa si può fare di più? E questo è il preciso motivo per il quale nella presente tesi non può che esserci una critica a quanto descritto del grande lavoro svolto da Li Rosi e Simenza, per non smettersi di chiedersi cosa si può fare di più per concepire comunità multi-specie non solo equilibrate dal punto di vista eco-sistemico, ma anche e soprattutto politico. Il rischio è che si instaurino altre pratiche dell'inconscio agricolo, il quale, in termini tecnici, si potrebbe anche identificare come sostanziate nelle filiere agro-alimentari. Infatti, dice Massimiliano, rispetto alle strettezze nella quale una filiera solida ed avviata pone la produzione agricola:

«Una volta che imposti una filiera, davvero a c'è poco spazio per introdurre nuovi concetti. Anche all'interno della stessa specie, ad esempio nel grano, diventa difficile introdurre altre varietà. Sai in qualche modo il regime economico sovrasta quelle che sarebbero, forse, le scelte e quello che uno più spontaneamente l'agricoltore farebbe a livello di gestione...»

Cos'è questo spontaneamente? È la disorganizzazione della mimesi che si riaffaccia nel rapporto tra umano e natura? È operante l'idea che la mimesi, costretta com'è dalle contingenze socio-economiche, andrebbe 'liberata', in modo da scorrere e scambiarsi tra umano-che-coltiva e natura? Capire la relazione tra umano agricoltore e pianta coltivata e dove dovrebbe andare, passa anche per queste domande. Massimiliano, ad esempio, racconta la sua storia con la Timilia, varietà antica già citata in questa tesi. Anche nella sua storia quanto fatto 'spontaneamente', forse frutto di una fascinazione storica, ha dovuto confrontarsi con la sfera dell'utilità e della produzione agricola. Per Massimiliano, si tratta di *favorire* le espressioni, sia quelle spontanee dell'agricoltore, sia quelle delle altre specie. Solo in questo modo, dice, possiamo pensare di avere reso delle specie 'compagne' e non dominate.

«Quella volta che ho fatto la Timilia era il 2004, l'ho fatto con mio padre allora quindi mi ricordo anche l'anno. Ho cominciato, io ho sempre amato, questo tipo di ricerca legata alla prospettiva che l'agricoltore fosse più protagonista rispetto alle sue cose. E quindi la vecchia varietà nostra che apparteneva al nostro territorio, a noi e quindi non c'era bisogno di andarla a prendere. E la trovai, fortunatamente la trovai allora a Ciminna, un paesino del palermitano che c'era un'aziendina che faceva sementi e il figlio di questo qua che oggi è contrarissimo alle sementi antiche ma allora per scopi di ricerca sua avevano 200 kg di 'sta Timilia. Bellissimo. Ci mettono in contatto tramite un amico comune ci vado con mio padre a caricare più di 100 kg e mi faccio il mio primo ettaro di Timilia in azienda da me. 2004. Dopo la produzione non sapevo... non c'era la comunità pronta ad accogliere questa cosa. Non ho trovato nessuno che la comprasse quindi ho cercato un po' in giro di fare qualcosina, non c'era domanda, non c'era niente quindi che ho fatto: niente, è rimasta un paio d'anni ferma così poi c'erano delle galline e niente... E quell'esperienza è finita. Era finita, sembrava finita.»

Dopo aver scherzato su quanto fortunate erano state le galline a mangiarsi quel bel grano, Massimiliano sottolinea quali sono le condizioni perché possa stabilirsi in maniera riproducibile non tanto il legame tra la specie coltivata con l'agricoltore, quanto quello con una comunità di umani.

«Vedi questo è un esempio che ho vissuto per far capire che se non c'è questa partecipazione comunitaria alla fine... Se il pubblico dice non mi interessa 'sta cosa, l'agricoltore che può fare? In alcuni piccoli areali come nella zona di Cammarata dove c'è De Gregorio, se non mi sbaglio in quell'area lì o sulle Madonie, è rimasta una piccola coltivazione di Maiorca, legata all'uso della *cuccia*²²⁹ perché la comunità apprezzava quella varietà.

Poi dopo un po' di anni, tipo 5-6 anni dopo, chiaramente si è cominciato a riparlare, perché questa sensazione mia l'avevano avuta pure altri, insomma questa cosa c'era stata in quegli anni e quindi poi si è creato quel movimento a favore delle vecchie varietà e dei grani antichi. Allora lì ho detto un momento, abbiamo ripreso il seme abbiamo rifatto la coltivazione ed è nato il primo anno che abbiamo fatto 'seminare il futuro', che non si fa neanche quest'anno, questo era 10 anni fa, abbiamo ripreso la coltivazione e da quel momento in poi la comunità era pronta e ha permesso il ritorno della Timilia e delle altre varietà anche antiche.»

Il problema nel 2004 è stato: «perché poi a chi glielo vai a vendere?». Rappresenta esattamente quella fase in cui c'è un avvicinamento, forse spontaneo, ma la filiera non ti consente di legarti a quella varietà. C'è una fascinazione, ma forse non abbastanza forte da instaurare una compagnia duratura oltre certe difficoltà. Salvo, poi, riapparire, dopo anni di lavoro e desideri sopiti e poi riaccersi con nuova energia per creare quelle condizioni in cui il legame può saldarsi in maniera più significativa. E non è stato solo la Valdibella a realizzare questo risultato, anche la Timilia e le altre varietà antiche devono vedere riconosciuti i loro meriti nel trovarsi uno spazio (Scott 2017).

«Magari per la tecnica che avevano e per la marginalità dei terreni magari quelli convenzionali non erano adatti. E lì non producevano abbastanza, magari è legato come dire alla testardaggine di alcuni progetti, sai in una piccola comunità... non è che estesa oltre quel piccolo comune.

Quindi questi sono i fattori, bisogna tenerne conto, l'agricoltura dipende molto da questo, e oggi l'evoluzione della comunità anche internazionale è in corso ma è avvenuta in modo sostenuto per cui ci sarebbe veramente lo spazio per l'agricoltura di affacciare, interloquire, bisogna trovare le modalità di dialogo con questa comunità. E quindi fare in modo che un agricoltore o un gruppo di agricoltori, una cooperativa, possa trovare modo di comunicare e interfacciarsi con un pubblico e ristabilire questi incontri, in modo tale che manteniamo viva questa possibilità di percorso agricolo che avviene in un certo modo.»

I fattori sono sia la forza delle varietà antiche nei terreni marginali, che l'incontro con le comunità umane. Per questo a Massimiliano è piaciuto molto il concetto di 'specie compagna' (Haraway 2003), che in qualche modo ho introdotto, poi chiedendogli: «Tu sei di questa idea secondo la quale non è l'umano ad aver scelto il grano ma è l'umano ad essere scelto dal grano?» (Scott 2016). A questa idea, Massimiliano ha risposto:

«Beh, se questo rapporto si è sviluppato così tanto, se c'è questa simbiosi... è un incontro co-evolutivo. Questo concetto di specie compagne è molto interessante perché presuppone che ci sia una

²²⁹ La *cuccia* è un piatto tradizionale siciliano che si prepara in occasione di Santa Lucia, il 13 dicembre. La leggenda vuole che alla fine del 1646 arrivò una nave carica di grano che pose fine ad una carestia: per la fame gli/le abitanti di Palermo non molirono neanche i chicchi, e li mangiarono interi, cosa che ancora oggi costituisce la base del dolce.

visione antropocentrica da parte dell'uomo, per cui se tu invece ti metti nel mezzo delle specie e dell'evoluzione, e quindi con il tuo atteggiamento dai spazio alle espressioni delle altre specie, anzi le favorisci le espressioni delle altre specie. Se invece l'uomo deve sempre selezionare sulla base di un interesse suo non diventa una specie compagna, ma una specie dominata e basta. Qui dipende dall'approccio che abbiamo e non è slegato secondo me dai fattori che dicevamo prima, tutto veramente dipende dal grado di evoluzione, perché poi viene favorita la comunità, si diventa specie compagne non dell'individuo ma della comunità. E tu questa comunità chiama il biologico, il rispetto della terra che alla fine influenza l'agricoltore, in fondo in fondo poi diventa un tramite e non può far niente se non è condiviso dalla comunità.»

«L'agricoltore in fondo in fondo diventa un tramite». Attraversato dalla mimesi? È il suo interesse che organizza la mimesi, o è il mercato a fare ciò, e a quali condizioni la dominazione può essere messa da parte? Il significato di una relazione co-evolutiva, in sostanza, per Massimiliano assume l'importanza di un fatto culturale totale, che entra a far parte delle corde costitutive di una società.

In effetti, è questo il livello sul quale si è cercato, in questa tesi, di portare il discorso. Mi aggancio quindi a quanto spiega Tim Ingold, le cui considerazioni raccolgono, in relazione alla storia e al ruolo dell'evoluzionismo all'interno della nostra cultura, aspetti più ampi delle sole questioni agricole che qui riporto. Ingold vuole introdurre l'idea e il concetto di legame co-evolutivo come costitutivo di *creazione* di cultura (Ingold 2000 e 2022), il che è molto simile a quanto Massimiliano sta cercando di mettere in atto in relazione alla comunità. Quale tipo di cultura e di comunità creare con le altre specie? E come farlo ponendo sotto una luce critica la storia che considera l'umano e l'antropocentrismo come gli unici fattori rilevanti o i soli metri di riferimento validi dell'evoluzione? Questo sarebbe possibile, tanto per Tim Ingold quanto per Massimiliano Solano, a partire dal pensare la distinzione tra filogenesi ed ontogenesi:

«Quello che stai dicendo tu è un concetto base miglioramento genetico, del vecchio nome, selezione massale. Praticamente questo che stai dicendo tu, a livelli un po' più filosofici, in termini agronomici si definisce selezione massale, cioè all'interno di un processo di filogenesi, valutare questa popolazione che naturalmente viene presentata con un più ampio spettro di variabilità, quindi valutare quelle che sono, come dire, gli individui che più soddisfano le tue ricerche, le tue esigenze i tuoi desideri. Ci può essere un aglio che ti viene più grosso e ti piace perché quello è così, oppure è una pietanza più gustosa, o magari dal punto di vista nutrizionale: insomma magari tutta una serie di motivazioni che sono riferite alla volontà dell'agricoltore che si permette di fare quella selezione di quegli individui che gli interessa perpetuare. Per qualsiasi motivazione. Da un campo, dalla massa, selezioni quello che ti piace e quindi si chiama selezione massale, quindi la prima forma di miglioramento genetico che si adotta senza anche competenze scientifiche necessarie.

Questo è quello che avvenuto nel processo agricolo anche di costituzione delle varietà, è avvenuto attraverso questi sistemi. Popoli diversi in ambito diverso hanno avuto in mano anche materiali diversi, ma dopo ognuno ha selezionato delle tipologie più adatte alle loro esigenze. E chiaramente tutto dipende anche dell'ambiente in cui stai operando. Questo è quello che tu chiami ontogenesi, cioè cercare all'interno di una specie un individuo che ci sei più in sintonia per diverse ragioni.»

In questo passaggio dell'intervista, Massimiliano afferma come sia la 'sintonia' il risultato da ricercare in un percorso di co-evoluzione, in particolare, mettendo in atto il percorso di ontogenesi

che lega indissolubilmente il percorso vitale (di bergsoniana memoria) di due individui di specie diverse. La differenza tra filogenesi e ontogenesi, infatti, è fondamentale, come spiegato da Tim Ingold nella sua conferenza alla Scuola Superiore di Catania nell'aprile 2022:

«In biologia, questa divisione tra vita ed eredità è assolutamente fondamentale. La vita continua all'interno delle generazioni. L'eredità si svolge tra di esse. Questa è la base della distinzione tra ontogenesi e filogenesi. Quindi, l'ontogenesi è un processo di vita. La filogenesi non lo è. Quindi, se chiedete a un biologo: dov'è la vita? La vita è in questo processo. Il processo che porta dal genotipo al fenotipo. Il processo di ereditarietà non è un processo di vita. Si tratta semplicemente di trasmettere le informazioni necessarie per passare da una generazione all'altra in modo che possano ripartire in quella successiva»

In questo passaggio, Tim Ingold afferma la differenza qualitativa tra filogenesi ed ontogenesi, che è stata spiegata in maniera più sostanziale nel resto della sua conferenza, ma che riprende anche in diversi dei suoi testi pubblicati, come in *The Perception of the Environment* (2000: 379), dove scrive:

«Nella biologia moderna, il termine tecnico per indicare questa specificazione indipendente dal contesto è genotipo. Al contrario, caratterizzare l'organismo nella forma in cui appare effettivamente - in termini di morfologia esteriore e di comportamento rivelati in un particolare contesto ambientale - significa specificare il suo fenotipo. Una premessa fondamentale della teoria evolutiva, nella sua attuale veste neodarwiniana, è che solo le caratteristiche del genotipo, e non quelle del fenotipo, si trasmettono attraverso le generazioni. Su questo principio si basa la divisione convenzionale tra ontogenesi e filogenesi, o tra sviluppo ed evoluzione.»

L'ontogenesi è ciò che si avvicina al concetto di 'sviluppo' dell'individuo, perché a partire dalla storia di vita dell'individuo, il 'genotipo' che gli è stato trasmesso si 'realizza' in una forma concreta plasmata in fenotipi specificati dall'ambiente e dal contesto circostante. Invece, il processo di filogenesi non è quello che si concentra sulla individualità, bensì sulla variazione secondo selezione 'naturale' e con una certa frequenza di trasformazione degli elementi costitutivi dei genotipi. I quali, appunto, rappresentano il corredo genetico 'standard' degli individui, il cui cambiamento è legato al trascorrere di lunghi passaggi generazionali. L'ontogenesi è l'adattamento, la realizzazione e la contestualizzazione all'ambiente dei genotipi, dando luogo, dunque, all'emergere dei fenotipi individuali.

L'altro elemento importante della distinzione tra filogenesi ed ontogenesi è, tanto per Tim Ingold quanto per Massimiliano Solano, la relazione di «collaborazione intergenerazionale». Ci sono «popoli» che instaurano un legame storico con un'altra specie attraverso processi di filogenesi, ma con la quale possono ottenere «una sintonia» attraverso l'ontogenesi, cioè l'interazione individuale, o quantomeno dovremmo dire 'personale'. È a questo livello della ricerca di relazione che si dà il rapporto co-evolutivo, nel quale precipitano non solo le diverse temporalità coinvolte, cioè quelle necessarie per la creazione dei genotipi, ma anche quella successione temporale che lega le generazioni umane a quelle vegetali o animali. Nell'amalgamare e lo stringere questi legami il processo che determina il carattere co-evolutivo della selezione effettuata dall'uomo è un'espressione e una forma politica: questa risiede nei fenotipi che le piante o gli animali lasciano emergere in

relazione all'ambiente circostante, nel grado di adattabilità che umani e non-umani insieme, nel loro rapporto, riescono ad esprimere rispetto alle trasformazioni dell'ecosistema (Strathern 2017). Per questo Massimiliano ritorna su quella forma di relazione che aveva prima definito «sintonia»:

«Sicuramente questa forma di relazione ha un ruolo ed è nell'ambito secondo me politico della parte agricola, perché ritornare a questa possibilità significa ritornare al rapporto tra umano agricoltore e pianta coltivata. In questo caso l'evoluzione di entrambe avviene sulla base di questo rapporto. E quindi la scelta torna di nuovo in mano al verificarsi di questo rapporto e quindi semplicemente dell'agricoltore e anche dell'altra pianta. Questa è stata espropriata attraverso gli interventi legislativi. Quindi tu non puoi fare le selezioni, devi avere una licenza specifica se lo vuoi fare e nessuno ce l'ha e nessuno se ha preso la licenza.»

Le condizioni di possibilità in cui si possono dare dei legami co-evolutivi sono eminentemente politiche, oltre che, diremmo, determinate dall'ambiente in modo politicamente neutrale – e anche su questo piano ci sarebbe da dibattere. L'ingerenza del potere sulla possibilità e sulle modalità del verificarsi del rapporto tra «umano agricoltore e pianta coltivata» è di prima importanza per Massimiliano, potere che può assumere, ad esempio, la forma delle esigenze e delle strategie di mercato, in grado totalmente di dettare le possibilità non solo dei legami co-evolutivi, ma anche la linea dell'evoluzione di alcune specie. «L'evoluzione», per Massimiliano:

«dipende dalle sfere in cui agiamo, perché secondo me dobbiamo dare più importanza alla sfera legata alla comunità che alla singola esigenza personale e familiare. Questa si è persa come agricoltura, per cui l'agricoltura non produce più per sé stessa. In quell'ambito ci sono altre scelte che possono essere fatte, magari legate alla rusticità di quella pianta, che non si ammala tanto, alla sua bontà, alla sua ricchezza di gusto, alla sua adattabilità, ad alcuni processi di uso tradizionale della zona. Lì sarebbe ed è bello scegliere le piante in funzione di altre caratteristiche. Non ti interessa lì che sia un'uva che sia particolarmente estetica, particolarmente bella o resistente ai trasporti perché io la raccolgo e me la mangio. Oppure la porto al mercato a Palermo, cosa che avviene in tempi brevissimi e tutto sommato lì mi può stare anche bene un prodotto così, se trovo nella comunità un interesse comune, quindi ciò che è familiare posso estenderlo ad un bacino, quindi è reddito anche quello... però deve andare in un bacino che abbia quella consapevolezza e desiderio comune, perché la difficoltà è quella, che alla fine il tutto cade se non c'è dall'altra parte un pubblico che partecipa.»

La consapevolezza con la quale si scelgono le piante in funzione delle loro caratteristiche determina la presa di posizione rispetto ai percorsi evolutivi: l'agricoltore deve poter scegliere quale direzione intraprendere a seconda dei fenotipi che lo interessano, ma la liberazione del rapporto tra umano e natura qui emerge come l'impellenza maggiore in questa fase della nostra civiltà. Questo perché se la funzione che ricerchiamo nelle caratteristiche di una pianta sono dettate dalle esigenze di mercato, che siano estetiche, logistiche o economiche, ciò che rischia di essere ignorato è il senso ecologico e la ragione politica che ci lega alle forme di vita non-umane. Rispetto al gioco a cui le aziende agricole sono sottoposte, cioè la vendita “all'esterno” della comunità, l'esportazione e il fatto che la filiera non si chiuda a livello locale, Massimiliano è molto sensibile:

«Questa vendita all'esterno, è questa che determina un percorso evolutivo piuttosto che un altro: se questa vendita all'esterno avviene in un bacino di consapevolezza e progressione verso l'agricoltura naturale, questo rispetto di tante specie, tante cose, dagli uomini alla natura, allora lì questo tipo di evoluzione è possibile. Quindi le scelte di selezione oggi sono legate all'ambito in cui

tu vai ad agire, ma anche in quell'ambito di consapevolezza in cui ti puoi permettere il lusso di mangiare delle cose non bellissime, non perfette, perché d'altra parte sanno che è così, vanno a favorirlo, e dipende dalla maturità del contesto in cui tu vai ad operare.»

Ciò ci dà modo di spiegare anche come solo il 3% dei prodotti della Valdibella siano venduti in Sicilia. Sostanzialmente, anche solo l'idea di Massimiliano di perseguire un percorso comunitario di recupero del rapporto di sintonia e co-evoluzione tra umano e pianta, o di provare a trasformare una specie in 'compagna' e non più dominata, o come ancora detto sopra di favorire le espressioni delle altre specie, è legata al fatto di avere una base economica solida. Questo è stata ottenuta grazie all'esportazione nei soli mercati in grado di pagare il prezzo dei prodotti che consente alla Cooperativa che li produce di formulare e praticare questo genere di pensieri, cioè in Belgio, Francia e Germania.

Questo discorso dovrebbe dare conto di quanto sia delicato e precario il momento della scelta di chi coltiva nel selezionare le proprie sementi e gli individui (piante) alle quali intende legarsi: fare percorsi ontogenetici multispecie significa prendere delle decisioni, assumersi delle responsabilità, anche e soprattutto affrontare conseguenze a livello economico. Per questo Massimiliano riporta l'attenzione sulla co-costruzione di questo rapporto, cioè deve esserci una comunità dietro queste scelte, perché «non può essere solo l'interesse dell'agricoltore a favorire le espressioni delle altre specie».

Il significativo momento dell'*ammannata*, cioè della selezione delle spighe di grano per costruire la miglior semente dell'anno successivo, è l'atto che incarna maggiormente queste scelte. Momento rituale quasi quanto quello della semina, ma che rispetto a questa richiede un'esperienza e una tecnica tutta particolare. La Valdibella, come accennato, non fa parte di Simenza. Nonostante ciò, anche Massimiliano Solano è diventato agricoltore custode della Timilia e del Perciasacchi: al cambiare della normativa, infatti, aderire alle disposizioni regionali era l'unico modo per mantenere una autonomia sementiera. La Timilia:

«era la varietà che era nata qui e nessun altro aveva selezionato, cioè nessun altro proprietario aveva una cosa esterna, o voleva le royalties, quindi pure quella dava centralità a noi. Quindi davvero l'abbiamo ripresa e secondo me è stato un momento importante e che ci facciamo anche il seme anche se è una cosa complessa, ma ci dobbiamo riuscire... ci stiamo riuscendo ma dobbiamo migliorare.»

Qui Massimiliano fa riferimento al fatto che la commissione del Registro Nazionale delle Sementi li ha bocciati già un anno: la granella di Timilia non era di una qualità abbastanza omogenea e standardizzata. Forse Massimiliano ha lasciato che il suo grano si esprimesse un po' troppo? Non ha avuto sufficientemente il polso duro nel selezionare? Dalla nostra intervista nel febbraio 2022, il suo pensiero era rivolto al momento dell'*ammannata*:

«La selezione si fa a giugno, quindi questi sono concetti che bisogna ricominciare a rifletterci su e a riprenderseli. Io per ora sto veramente partecipando e quando trovo una cosa che spinge in quella direzione la sto seguendo. Per me è chiarissima questa prospettiva e non mi interessa nessun'altra prospettiva agricola se non questa versione qui, quindi stiamo lavorando per portare la barra in questa cosa.»

Tra Sintonia e Interesse dell'agricoltore si colloca la domanda che ebbi modo di fare proprio a Tim Ingold, in occasione della già menzionata conferenza tenutasi alla Scuola Superiore di Catania, che ho formulato a partire proprio dalle conversazioni avuto con Massimiliano Solano, Giuseppe Li Rosi e gli altri agricoltori di cui avremo modo di parlare, tra cui Alessandro Scibetta, Nicola de Gregorio e Sergio Ioppolo. La domanda la traduco qui dall'inglese:

«Vorrei chiedere e tornare un po' su due parole che ritengo davvero importanti, ovvero co-evoluzione e corrispondenza. Perché stavo pensando alla mia ricerca sulla biodiversità e sulla selezione del grano e a come abbiamo avuto molti animali e piante e come siano stati alleati della cultura anche occidentale, e come in realtà li abbiamo nutriti, selezionati, riprodotti per tutti i secoli. Poi sono arrivate le tecniche moderate e i mezzi moderni. E abbiamo linee culturali e linee ambientali che si mescolano. Ma volevo chiedere come chiarimento se la co-evoluzione è un valore o un fatto. Cioè, se abbiamo un tipo di relazione di sfruttamento e dominazione con, per esempio, il grano? Come riduciamo il suo valore in relazione al raccolto dell'anno piuttosto che coltivarlo e prendersi cura della loro diversità interna, possiamo aspettarci che questo tipo di selezione e di sfruttamento sia da considerarsi co-evoluzione o altro? La corrispondenza, in realtà richiede certi tipi di linee, certi tipi di relazioni per essere considerata co-evoluzione?»

La sua risposta ripercorre la maggior parte degli elementi che ho provato sinora a mostrare con l'etnografia. Uno dei più significativi risiede sicuramente nell'eterogenesi dei fini e nella necessità di trovare un modo di relazionarsi con l'indeterminato. Questo modo, o questo linguaggio di cui abbiamo bisogno per emancipare il rapporto tra umano e natura, è quello della padronanza della non-patronanza di cui parla Michael Taussig. Quanto segue, che traduco dall'inglese, è come Ingold rispose alla mia domanda:

«Solo per evitare qualsiasi malinteso. Enrico si riferiva alla coevoluzione nel senso del modo in cui le specie si evolvono fianco a fianco e non nel modo in cui la parola viene talvolta usata dalla cosiddetta cultura dei geni, per la quale la coevoluzione è qualcosa di molto diverso. E questo è un problema perché la co-evoluzione è stata talvolta dirottata e utilizzata in un senso molto diverso. Stiamo parlando del modo in cui i diversi tipi di animali e piante e umani crescono e si evolvono insieme, in quanto parti dell'ecosistema e dell'ambiente. Per cominciare, si potrebbe fare un'osservazione: gli habitat che spesso sono stati più disturbati, ad esempio, dalle attività umane, sono spesso anche i più diversificati. E questo accade ancora oggi. Così, ad esempio, gli argini ai lati delle autostrade. Offrono un ambiente meraviglioso. Per gli uccelli predatori, i falchi e i nibbi, uccelli che sono diventati piuttosto rari e che stanno tornando grazie agli habitat che sono stati aperti a seguito della costruzione di strade.

Esche, ma strade altrettanto grandi. Ma ci sono molti altri esempi in cui il disturbo, mescolando le cose, aumenta la vitalità di un ecosistema. Quindi dovremmo partire dal presupposto che l'ingegneria è negativa per l'ambiente in cui si trova, ma spesso in modi non voluti si è rivelata un bene. Ma l'altro punto riguarda la prosperità. Quello che ci interessa è avere ambienti fiorenti. Ed è vero che se si ha una grande omogeneità genetica, allora ci sono stati ambienti che non sono fioriti, in parte perché sono diventati incredibilmente vulnerabili alle malattie. Voglio dire, se tutte le vostre varietà, se riducete le vostre varietà di grano a una e la malattia, se prendete l'agente patogeno, questo spazzerà via il vostro intero raccolto. Inoltre, se avete molte varietà diverse, è probabile che alcune se la caveranno e altre no. Questo è chiaramente il tipo di omogeneizzazione che spesso è guidata da interessi commerciali. Questo non è utile in termini di sicurezza alimentare duratura. Quindi, ancora una volta, credo che quello che sto dicendo sia che il mondo naturale è per natura mescolato e confuso. E questo è

assolutamente centrale per la vita, per i processi vitali. La difficoltà nasce quando vogliamo ordinare le cose e dividerle in categorie in modo che tutto all'interno della propria categoria sia uguale. E questo lo vediamo chiaramente nel caso specifico. Se dal mondo vivente passiamo a pensare al mondo minerale, sappiamo che il mondo è pieno di metalli pesanti. Che sono tutti mescolati insieme in vari tipi di rocce vulcaniche. E finché sono tutti mescolati insieme, vanno bene. E forniscono elementi a volte molto importanti, necessari per la terra. Ma se si inizia a cercare di purificarli, di estrarli e di ottenerli puri, allora avremo mercurio puro e così via. Questi metalli pesanti purificati e isolati sono estremamente pericolosi ed estremamente inquinanti e possono causare danni ambientali duraturi. Sembra quindi che il problema non risieda nella mescolanza in sé. Il problema risiede nel momento in cui cerchiamo di risolvere questa mescolanza. E di raffinarla. Questa è la parola giusta. Raffinare la mescolanza in categorie. E la mia preoccupazione è che la logica stessa della biodiversità ci incoraggi a farlo, cercando di dire che dobbiamo suddividere tutta la vita in diverse specie e dire: questa è questa specie, questa è quella, quest'altra è l'altra. Ed è proprio qui che sta il problema. Se diciamo: "Beh, non preoccupiamoci se questa creatura è di questa o di quella specie". Voglio dire, riconosciamo, per esempio, che si suppone che noi siamo la specie umana. Questo è quanto. Il 60% o il 90% delle cellule del nostro corpo appartengono a batteri che non fanno affatto parte della nostra specie, che il corpo umano è in realtà questo vasto ecosistema. È davvero utile pensare alla vita in termini di specie, di tassonomie specifiche? Eppure, l'intera logica della biodiversità dipende da questo. E sono propenso a pensare che, piuttosto che celebrare, dovremmo mescolare questo aspetto. E vedere come funziona. E se trattiamo ogni essere vivente come una cosa molto eterogenea, che nel corso della sua vita riceve materiale da ogni sorta di luogo e lo mescola per diventare la creatura peculiare che è, allora questo è un modo più utile di guardare all'evoluzione e alla coevoluzione rispetto al modo in cui si segue la logica e la tassonomia.»

La dimensione politica di questo problema non si esaurisce certo a questa risposta di Ingold, che comunque fornisce una grande quantità di punti saldi a cui afferrarsi. Alcuni altri aspetti emergono nel proseguio della conversazione, in particolare mi risulta particolarmente significativo il passaggio in cui emerge un'altra forma politica, la cui importanza ho dibattuto nel primo capitolo e ripropongo nel successivo, che è quella delle relazioni di cura, non solo nei confronti dei suoli, ma anche delle altre specie:

«Che cos'è dunque la cultura? Beh, la cultura è la ricchezza di significato che deriva dall'esperienza della collaborazione intergenerazionale. Quindi, ciò che chiamiamo cultura è qualcosa che viene continuamente coltivato, continuamente rimodellato nel lavoro delle generazioni, che lavorano insieme per portare avanti la vita. In questa concezione, quindi, la vita stessa è un processo intergenerazionale accidentale. In questo senso, ogni generazione si appoggia alla successiva, in un gesto di cura. Così questa linea qui si appoggia su quella linea qui. Oppure si potrebbe proiettare orizzontalmente in questo modo. Ogni generazione si appoggia su quella successiva. E in un gesto di cura, di amore. E per i loro figli, che ho menzionato poco fa, che ho citato poco fa, questo chinarsi è l'essenza stessa della vita, eppure è proprio questo che viene negato dal modello genealogico, che fin dall'inizio separa le generazioni successive dalla terra dell'eredità che si frappone tra loro e le separa tutte. Non c'è quindi spazio per la cura in questo modello.»

La filiazione non è la stessa cosa dell'eredità. Perché l'eredità sembra un processo lineare già stabilito. La filiazione, invece, capisce che anche la trasmissione è attraversata da influenze multispecie. Ma in ogni caso non riesce a rompere il legame genealogico, l'idea della riproduzione sessuata. La filiazione rimane comunque uno strumento in mano di una concezione evoluzionista dell'agire umano nei confronti della natura. La rottura del paradigma evoluzionista di cui parla Ingold, qualcosa che

inaugura la possibilità di instaurare i legami coevolutivi ha a che fare con una mescolanza di tipo diverso da quello che mescola per riproduzione sessuale (Coccia 2018). In questo aspetto, Ingold sembra essere molto vicino a Deleuze e Guattari, nella misura in cui:

«Divenire non è un'evoluzione, almeno non un'evoluzione per discendenza o filiazione. Il divenire non produce nulla per filiazione, ogni filiazione sarebbe immaginaria. Il divenire è sempre di un ordine diverso rispetto a quello della filiazione. È alleanza. L'evoluzione comporta veri divenire ed è nel vasto campo delle simbiosi che mette in gioco esseri di scale e regni del tutto differenti, senza alcuna filiazione possibile. C'è un blocco di divenire che investe la vespa e l'orchidea, ma da cui nessuna vespa-orchidea potrà discendere.»²³⁰

Perciò, delle popolazioni nei campi di grano a noi interessa di più l'alleanza delle spighe con il suolo che l'ibridazione interna, di più la loro relazione con il vento e la temperatura che il colore della granella, di più il continuo nascondersi di piante che imitano il grano per sopravvivere al controllo umano, o l'intrufolarsi di varietà portate da lontano dagli uccelli, o che la tendenza del grano a 'intenerirsi'²³¹ non si interrompa. Questo perché sono queste cose a fare popolazione più di quanto facciano gli sforzi del *breeder*: un'alleanza non produce nulla di sé stessa.

Spero in questo modo di aver dato contezza di quali siano le forme politiche della biodiversità. L'ultima domanda del capitolo riguarda dunque il 'dirottamento' dell'immagine della relazione contadina con la natura, la biodiversità e in generale la nostra concezione di legame co-evolutivo. Quanto 'esclusivo' ed escludente, può essere un legame co-evolutivo prima di scadere in un'utilitaristica selezione unilaterale da parte dell'umano? Nelle colture del frumento, così come degli olivi, l'agribusiness ha rimosso ogni interazione ecosistemica non prevista. C'è modo di pensare un legame tra umano e frumento, o potremmo anche pensare a quello tra umano e olivo, rispetto al quale le altre specie non ne siano completamente estranee? Che tipo di legame co-evolutivo serve per fare alleanze, per fare popolazione? La popolazione, infatti, è data anche dai rapporti involutivi: essi sono quelli tra la vespa e l'orchidea, o quella tra il contadino e la riproduzione della semente il cui frutto non si riesce a piazzare sul mercato, ma continua a coltivarla lo stesso, per qualsiasi ragione. Tutto ciò non è forse un'attrazione, anche una cura, antieconomica e inutile in ottica produttivista? La biodiversità e la mescolanza, per continuare a costruire alleanze, non possono che essere in qualche modo contro il produttivismo, o per adoperare un concetto di *Millepiani*, contro l'economia di guerra del capitalismo²³².

«Preferiremmo allora chiamare “involuzione” questa forma di evoluzione che avviene

²³⁰ Deleuze G. e Guattari F., *Millepiani*, cit., p. 341-2

²³¹ Il comportamento delle popolazioni di frumento manifesta spesso questo fenomeno, cioè l'interimento del grano. La trasformazione dal grano duro a quello tenero è una tendenza che gli agricoltori, per mantenere la purezza del raccolto, cercano di mitigare con la selezione e l'ammannata. In alcuni casi, gli agricoltori con cui ho interloquito hanno ravvisato una grande capacità di nascondimento e *camouflage* da parte delle spighe tenere. Alcune, infatti, sono perfettamente irriconoscibili e indistinguibili da quelle di grano tenero, traendo in inganno chi coltiva. A questo fatto non credo vada assegnato un particolare valore, se non che è un buon esempio del fatto che i processi 'indesiderabili' sono parte del divenire e da ricomprendere se si vuol pensare una logica co-evolutiva e di cura con le altre specie.

²³² Sarebbe da interrogarsi se la forza ordinatrice del capitalismo sui processi legati all'evoluzione non avvalorì la tesi che preferisce il termine *capitalocene* rispetto ad *antropocene*, come se effettivamente, oltre ad essere una forza geologica, il capitalismo risulti anche ciò che definisce un *pattern* dell'evoluzione ripetuto e caratteristico di un'epoca specifica.

tra elementi eterogenei, a condizione, soprattutto, che non si confonda l'involutione con una regressione. Il divenire è involutivo, l'involutione è creatrice. Regredire, è andare verso il meno differenziato. Ma involvere è formare un blocco che fila secondo la propria linea, «tra» i termini messi in gioco e secondo i rapporti assegnabili». ²³³

Dalle discussioni con Massimiliano Solano e Giuseppe Li Rosi, insomma, si evince come l'interesse economico e commerciale sui grani antichi e le popolazioni evolutive dia luogo a filiazioni sempre più standardizzate. La tendenza omologatrice, anche lì dove le parole d'ordine sono biodiversità e miscuglio, lascia correre quei rischi che Ingold quanto Deleuze e Guattari identificano come ciò che ci rende impreparati all'imprevedibile in misura maggiore di quanto l'impreparazione sia costitutiva dei divenire. Lo sforzo di catalogazione ²³⁴, voglio dire, organizza in maniera repressiva facoltà mimetica (Adorno&Horkheimer e Taussig), abolisce le vie di fuga del divenire (Deleuze&Guattari), e inibisce il processo di creazione evolutiva (Ingold). Tuttavia, nella prospettiva di Li Rosi riscontro l'irruzione nella storia umana del ruolo del non-umano; nella prospettiva di Massimiliano, la progettualità futura di comunità multi-specie. Da queste prospettive, si può presagire la continuazione e il movimento per popoli, concatenamenti e assemblaggi che superino la logica evolutiva antropocentrica, attraverso gli elementi frammentari che fanno tanto il linguaggio della padronanza della non-patronanza, quanto il divenire-altro costitutivo delle alleanze e la creatività evolutiva che è intrinseca ai caratteri minori e marginalizzati.

²³³ Deleuze G. e Guattari F., *Millepiani, cit.*, p. 342

²³⁴ E appunto bisogna riflettere su quanto la misurazione della biodiversità rischi di diventare un mezzo di appropriazione di essa, così come i rischi che corre il discorso sui servizi ecosistemici e la loro valorizzazione (Sullivan 2010, Moore 2015, Lorimer 2020). Ma non si vuol con ciò gettare discredito su quelle discipline scientifiche che hanno come strumento epistemologico di primo rilievo quello della identificazione, distinzione e misurazione di parametri e indicatori. Come vedremo nei capitoli successivi, le discipline tecnoscientifiche svolgono ricerche e studi di importanza assoluta per comprendere come agire per equilibrare la presenza antropica sul pianeta e entrare in relazione di cura con il maggior numero possibile di altre specie. È, anzi, ciò che ci prefiggiamo di dimostrare.

CAPITOLO 4

L'ECOLOGIA DELLA PROSSIMITÀ TRA SUOLI, STORIA E TECNOSCIENZA

1) L'alleanza varietale tra domesticazione e inselvatichimento

Quello dell'alleanza varietale è un tema che già si è presentato con una certa rilevanza nei capitoli precedenti. È emersa infatti come un'idea particolarmente stimolante a livello concettuale, ma in modo ancor più importante l'alleanza varietale è, sui territori attraversati, un fatto etnografico che testimonia la ricerca da parte degli agricoltori di legami personali e autonomi con piante e/o animali. Come abbiamo potuto già mostrare con i casi relativi alla Segale Iermana e Quintilio Menicocci, o tra le popolazioni evolutive e Giuseppe li Rosi, o del legame tra la comunità della cooperativa Valdibella e il grano Timilia, di fatto quella dell'alleanza varietale è una situazione che tornerò a menzionare ancora in questo lavoro. Si può infatti affermare che l'instaurare un rapporto privilegiato e personale con specificità del non-umano, sia una pratica distintiva di quella che abbiamo chiamato 'agricoltura marginale o di prossimità'.

Potrebbe essere utile chiedersi se quel che qui intendo per 'alleanza varietale' sia del tutto simile a un processo di addomesticamento, o se è anche qualcosa di diverso. Rispetto alla segale Iermana e agli altri frumenti menzionati, quel che abbiamo descritto erano principalmente processi di mantenimento e recupero di un rapporto, che poi abbiamo provato a definire come potenzialmente co-evolutivo tra agricoltore e frumento. C'era quest'idea di 'lasciar esprimere' la semente nelle sue caratteristiche, nondimeno anche la consapevolezza che, di fatto, c'è un'idea di utilità e una prassi di utilizzo che per l'agricoltore deve necessariamente sussistere perché un rapporto di questo genere possa darsi. La domesticazione, quindi, c'è anche in quello che ho chiamato rapporto co-evolutivo (Callon 1986, Scott 2017): d'altra parte, voglio sottolineare, ho menzionato per lo più casi di specie vegetali già addomesticate. Le fattispecie tra i casi già menzionati che fanno sorgere forse qualche dubbio in più rispetto ai processi del selvatico/inselvatichimento riguardano la «tendenza del grano duro a intenerirsi», e quanto ha fatto Giovanni Melcarne nel riprodurre «l'olivo della salvezza», trattandosi di un semenzale spontaneo. Entrambi questi due i processi sono una mescolanza, di fatto, tra spontanei e addomesticati: l'intenerimento del grano è qualcosa che si può notare solo a partire da un precedente lavoro di selezione che abbia effettivamente reso quella popolazione di grano una caratterizzata da una quasi totalità di spighe dai chicchi duri, mentre anche l'ibridazione selvatica dell'olivo avvenuta sul margine della strada, di fatto, sembra essersi prodotta tra due varietà già addomesticate (in questo caso, Coratina e Leccino, al 95%).

Ciò ci serve per dire che la domesticazione e i processi del selvatico possono, nello stringersi di un'alleanza varietale, sovrapporsi, confondersi e di fatto entrambi risultano tanto importanti quanto riduttivi se presi singolarmente (Swanson et al. 2018): solo per sforzi di comprensione nostri identifichiamo processi di domesticazione e inselvatichimento. In questo lavoro cerco di invocarli solo laddove è necessario, perché quel che di più mi interessa è la qualità di un processo interspecie: sia che vada nella direzione di una *certa* domesticazione, o di una *certa* forma di inselvatichimento,

guardo più a come le dosi di controllo e non-controllo si intreccino con le pratiche agricole ed agronomiche umane volte alla rinegoziazione politica del rapporto tra umano e non-umano, alla storicizzazione di quelle pratiche, e alla configurazione di assemblaggi per la riparazione ecologica.

Per spiegare meglio ciò che intendo, posso prendere ad esempio quanto nella campagna di Alessandro Scibetta e della sua famiglia accade e mi è stato possibile ascoltare e vedere. L'azienda agricola di Scibetta si trova a Capo Granitola, vicino Campobello di Mazara, a veramente pochi metri dal mare, e sull'importanza delle conversazioni con Alessandro tornerò poi nell'ultimo capitolo e nelle conclusioni. Qui mi interessa fare due esempi, uno riguardante proprio quanto fondamentale sia stato per Alessandro stringere un'alleanza varietale, l'altro invece sottolinea come il rapporto tra domesticazione e inselvaticamento sia ri-pensato e ri-negoziato nell'ottica di stabilire rapporti ecologicamente sensati nell'agricoltura di prossimità. Sono due esempi che hanno comunque luogo nello stesso contesto e che ciononostante, ai fini di questa spiegazione, possono almeno momentaneamente risultare separati.

Il primo esempio riguarda l'alleanza di Alessandro con il sesamo della varietà bianca, il secondo la sua interazione con i cinghiali (selvatici) e le sue strategie per giungere a un'ibridazione con il suo piccolo allevamento familiare di maiali. Alessandro ha, infatti cominciato ad osservare i segnali, intorno alle sue varie colture (cipolle, patate, batate e topinambur, tra le altre), della presenza dei cinghiali, poi a intravederli, e infine proprio ad osservarne i movimenti e i comportamenti intorno al recinto dove alleva scrofe e maialini. La varietà di queste scrofe è quella un po' standard, cioè il maiale rosa del nord-Europa che da moltissimo tempo ormai ha soppiantato i piccoli maiali neri caratteristici del Mediterraneo. Siccome qui voglio solo accennare a questa faccenda, basti qui dire che Alessandro ha adottato delle tecniche mimetiche, messo in campo dei trucchi, e preso le precauzioni necessarie per tentare una sorta di *reverse-breeding*, cioè un processo di inselvaticamento controllato dei maiali, attraverso l'accoppiamento tra animali addomesticati e selvatici, al fine di lasciar emergere nella nuova generazione caratteristiche di suo interesse. Interesse agronomico? Relativamente! L'interesse di Alessandro nel seguire questo processo di incontro tra addomesticato e selvatico non è economico, essendo l'allevamento minuto e per l'autoconsumo, al limite quanto basta per avere buona carne per qualche festiccio tra amici. Allo stesso tempo, questo della 'gestione della casa' è forse il senso più economico di tutti. Ma c'è anche una profonda curiosità e fascinazione nell'interazione tra animale addomesticato e selvatico, nonché tra loro e l'allevatore, o ancor di più, tra l'incontro riproduttivo, la forza attrattiva sessuale, e, nuovamente, l'allevatore (Taussig 2018).

Infine, l'idea è che le nuove generazioni nate dall'incontro tra cinghiali e scrofe, possano anche trasformare le caratteristiche degli animali, i loro comportamenti, le loro necessità, magari nella direzione di necessitare una minore specificità delle cure e quindi meno lavoro per l'allevatore, qualcosa per la quale Alessandro è disposto anche a rinunciare a qualche kilo di carne, qualora la riproduzione dovesse andare nella direzione di diminuire la stazza dell'animale. Altro esito possibile, oltre al cambiamento di alcune caratteristiche morfologiche, è quella della modificazione della struttura del grasso e del rapporto tra parte carnosa e parte grassa. Insomma, questo è uno dei due processi che mi interessava spiegare: indagare cosa succede se si presta attenzione al selvatico e al suo incontro col domestico, può far parte o meno dello stringersi di un'alleanza varietale, ma ha tante sfumature diverse che non necessariamente aiutano a definire meglio cosa sia questa alleanza

varietale, così come questi incontri/scontri tra selvatico o domestico potrebbero anche essere descritti in modo riduttivo se letti sotto la lente dell'alleanza varietale.

Fin qui, mi interessa distinguerlo con l'altro esempio che voglio fare, cioè quello riguardante il rapporto tra Alessandro e il sesamo bianco. Si tratta infatti di un'alleanza varietale vera e propria, alla luce di un fattore socio-botanico ed economico di grande interesse per me, ossia il ruolo che il legame tra Alessandro e il sesamo bianco rappresenta a livello di rendita per la sua azienda. Per me infatti il concetto di 'alleanza varietale' ha come particolarità quello di enunciare una particolare riuscita e ragionevolezza anche e soprattutto dal punto di vista economico: Alessandro può, ogni qualvolta il raccolto di sesamo bianco e la sgranatura terminano nel migliore dei modi, tirare un sospiro di sollievo, perché ciò significa che anche quell'anno avrà la quasi-cerchezza di una rendita considerevole (rispetto alle dimensioni e alle spese della sua azienda). Cioè, grazie alla vendita del sesamo bianco e dei prodotti derivati, Alessandro ottiene la maggior parte della sicurezza economica necessaria a mandare avanti l'azienda.

Ci sono diverse questioni che possono interessare intorno a questa vicenda: come è stato scelto il sesamo bianco come coltura, il perché sia particolarmente redditizio, cosa ci è voluto per renderlo alleato. A partire da quest'ultimo punto, si può immaginare che se fosse semplice coltivarlo, in molti più agricoltori lo produrrebbero, specie se poi si ottiene una buona rendita economica. Eppure, Alessandro è l'unico coltivatore di sesamo bianco della Sicilia occidentale, e da quello che sappiamo, l'altro produttore nella Sicilia orientale potrebbe anche aver smesso di coltivarlo. Il sesamo bianco viene, come quello nero, dalla regione indiana, non è una pianta endemica della Sicilia. A differenza di quello nero, però, ha valori nutrizionali considerati più salutari, ottimali e di particolare interesse per una dieta che già abbiamo menzionato, cioè quella macrobiotica. Quindi, oltre al fatto di avere un colore diverso, caratteristica che può essere di interesse per alcuni, ha in realtà molte particolarità che lo rendono un alimento nutraceutico. E qui c'è la ragione che ha portato per la prima volta Alessandro a coltivare il sesamo bianco: su suggerimento di uno dei principali esperti ed animatori del movimento di macrobiotica siciliano, Alessandro ha tentato di allevarlo sapendo che il prodotto avrebbe avuto un bacino di vendita più o meno assicurato. Per l'appunto, però, ci deve essere qualcosa che renda il sesamo bianco sia più raro da trovare, ma anche più costoso: è infatti più difficile da coltivare, non si è coltivato in passato in Sicilia, o per lo meno non sono disponibili come lo sono per la varietà nera dei disciplinari agronomici in grado di aiutare a capirne le fasi di coltura, le necessità, i tempi. Alessandro ha, quindi, dovuto imparare tutto da sé, con prove, altre prove, fallimenti e solo qualche risultato, almeno inizialmente.

«Ho dovuto capirne i tempi», dice Alessandro in riferimento alle tempistiche della raccolta, ma soprattutto della semina. Il che richiama al discorso sulle temporalità del non-umano, di quanto bisogna investire delle proprie energie e del proprio impegno nella cura di un rapporto. «Sette anni ci son voluti», continua, perché alla fine si costruisse un'alleanza tra Alessandro e il sesamo bianco. Il problema era che il sesamo «non rispondeva alle condizioni ambientali. Lo piantavo e non cresceva, o se cresceva, poi maturava troppo presto e i baccelli erano semivuoti, oppure ancora non maturava proprio. Ma sapevo che dovevo solo provare e riprovare». Alessandro ha poi capito, e me lo ha raccontato con una risata: «Quello che sapevo sul sesamo nero non c'entrava proprio niente. Quello bianco si pianta in tutt'altro periodo completamente, opposto quasi, ma chi se lo poteva immaginare? Solo facendo le prove l'ho capito». Oltre al fatto che non c'era un corpo di saperi riguardanti i tempi

del sesamo bianco, ma anche altre informazioni fondamentali riguardanti i tipi di lavorazione dei suoli, la tipologia specifica dei terreni perché fossero ottimali, o ancora il perfezionamento delle tecniche di maturazione e sgranatura, tra le altre ragioni che si possono individuare che rendono il sesamo bianco una coltura per niente diffusa in Sicilia ce ne è una di fondamentale importanza. Cioè il fatto che la raccolta del sesamo (un problema che da quel che ho capito si presenta più per la varietà bianca che per quella rossa o nera) non sia un'operazione meccanizzabile: è un lavoro da fare a mano perché le macchine corrono il rischio di stressare troppo i baccelli e di lasciarli aprire, facendo perdere di media il 30% del raccolto. Il che spiega, come mi ha raccontato Alessandro, anche perché è molto conveniente per il mercato occidentale acquistare il sesamo coltivato nei paesi asiatici o africani dove la manodopera non rappresenta un costo significativo.

«Apriti sesamo» è il noto motto, laddove l'apertura del baccello è il frutto di una tensione determinata dal grado di essiccazione della pianta e dell'umidità circostante che fa sì che non sia un processo interamente controllabile, anzi. Insomma, molte caratteristiche agronomiche rendono il sesamo, specialmente quello bianco, una piccola nicchia di mercato: una sfida che anche se difficoltosa da intraprendere ha stimolato l'interesse di Alessandro Scibetta. L'alleanza varietale si configura qui come adattamento della semente di partenza al territorio di Capo Granitola: ma è evidente che per adattare, devi anche lasciar andare, lasciar esprimere, prima di poter, eventualmente, tornare a selezionare. E anche lì, infatti, come la tendenza del grano duro a intenerirsi, il sesamo bianco ha la tendenza a scurirsi e a produrre semini neri. Tendenza che va arginata per mantenere il vantaggio che questa forma di agro-biodiversità rappresenta nella nicchia di mercato per Alessandro. Dalla semente che in origine Alessandro ricevette dalla persona di riferimento del movimento macrobiotico, il lavoro di comprensione e regolazione delle tecniche agronomiche ha da un lato "cambiato" e accresciuto i saperi dell'agricoltore, dall'altro contemporaneamente lasciato esprimere e ambientarsi quel seme a quella zona, finalmente trovando una comune intesa. Così, quando il sesamo in corrispondenza con le condizioni ambientali che si trova intorno, decide di aprirsi, Alessandro si fa trovare pronto.

Come sarebbe ragionevole obiettare, non è che questa relazione tra il sesamo bianco e Alessandro Scibetta sia in sé per sé il raggiungimento o lo stabilirsi di un 'nuovo legame co-evolutivo', che dia luogo a chissà quali vantaggi per il sesamo bianco, o che manifesti in modo particolarmente evidente la sua dotazione di intenzionalità e personalità. Piuttosto, in questa alleanza varietale, sono alcuni meccanismi della conduzione agronomica convenzionale che vengono messi in questione: il fatto che grazie al riuscito sforzo di adattamento del sesamo bianco al clima e ai terreni dell'azienda, dal lento e laborioso lavoro conoscitivo della pianta, Alessandro riesca a trarne una porzione significativa di rendita economica annuale, consente di rompere molti dei gioghi e dei ricatti a cui chi fa agricoltura è solitamente sottoposto. Infatti, se teniamo a mente che il sesamo viene coltivato da Alessandro completamente in biologico, si possono fare valutazioni secondo le quali gli bastano oggi pochi ettari coltivati a sesamo per garantire quella rendita. Pochi ettari che rapportati con la dimensione dell'azienda, consentono di fare rotazioni, e di lasciare anche spazio per le altre colture ortive stagionali, di modo che nessun terreno venga sovrasfruttato o debba poi essere chimicamente concimato. Insomma, l'alleanza varietale è frutto di quel rapporto tra chi coltiva e la pianta, anche e soprattutto a partire dalla buona combinazione di caratteristiche agronomiche e commerciali. Questo rapporto innesca un ciclo virtuoso per tutta l'azienda che può giungere a sostenere i rischi e i costi, quanto i benefici, di una conduzione agroecologica.

Come spero di aver mostrato, anche nell'alleanza varietale ci sono questioni di domesticazione come di gestione dei processi di inselvatichimento. Molto dell'alleanza varietale è un processo di reciproca conoscenza e negoziazione tra le varie tendenze, espresse dalla pianta in relazione all'ambiente, così come di chi la coltiva in relazione al mercato. Ma con questa espressione intendo più soffermarmi sul fatto che quel rapporto sopravviva trasformandosi e affermandosi dando luogo a possibilità agroecologiche di sopravvivenza nel mercato, che concentrarmi su quanto di "domesticazione" e quanto di "inselvatichimento" abbia luogo in questo processo. Quel che ho visto finora è che indubbiamente nel processo adattativo che serve per fare qualsiasi alleanza varietale non c'è un controllo radicale della pianta o dell'animale da parte dell'agricoltore/agricoltrice: entrambi i processi (domesticazione e libera espressione delle caratteristiche) debbono senz'altro avere luogo, in misura maggiore o minore. Quanto raccontato sull'esperienza di Alessandro Scibetta nella sua azienda Capo Granitola, è in realtà accompagnato da molto altro, che ha a che fare con l'agricoltura antica, l'immunità in un sistema agroecologico e proprio la rinegoziazione di un posizionamento tra domestico e selvatico come pratica agricola e cosmologica. Ma queste considerazioni le riprenderemo solo dopo, perché ora vorrei concentrarmi sul potenziale politico e sociale che l'alleanza varietale configura per l'agroecologia.

2) Oltre il pomodoro di Aradeo: la cooperativa Karadrà

In Salento, nell'incrocio fra le tre provincie di Lecce, Brindisi e Taranto, si trova la Terra d'Arneo. Tra le cittadine più note, in particolare per le rivolte intorno alle questioni agrarie al tempo della riforma del 1950, nonché per essere state attraversate dalla ricerca etnografica di Ernesto De Martino, ci sono Nardò e Galatone. Tra le due si colloca Aradeo, un altro paese la cui storia agricola e culturale riflette a pieno la condizione contadina dell'Arneo. Come nel resto del Salento, ad oggi anche nell'Arneo la moria degli ulivi ha raggiunto la pressoché totalità dei campi e le comunità versano in una angosciata incertezza rispetto al futuro che aspetta le campagne. La situazione occupazionale e le rendite del comparto agricolo sono in calo da più di un decennio, e si accompagnano a un progressivo spopolamento anche dei paesi più piccoli dell'area, fenomeno che coinvolge in una certa misura anche Aradeo.

Fare agricoltura, come mostro qui con le parole di chi è impegnata a farla, è una sfida particolarmente ostica se la si vuole intendere come un insieme di pratiche non estrattiviste ed eticamente posizionate: ai motivi sopra menzionati, riguardanti l'azienda di Alessandro Scibetta, si aggiungono altre complicità più o meno rilevanti, ma tali da rendere la possibilità di intraprendere un'esperienza agricola qualcosa di astruso per i giovani della zona. Le ragioni che creano particolari difficoltà in questa zona sono infatti un'eredità di ciò che accadde a partire dagli anni '50 con la riforma agraria e la distribuzione delle terre (Coppola 2003, Bodini 2021). Oggi le difficoltà nel comparto agricolo si configurano come un discorso storico ben preciso, legato in particolare alle modalità con cui avvenne la distribuzione dei terreni, la quale diede come esito una costellazione pressoché infinita di piccoli proprietari terrieri, ma con un'estensione media inferiore all'ettaro e mezzo (Gramegna 1976). Questo è considerato un problema determinante da parte di chi prova ad aggregare gli interessi degli agricoltori verso un'economia possibile e 'sana' per il territorio e chi lo abita. Sono stati moltissimi i riferimenti che durante la ricerca etnografica ho registrato come spiegazione di una lunga serie di situazioni verificatisi negli anni, non ultima anche la questione Xylella: la divisione in piccoli,

minuscoli appezzamenti terrieri è considerata la struttura politica e materiale entro cui sono avvenuti tutti i fenomeni sociali ed economici che hanno interessato il Salento. Ciò significava, ad esempio, ricondurre alla eccessiva limitatezza dell'estensione terriera la subalternità in cui gli agricoltori salentini hanno versato in tutti questi decenni, nei confronti delle grandi imprese di distribuzione, aziende agro-farmaceutiche, e persino delle politiche agricole del ministero o della Regione. L'avvocato Nicola Grasso, ricordo, nel 2018 in occasione di alcuni incontri divulgativi sulla questione Xylella, sollevava persino dei dubbi sulla costituzionalità di quanto avvenne negli anni della riforma, ricordando infatti come la redistribuzione delle terre sarebbe dovuta avvenire tenendo a mente "l'unità minima produttiva" degli appezzamenti per ogni persona. L'eccessiva parcellizzazione, infatti, avrebbe rischiato di creare una moltitudine di proprietari senza l'estensione sufficiente per crearsi un reddito autonomo grazie all'agricoltura o la giustificazione per investimenti di sorta, in relazione a macchinari e/o nuovi o diversificati impianti colturali. Una maggiore estensione avrebbe certo garantito delle possibilità in più perché i proprietari potessero ottenere redditi significativi dall'attività agricola, cosa che effettivamente non si è mai realizzata in modo estensivo, lasciando di fatto queste proprietà in un regime di olivicoltura convenzionale, nella forma di un reddito familiare accessorio. Bisogna inoltre immaginare che passati i primi decenni, gli appezzamenti diventavano ancora più piccoli, poiché alla morte dei proprietari più anziani, la terra veniva divisa in parcelle ancor più piccole per ogni figlio o figlia: molte e molti raccontano di aver diviso per filari o persino per singoli alberi le proprie proprietà. Al fine della presente argomentazione, bisogna anche sottolineare come questo processo sia stato accompagnato da un fattore agronomico e tecnico non di secondaria importanza dal punto di vista ecologico: un'olivicoltura senza agricoltori si può fare solo con l'utilizzo dei prodotti fitofarmaceutici, che abbattano le ore-lavoro e quindi i costi di gestione, non più coperti dal proprietario in prima persona. Sulla rilevanza di questa concatenazione tornerò più avanti.

Ad ogni modo, i meccanismi innescati da una riforma agraria di questo genere sono molti e intrecciati tra loro: non sarà facile evitare di ricondurre a quanto avvenne dal 1950 la maggior parte dei problemi che l'agricoltura incontra oggi. In ordine, intendo prima soffermarmi su come, anche ad Aradeo, uno dei problemi principali ancora oggi sia quello di fronteggiare la parcellizzazione dei lotti agrari. Ma questa è solo una delle sfide da percorrere al fine da ottenere estensioni di terreno utile che possa rendere sensato intraprendere una coltivazione di qualsiasi sorta. L'altro punto significativo, testimoniato dal fatto che gli olivi non ci sono infatti *quasi* più, è che perché di quelle terre si possa provare a fare qualcosa di altro è necessario pensare l'attività agricola solo ed esclusivamente in termini rigenerativi, poiché i suoli, altrimenti, non danno alcuna risposta produttiva, a stento anche con l'utilizzo della 'chimica'. Fornisco degli elementi nelle pagine seguenti su come si sia prodotta questa condizione ecologica e il suo nesso con la parcellizzazione fondiaria, tentando di restituire la profondità storica della fatale combinazione tra economia agricola, società, e la produzione del disastro ecologico, nonché della possibile riparazione ambientale e dei suoli. I discorsi che seguono quindi sono necessari a sottolineare sia cosa è successo nel passato, sia cosa serve oggi per lavorare sullo stesso punto sul quale anche la questione dell'alleanza varietale verteva, cioè che la possibilità di realizzare la dignità del lavoro agricolo deve andare, al tempo del *global meltdown*, insieme alle pratiche di rigenerazione ecologica.

«Prendiamo Aradeo, un feudo piccolissimo di 8 km², 400 circa ettari, ci sono 280 partite iva aperte agricole. La media aziendale è meno di un ettaro. Allora razionalmente, volendo aprire un foglio

di calcolo, come fai, con meno di un ettaro, a lavorarlo da solo a pagarti il lavoro ed avere, in caso, un utile? Che fai? O ti stai poggiando sul lavoro familiare, che stai portando avanti una dinamica di lavoro arcaica, per cui non c'è un pagamento reale del lavoro perché tanto c'hai la moglie, la figlia, la nonna, la zia, la nipote che ti prestano manodopera gratuita. O è anacronistica l'idea che possa ancora esistere la partita IVA dei singoli.»

A parlare è Roberta Bruno, presidente della Cooperativa Karadrà, il cui studio, lavoro e impegno è dal 2017 un *game changer* non solo per l'Arneo ma per tutta la penisola salentina. Quanto si prefigge di fare la Cooperativa Karadrà di Aradeo, infatti, è di creare, attraverso la loro forma di lavoro agricolo e collettivo, delle condizioni economiche che fermino la fuga umana e culturale delle giovani generazioni. Per rispondere subito a un dubbio che potrebbe sorgere a partire dall'idea che i piccoli proprietari già nei decenni passati si siano uniti in cooperative per diventare così un soggetto unico più grande, bisogna dire subito che anche se le cooperative sono state una realtà in Salento, ed esistono tuttora, ma non sono mai state in grado di agire e comportarsi come se effettivamente detenessero un potere di contrattazione nei confronti della distribuzione particolarmente diverso da quello dei piccoli proprietari. Tuttavia, Roberta Bruno è convinta della forma cooperativa per una questione innanzitutto culturale:

«Le cooperative sono la risposta, perché tu, la cooperativa, metti in comune i mezzi di produzione, e quindi di conseguenza fai economia di scala. Il problema della commercializzazione ce l'hanno i singoli produttori che si caricano da soli il lavoro di campo e poi tornare anche il tempo per la commercializzazione. Che è inumano. Parte tutto da una visione individualistica del sistema.»

Si tratta, cioè, di contrastare una visione, quella individualistica che è alla base delle dinamiche che interessano la produzione agricola, il lavoro e la società in senso più ampio. Roberta fa un esempio che riesce a produrre il quadro delle dinamiche che si affiancano alla frammentazione fondiaria, tra cui l'individualismo come tratto sociale, ma anche quelle storiche intorno alla riproduzione, tramite la riforma agraria, dello stato di subalternità delle comunità salentine.

«C'è da chiedersi perché nella dinamica della classe contadina c'è sempre una dinamica d'evasione: laddove il contadino riesce a trovare un equilibrio economico, farà di tutto perché il figlio non approcci all'arte agricola, ma possa diventare un professionista...

Le problematiche che rintracciamo oggi sono le stesse che rintracciamo nei secoli e che attraversano la dinamica agricola e che affrontano in realtà un problema a livello mondiale... com'è che i lavoratori della provincia di Lecce ogni stagione si trasferiscono a mietere il grano nel foggiano, lasciando scoperta la provincia per la raccolta della frutta e delle orticole e dell'olio? Ed è il problema della conduzione del latifondo. Lì la paga era più alta, qui le condizioni erano da schiavi, quindi si preferiva lasciare e andare a fare la stagione da tutt'altra parte. Ciò non cambia con la riforma agraria.»

Per Roberta, che prende anche spunto dalle sue ricerche su testi di agronomia pre-unitaria²³⁵, la spiegazione storica mantiene un'efficacia esplicativa sul presente di primo rilievo. Per questo, nel suo raccontarmi la condizione dell'agricoltura salentina di oggi, deve far necessariamente riferimento a quei processi storici che sto qui tentando di raccogliere. L'analisi di Roberta, inoltre, non è affatto

²³⁵ Mentre conducevo le interviste alla sede della Cooperativa Karadrà ad Aradeo, sulla scrivania di Roberta v'erano testi, che poi abbiamo sfogliato, di Giuseppe Palmieri *le Riflessioni sulla pubblica felicità relativamente al Regno di Napoli* (1787 e 1788), ed un altro testo, non ricordo con precisione quale, di un altro storico del '700, Ludovico Muratori.

estranea al dibattito sociologico ed economico italiano del momento:

«La lettura delle zone interne²³⁶ mi cozza parecchio non perché in evidenza non ci sia uno spopolamento, non è una roba negabile, certe volte però siamo frettolose nell'applicare i nuovi modelli sociologici e di lettura tagliando fuori una gran parte di quella che è la rilevanza storica. Fino agli anni '60 il sistema agricolo territoriale era in mano al latifondo, eravamo una repubblica, ma sempre latifondo era. Negli anni '60 quando il latifondo è andato diminuendo, che è successo? Il piccolo colono ha avuto la possibilità di riscattarsi l'ettaro. Due ettari di terreno. Lì entra la questione culturale, la questione di classe. Il colono ha fatto di tutto per far studiare i figli. Per non renderli schiavi di quella stessa terra, ma i figli per eredità emotiva hanno voluto un pezzo della terra del padre. Quindi che è successo, che i piccoli appezzamenti si sono ulteriormente dimezzati, e in questo c'è la connivenza della classe notarile che sarebbe da portare in causa. Perché per legge costituzionale nell'articolo 44 se non il 47 l'unità produttiva in Italia non può scendere al di sotto dell'ettaro. Quando sei andato a fare una dichiarazione, un atto di proprietà di 2000 metri, 5000 metri... nella nostra costituzione c'è già tutto.»

In questo passaggio ritorna sia la questione della «unità produttiva minima», sia due temi che culturalmente sono di grandissima rilevanza nel determinare poi il destino agrario di una regione: i coloni che fanno ogni sacrificio indispensabile per assicurare ai figli un futuro lontano dalla vita contadini, e l'eredità emotiva dei figli che vogliono legarsi ancora a quella terra che raccoglie il sangue ed il sudore dei genitori, seppur non lavorandola, cambiando quindi il segno della loro relazione con essa.

Il fatto che sino ad oggi le cooperative salentine non abbiano costituito un argine a questi processi di depauperamento, alcuni sostengono, è dovuto alle “amicizie” e agli accordi che venivano presi tra i piani alti delle cooperative e i grandi frantoi del nord della Puglia o del nord-Italia, oppure alla nefasta influenza della Democrazia Cristiana contro le forme di sindacalizzazione e di politicizzazione all'interno di queste cooperative, o ancora per l'effettiva complicatezza di gestire con efficacia cooperative con più di alcune centinaia di soci conferitori, dove rivalità interne, invidie e rancori potevano di fatto impedire comunicazioni utili ed efficaci. In queste frasi di Roberta, trovo delle considerazioni affini, come quando menzionava il fatto che «la classe notarile andrebbe portata in causa», all'idea che l'agricoltura in Salento non abbia avuto una emancipazione dalle conseguenze economiche proprie della struttura latifondista:

«Se guardiamo al territorio, che succede con la riforma agraria? Che la piccola proprietà diventa frammentata e viene abbandonata, uno, perché non produttiva, due, perché comunque si faceva questo passaggio di classe verso quella impiegatizia... Se vado a vedere i nomi dei fondatori e i dirigenti delle associazioni di categoria, i nomi della dirigenza pubblica del sistema regionale... sono gli stessi nomi dei grandi proprietari terrieri. Tu hai un corpo che non si è mai mosso in realtà, per secoli. Questa lettura ce la dà anche il dato storico sulla storia nazionale del dopoguerra²³⁷.»

²³⁶ Nella conversazione, facevamo riferimento al dibattito e al filone di studi accademico che, specialmente negli approcci sociologici e geografici, è scaturito dalla pubblicazione del testo *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste* per Donzelli nel 2018. Il libro è frutto del lavoro di un gruppo omonimo di studiosi e studiose.

²³⁷ Di seguito, Roberta Bruno fa riferimento anche al lavoro di ricerca svolto da Patti Luceri, professore e compagno di Martano. Luceri ha ricostruito come nei territori salentini non si venne mai a costituire un discorso e una memoria pubblica relativa agli uomini salentini a cui vennero riconosciute medaglie al valore e ruoli significativi nella Liberazione dal nazifascismo. Questo perché, sostiene Patti Luceri, in Salento non v'era alcun interesse da parte della classe governativa e fondiaria a enfatizzare le gesta partigiane e rivoluzionarie contro un regime, quello fascista, al quali i proprietari terrieri

Al di là di quale delle spiegazioni relative alla permanenza di questo stato di cose possa risultare più convincente o storicamente adeguata, di fatto, la Cooperativa Karadrà rappresenta una particolare eccezione del Salento: soprattutto perché è, significativamente, non è una cooperativa di conferimento, ma una cooperativa bracciantile. La differenza tra le due forme di cooperativa è importante, ed ha conseguenze sociali molto significative.

«Noi apriamo buste paghe. Per noi l'obiettivo è l'apertura di contratti di lavoro. Che si mantiene tramite la produzione agricola e la vendita del prodotto. Loro [Casa delle Agricolture N.d.R.]²³⁸ sono una cooperativa di conferimento, la struttura centrale di cooperazione è quella che detiene i macchinari e l'attrezzatura. I soci conferitori hanno una produzione autonoma, ognuno ha la sua, che viene conferita alla struttura centrale per la trasformazione e commercializzazione. Nel caso del conferimento, il socio avrà il guadagno dalla vendita. Il lavoro dovrà pagarselo da solo, cioè contributi e quant'altro. E la dinamica del conferimento fa sì che si è molto più ondeggiante nel mercato, dipenderà dalla stagione se si è in grado o meno di remunerare il produttore. Da come è andato il mercato, però quelle di conferimento sono più forti dal punto di vista commerciali.»

E con ciò si comincia a capire come e perché la Cooperativa Karadrà intende cambiare le regole del gioco: le cooperative di conferimento rappresentano di fatto il modello più diffuso sul territorio, non solo salentino. Sul piano economico, implicano che ogni produttore conferisca alla cooperativa il proprio prodotto. Se questo è giudicato idoneo alla commercializzazione e/o eventualmente alla trasformazione, viene accettato, e la cooperativa si incarica di venderlo. A quel punto, chi produce non sa né quando, né se e a che prezzo verrà venduto il prodotto: verrà messo al corrente e pagato solo quando ciò avverrà. Agricoltore e cooperativa rischiano di trovarsi in posizioni affatto limitrofe. L'oscillazione dei prezzi dei prodotti agricoli, in questo meccanismo, finirebbe per danneggiare quasi esclusivamente solo il produttore, così come i ritardi nei pagamenti, prassi ordinaria della grande distribuzione, ugualmente risulterebbe un problema solo per chi produce.

«Lavori oggi, ti pagano tra nove mesi», dice Roberta Bruno. Ovviamente non è scontato che i rapporti tra soci e cooperativa debbano essere così sbilanciati: ma di fatto, quando in agricoltura le oscillazioni dei borsini²³⁹ e le problematiche ambientali si sommano, non si è più sulla stessa barca: per un motivo o per un altro, le cooperative esistenti non sembrano, nelle testimonianze che ho raccolto, essersi mai schierate in modo sufficientemente efficace dalla parte dei produttori. La cooperativa bracciantile, invece, ha tutt'altro approccio. Roberta parla infatti di produzione-lavoro, dove i soci della Cooperativa Karadrà non conferiscono il loro prodotto alla cooperativa, bensì lavorano *per* la cooperativa, e i terreni, qualora fossero loro stessi i proprietari, gli vengono affittati dalla cooperativa a prezzi calmierati. I prodotti, cioè, sono già della cooperativa, e chi lavora percepisce uno stipendio

avevano serenamente dato man forte. Al Sud, con la Repubblica, non vi fu alcun cambiamento dei vertici della società: «il padrone certo non ti andava a glorificare quello che era tornato dopo aver lottato e vinto contro lo stesso regime a cui si era affiliata la classe padronale che lo aveva affamato nella propria terra, e che però in Salento non era di fatto stata messa in questione».

²³⁸ Già menzionata nel primo capitolo, è una nuova cooperativa di Castiglione d'Otranto. Roberta Bruno ci tiene poi a precisare che la Casa delle Agricolture riesce a non mettere in campo i meccanismi tipici delle cooperative di conferimento perché si mantengono di piccole dimensioni proprio per evitare di dar luogo a pratiche ingiuste nei confronti di chi produce.

²³⁹ Con 'borsini' ci si riferisce alle particolari borse del mercato alimentare su base territoriali. In Puglia, quella relativa alla vendita dell'olio all'ingrosso ha sede a Bari, ad esempio, e quella del grano a Foggia.

fisso e non dettato dal buon esito, o meno, della vendita. La cooperativa bracciantile, così, si assume molti rischi in più, ma attraverso questa pratica assicura forme di garanzia economica volte alla giustizia sociale.

«Noi abbiamo fatto a monte la scelta della produzione lavoro perché c'è la possibilità di lavorare su uno statuto in grado di rispettare il welfare leggero, che è quello che manca. Ad esempio, si prevede che i figli dei soci abbiano un sostento e una borsa di studio, che abbiano una copertura sanitaria, che abbiano settimanalmente la spesa dell'agroalimentare coperta. La produzione lavoro ti dà una capacità diversa, che è quella poi originale delle mutue. Per noi c'è più rischio, dipende tutto da noi. Nel conferimento, fin quando non è finita la fase di commercializzazione, loro non possono pagare i produttori. C'è un'attesa da parte del produttore. L'olio e il vino, un esempio di queste zone, ti vengono pagate a 9 mesi. Nel frattempo, il lavoro è andato avanti, e vorrà dire che il proprietario dovrà anticipare fondi per la coltura per vedere ritornare quei fondi a distanza di quasi un anno dalla vendita, non dall'inizio della produzione. Che significa un anno e mezzo dall'inizio della produzione, spese che ti sei addossato per tutto questo tempo.

Mentre noi al contrario, abbiamo aperto le buste paga, che significa che i soci mensilmente hanno il loro stipendio, come va va il mercato, come va va la vendita, le giornate di lavoro devono essere pagate. La cooperativa deve fare di tutto per allocare il prodotto. Tu lavori su campi che sono comuni, le terre sono caricate sulla cooperativa. È la cooperativa che investe sulla terra.»

La sfida a cui la Cooperativa Karadrà risponde da quando è stata fondata nel 2017, quindi è di tipo comunitario, laddove economia, società e politica vengono tenute insieme: la cooperativa bracciantile è un modo di fare i conti con l'eredità della riforma agraria e al contempo di trasformare la condizione attuale. Per Roberta Bruno, l'elaborazione di un piano e una strategia per contrastare spopolamento e disastro ecologico si configura come un'attenta e meticolosa forma di programmazione territoriale al cui centro c'è la forma mutualistica della cooperativa bracciantile. Se questa è la struttura, dunque, in cosa si sostanzia praticamente la programmazione territoriale, e quali sono le sfide concrete da affrontare sui campi?

Sui campi c'è la necessità, sostanzialmente, di compiere due azioni: produrre e rigenerare. Per la Cooperativa Karadrà non esiste la possibilità di scindere queste due fasi del loro lavoro, alle quali, ovviamente, si aggiunge vendere i prodotti raccolti o trasformati. Come spiega Roberta, però, non è possibile fare ciò con i modelli agricoli convenzionali, in cui i fattori che aumentano i rischi di produzione sono in qualche modo più controllabili, per un motivo di carattere ambientale:

«Non penso che potremmo lavorare in convenzionale con prodotti di massa. Non penso sia più possibile, non c'è una risposta ambientale proprio. La media di materia viva, organica all'interno dei terreni nel sud Salento si attesta all'1,3%. All'1% è il deserto. Allora negli anni '80 si poteva fare, in cui la terra aveva una grande resa. Allora per questo dico nel sistema agricolo non si può usare lo stesso metro degli altri sistemi di produzione economica. Se ci fosse stata una visione di lungo termine, (da parte della classe dirigente) il sistema del biologico sarebbe il sistema attuale, di tutti, da tempo. Non c'è stato: si è seguito il criterio della produttività non della resa nel tempo della terra... per questo dico che senso ha la proprietà privata di poter decidere su un terreno che dovrebbe poter produrre per millenni. Nasce ancora più forte la domanda, se non c'è un lungo termine nella previsione, ti ritrovi a dover lavorare di emergenza... per cui la produzione rigenerativa come quella che facciamo noi non è una produzione che ha ancora rese. Perché se tu non ormoni la terra o la pianta e aspetti invece di nutrire il terreno e di avere un riscontro dal punto di vista della materia organica per poi tornare ad

avere delle rese di campo più alte... ci vorrà del tempo.»

Per poter rigenerare, infatti, ci vuole tempo. Il discorso sulle temporalità dei suoli lo ho esposto nel primo capitolo: qui, oltre a quanto detto relativamente alle necessità di entrare in relazione e sincronicità con la vita dei suoli, il tempo appare come un problema, perché se per poter rigenerare occorre tempo, per sopravvivere fino a che i suoli ri-cominciano a dare segnali promettenti di ripresa, bisogna comunque, in ogni caso, produrre e vendere. E come fare se i suoli non danno risposta?

«Noi lavoriamo in agricoltura rigenerativa. Noi partiamo e facciamo bonifiche. Non è che se un terreno non mi piace perché non posso fare certe cose e allora non lo prendo... io se vado su una terra e mi rendo conto che ha bisogno di tre anni di bonifica vorrà dire che farò una proposta al proprietario dicendo che pagheremo l'affitto dal quarto... noi non evitiamo le terre che necessitano di bonifiche e lavorazioni, esattamente il contrario... però valuterò la vocazione del terreno.»

Karadrà si è rivolta alle “cose minori”, cioè tecniche di agricoltura rigenerativa o organica, le quali non è tanto importante definirle con esattezza perché, di fatto, corrispondono alle concezioni agroecologiche o, volendo continuare a dar importanza alla storia delle pratiche, ad una parte dell'agricoltura antica. Tra queste pratiche, c'è la costante attenzione alla fertilità dei suoli, di cui qualcosa si è già detto, e l'attenzione alla *vocazione* dei suoli.

«Io vado su un terreno, guardo la posizione, la metratura, la profondità, guardo cosa ho attorno, se è sulla strada o internato, se è facile accedervi, se ci sono canali, chiedo i coltivi precedenti e se è stato trattato o meno. Io non vado su quel terreno pensando in quei due ettari piantiamo grano. No, io vado lì e a seconda del terreno valuto cosa possa essere fatto o meno, e se quello che possa essere fatto su quel terreno può avere un risultato utile alla struttura o non ce l'ha. È necessario lasciare dei margini ai campi, dove crescono le piante spontanee. Noi siamo in sperimentazione... io sono conscia che non produco quanto deve e investo annualmente per migliorare le tecniche, per interagire con la terra con i macerati e i materiali per migliorare il coltivo e la resa»

Seppur la vocazione dei suoli non si può affermare che sia mai stata completamente ignorata, come riporto più avanti e mi ha spiegato Roberta, la realtà è che moltissimi campi sono stati trattati per decenni come se non avessero delle peculiarità: i proprietari vi producevano quel che volevano, e se mancava qualche componente nei terreni, la si aggiungeva (sia a livello molecolare che materiale, come l'integrazione di sabbia nel suolo). L'olivicoltura ha, in ogni caso, conquistato la maggior parte dei terreni, anche quelli in cui sarebbe stato ragionevole pensare a diversificare la produzione.

Quanto raccontato da Roberta non si ferma solo ad attenzionare cose che semplicemente, fino a pochi anni fa, nella maggior parte delle conduzioni agricole non venivano guardate, sentite o toccate. Le cose minori, come quelle tecniche e forme di vita scartate dal produttivismo capitalista, non erano interessanti perché con la padronanza delle tecniche moderne e gli aiuti della chimica applicata all'agricoltura, di fatto osservarle aveva perso di importanza. Ma anche perché non c'erano le stesse problematiche di risposta produttiva ed ambientale, e infine perché in fin dei conti non c'erano neanche chissà quali intenzioni di produrre qualcosa di diverso dall'olio lampante. L'approccio di Karadrà invece ha bisogno di valorizzare le caratteristiche morfologiche dei terreni e di recuperare quelle pedologiche al fine di ottenere terreni nuovamente vivi. Se si ricerca, ed eventualmente si riesce effettivamente a capire la miglior corrispondenza tra un suolo, condizioni ambientali ed una

specie da coltivare/allevare, una sua specifica varietà, ciò può fare la differenza in termini di rese e riuscite dei prodotti: la differenza in termini qualitativi e quantitativi tra una specie che si trova bene ed una che per produrre deve costantemente monitorata ed 'aiutata' è molto significativa. Per questo, la risposta riguardo a come traghettarsi nel tempo necessario al recupero dei suoli, già accennata da Roberta, è l'alleanza varietale:

«Noi abbiamo recuperato la biodiversità, il pomodoro di Aradeo. Quando abbiamo recuperato il pomodoro di Aradeo siamo stati presi per pazzi, anche all'interno della rete, non c'era qualcuno che ci credeva. Il motivo per cui abbiamo recuperato quella biodiversità, al di là della ricerca storica su quelle che erano le produzioni storiche dei territori, è nato dai bisogni. A monte c'è la risposta a dei bisogni, dopo viene anche il discorso di marketing, e i bisogni nostri nel particolare sono bisogni produttivi. Noi siamo in una zona di dissesto idrogeologico, che non ha più capacità produttiva (e non riesce a dare una risposta lavorativa al territorio). Risposta a dei problemi reali, produttivi. Abbiamo l'acqua? no; la terra, sì.»

Per dare risposta a dei bisogni creati dalla crisi ambientale e sociale, l'attenzione e l'osservazione consapevole di ciò che c'è intorno e di ciò che c'è stato nel passato diventa di un'importanza cruciale: in una parola, queste pratiche prendono il nome di *sperimentazione*. Così sul pomodoro:

«I pomodori il seme lo selezioniamo noi anno dopo anno, e nel selezionarlo andiamo in migliorìa. Ma non abbiamo mai fatto un sesto d'impianto uguale a un altro perché continuiamo a sperimentare per capire quale è quello più produttivo, uguale per i grani ed i legumi. Motivo per il quale ci siamo dotati delle macchine, delle selezionatrici ottiche. Per poter migliorare il seme, perché se miglio il seme posso sperare di migliorare la produttività.»

Cambiare sesto d'impianto negli ultimi sei anni del pomodoro d'Aradeo ha lo scopo di capire come meglio si può coniugare la resa produttiva con la rigenerazione e l'utilizzo dei suoli nei terreni a disposizione della cooperativa. Il che significa capire qual è la miglior corrispondenza, o la miglior alleanza possibile in una condizione emergenziale come quella in cui si trova Karadrà, tra suoli, necessità economiche e varietà coltivabili. La programmazione territoriale a cui fa riferimento Roberta, si può dare solo attraverso la produzione e/o il recupero di conoscenze pedologiche e agricole che tengano come principio cardine quella della corrispondenza, o in termini tecnici, della *vocazione agricola* dei terreni:

«Questa, la piana di Nardò, è quella con la maggiore profondità di terreno, e quindi di capacità di coltivazione... di conseguenza questa è l'area in cui il sistema produttivo dell'olio, la grande filiera dell'olio, è sempre stata collaterale al resto della produzione. Dove si pianta l'ulivo, è una pianta di cresta, ed è una pianta che va sulle pietre, quindi i terreni che non possono ospitare orticoltura, alberi da frutto, vigneti, vengono piantati a ulivo. La zona di Otranto è un'area a bassissima capacità di coltivazione. Non c'è coltivo, non c'è proprio. Non solo ulivi, si possono fare ceci, legumi, cereali, come nel Capo [di Leuca], si possono fare lupini. Non c'è una coltivazione adatta al vigneto, all'albero da frutto. Il problema è a livello radicale. Per dire, a Lagorosso hanno un terreno corto, freddo, una profondità di 30 cm. Qui, invece, abbiamo 6/7 metri, c'è molta acqua trattenuta e possiamo coltivare ortaggi anche in estate. Se non capiamo questo, che abbiamo bisogno di una visione collettiva, dove le nostre produzioni non devono essere in competizione, e ognuno non deve coltivare tutto... significa mettere da parte l'individualismo, altrimenti nessuno crescerà». (Aradeo, LE, 24/02/2021)

Queste attenzioni sono solo alcune di quelle che Karadrà deve tenere sempre a mente se vuole continuare ad esistere portando avanti i suoi progetti di recupero sociale (occupazionale) ed ambientale (rigenerazione dei suoli). Sono, però, tutte attenzioni rivolte alla miglìoria della resa. Per questo anche la scelta del 'biologico' non è per Roberta una questione da prendere acriticamente. La principale critica mossa rispetto alla conduzione agricola in biologico, infatti, è che se tutte le aziende agricole effettuassero la transizione il calo di rese e della produzione porterebbe a una carestia globale. Questa è letteralmente la discussione media tra gli agricoltori che tentano di difendere l'approccio fitofarmaceutico all'agricoltura e i settori ambientalisti della società che si fanno araldi dell'agricoltura biologica senza intuire cosa ciò comporterebbe. C'è bisogno, cioè, sempre di collocare le pratiche agronomiche al tessuto sociale: ciò consente anche di sottolineare come per Karadrà la scelta dell'agricoltura rigenerativa e biologica non è solo una questione etica, cioè di scegliere di produrre in modo sano per la salute di tutti. Ma è anche e soprattutto una questione di *necessità*, come ha esplicitamente affermato Roberta, perché i suoli non darebbero rese sufficienti e sensate neanche in convenzionale: i terreni vanno rigenerati come prima priorità. Dal discorso che segue, però, credo risulti chiaro come scegliere di coltivare biologico per una posizione presa, senza tenere a mente a quali differenze in termini di resa si va incontro, è per Roberta impensabile nella sua posizione. Solo un'attenta valutazione e del lavoro in più può consentire di perseguire una scelta del genere.

«Si parla di biologico ma sappiamo che la resa è al 60% rispetto alla resa nello stesso campo in convenzionale. Allora chi fa biologico lo fa per una scelta, ma è anche conscio del fatto che non si può campare di biologico, o che il mondo può campare di biologico. Chi lo dice lo fa con cognizione di causa, perché non solo non riesci tu ad equilibrarti, perché non ci sono, soprattutto in un sistema di bomba ambientale e degradato totale come il nostro, è difficilissimo non ce la fai a mantenerti in vero equilibrio. Qui non ci sono utili, ma al limite copertura delle spese, allora dall'altro lato non è possibile pensare che perché non ci sono rese nel biologico non si possa sfamare la popolazione mondiale. Non ai ritmi a cui cresciamo ai ritmi in cui siamo. È vero. Ecco perché il cruccio da parte nostra è sempre stato quella della ricerca. Dove cazzo sta? Io non voglio reagire male quando mi vengono a proporre l'eventuale rispondenza economica tra investimenti in biodiversità e produzione. C'è una resa? Non c'è? Si campa? Sì e no. Per i pomodori ce l'abbiamo fatta. Se una pianta non è produttiva io non posso continuare a investirci, la metto da parte per biodiversità ma non per relazione economica.»

Per Karadrà adeguarsi ai tempi dei suoli, della loro rigenerazione e bonifica, rispettarli attraverso l'adozione di rigidi protocolli di agricoltura biologica, richiede lo sforzo di superare quelle forme di ambientalismo in rotta di collisione con gli strumenti tecnoscientifici: la resa, dunque, non è di secondaria importanza perché garantisce la sopravvivenza economica di un'azienda e di un progetto. In un'altra conversazione, Roberta mi aveva spiegato come non sia di per sé un problema vendere alcuni prodotti stagionali: ma perché un'esperienza come quella della Cooperativa possa avere successo nei suoi obiettivi, deve avere anche una continuità di produzione per tutto l'anno. E ciò non si può ottenere da soli: per lo stesso motivo per il quale i terreni di Karadrà sono adatti agli ortaggi, sarebbe errato sfruttarli per alberi da frutto, vigne, tuberi, o altro! Per questo Roberta e i suoi soci intendono costruire un gruppo più ampio, più forte, per unirsi ed arrivare ad una diversità di prodotti che, sui terreni adeguati in zone diverse del Salento, copra e garantisca remunerazioni per tutto

l'anno o quasi²⁴⁰. La questione della resa, cioè di *avere prodotto* e ottenere la fiducia dei mercati e dei commercianti, nella situazione in cui si trovano è di primo rilievo: al momento la Cooperativa Karadrà ha scelto, come detto, di coltivare in agricoltura rigenerativa per dei motivi ben precisi e inderogabili, cioè la rigenerazione dei suoli. Inderogabili, appunto, per cui Roberta e soci devono *fare con quello che hanno*, cioè arrangiarsi. Ma tra agricoltura biologica e convenzionale, per Roberta, c'è una terza via:

«Non puoi ragionare in ottica binaria. Il binarismo è la semplificazione del nostro sistema, per cui sei o d'accordo o contro, o è così o è colà. Dobbiamo trovare la via di mezzo, perché la produttività non te la puoi dimenticare, hai bisogno di guadagnare per poter mangiare, dall'altra parte non ti puoi dimenticare l'ambiente. Il che vuol dire che in questo momento son sbagliati sia l'uno che l'altro modello. Il danno qual è? Che in quella visione in cui siamo oggi, esiste la possibilità che solo uno abbia ragione.

Bisognerebbe avere l'onestà di dire che non siamo in grado oggi di essere produttivi, abbiamo la necessità di essere accostati dal mondo della ricerca scientifica in senso lato, che arrivi alle nuove attrezzature, che arrivi ai nuovi brevetti, ma che arrivi anche ai preparati agricoli, ai macerati, per essere in grado di sostituire totalmente l'agroindustria. Ma se tu parli del fatto che tu sei giusto e quello è sbagliato, non ne esci. Dall'altra lato quello ti dice tu sei un sognatore e io so concreto.»

Questa terza via è la ricerca: e bisogna ben badare al fatto che l'alleanza varietale con il pomodoro d'Aradeo è una forma di ricerca, come l'ha chiamata Roberta, sulle produzioni storiche del territorio. Infatti, il pomodoro di Aradeo è, un po' come dicevano Roberto Polo e Assunta a Presicce, «sia il passato che il futuro»: perché è il frutto di un rapporto co-evolutivo tra pianta e contadini della zona maturatosi nei secoli, dove a partire dalla tipologia dei suoli argillosi nei quali le famiglie contadine lo seminavano, e dalla mancanza d'acqua, si è dato luogo a un pomodoro che riesce a esprimere buone produzioni anche in condizioni ostili per altre varietà. Ciò lo rende un pomodoro coltivabile in *siccagno* (senz'acqua), ma ha anche un'altra definizione, cioè *da pennula*. È un pomodoro che è stato selezionato, cioè, perché potesse mantenersi per mesi nelle dispense dei contadini: ha infatti una pelle spessa e grinzosa per la quale il frutto all'interno non marcisce prima di mesi, si mangia anche a Natale, non come se fosse fresco ovviamente, ma quasi, specie se conservato nelle modalità idonee che le famiglie della zona ben conoscevano, cioè appeso alle travi o alle pareti. Come sostiene Roberta, «con il pomodoro ce l'abbiamo fatta». Attraverso anni di sperimentazione. Ma, come denuncia Roberta, «siamo stati soli».

Un altro esempio in cui posso sia rendere conto della diversità dei prodotti coltivati dalla Cooperativa che del grande supporto che l'innovazione può dare per affrontare le sfide del mercato, è quello dei legumi e della selezionatrice ottica. Anche i legumi danno luogo a delle alleanze varietali: sia per l'alto grado di adattabilità che manifestano in molti contesti, sia e soprattutto perché la loro caratteristica è quella di svolgere funzioni azotofissatrici, cioè il fatto che attraverso le loro radici diano luogo, nel suolo, alla formazione di azoto a partire dagli altri elementi presenti: ciò aumenta la fertilità dei suoli, e perciò sono considerati alleati fondamentali di qualsiasi rotazione di coltura in agroecologia. In particolare, però, Roberta racconta come:

²⁴⁰ In parte, questo progetto è avviato con la realizzazione e la partecipazione di Karadrà alla già menzionata rete di produttori *Salento km0*. Tuttavia è una collaborazione che non mette insieme gli utili delle aziende e delle realtà coinvolte, ma per Roberta potrebbe costituire una importante base da cui partire.

«Siamo andati a lavorare sulla catena dei legumi e dei cereali, quindi abbiamo acquistato una selezionatrice ottica, la prima più vicina era ad Altamura prima, per farti capire. La selezionatrice ottica mi consente di tarare il prodotto e selezionarlo. Il che significa avere un potere di vendita sul mercato maggiore, e questo è il ragionamento che abbiamo fatto per noi e per il territorio. Perché quella macchina lavora per noi e conto terzi per chiunque abbia voglia di fare quel lavoro. Ti do il dato: se io vendo i ceci al trebbiato che significa ceci non selezionati, con i sassolini in mezzo, me li pagano 0,40 o 0,50 al kilo. Se io seleziono il prodotto, e gli faccio la caratura, io spunto il triplo sul mercato. Inizio ad allineare la produzione locale di legumi a quelli che sono i dati delle borse nazioni, che noi non raggiungevamo, e come piccoli produttori non avevamo mercato. Considera anche che noi abbiamo comunque sempre venduto tutto perché abbiamo sempre lavorato in previsioni di mercato. Producevamo ciò che sapevamo di allocare.»

Si può ricevere una grande mano dall'essere affiancati da un dispositivo tecnologico come la selezionatrice ottica, o uno strumento aziendale che richiede una elaborazione esperta come la previsione di mercato. In sostanza, ciò che l'agricoltura può esprimere a livello sociale ed ecologico è tutto ancora di dimostrare, come dice Roberta, per «essere in grado di sostituire totalmente l'agroindustria», il biologico, l'agroecologia, o qualsiasi approccio vogliamo ritenere più sensato a livello eco-etico:

«ci deve essere una ricerca di campo che dia dei risultati, e quella ricerca di campo è lunga. Se in una stagione io posso fare un campo di pomodori ci metterò dieci anni per arrivare a dei risultati. Considera che ogni produzione è sfasata di almeno sei mesi. Non sei la fabbrica che può produrre tanto al giorno. Tu oggi stai investendo tra sei mesi forse c'hai il risultato. Anche nella sperimentazione e nella ricerca hai il problema del tempo. Noi siamo in transizione. E alla transizione al modello biologico magari ci andremo incontro sempre di più, ma perché questo possa avvenire, questa transizione verde che l'Europa deve fare, deve realmente rimettere mano al sistema d'istruzione e al sistema di ricerca. Non bastano i fondi a gettito, quelli arriveranno ai soliti noti, che avranno le competenze per poterli agguantare. La nostra è una scelta che coniuga la ricerca con la produzione.»

Come scrivo con Christian Colella:

Puig de la Bellacasa si chiede, rispondendo affermativamente, se sia possibile calibrare le temporalità della tecnoscienza su quelle della cura. Roberta richiama un quesito simile rispetto alla produzione agricola biologica: aumentare le capacità, le conoscenze e i mezzi scientifici delle pratiche agricole che rispettano la temporalità dei suoli a scapito dei paradigmi produttivisti ed emergenziali. Non bisogna cioè chiedersi se la produzione biologica possa sostenere questi ritmi di crescita, ma se questi ritmi di crescita siano compatibili con le tecniche biologiche: il problema è nella velocità richiesta dal sistema capitalista. Mettere in pratica temporalità differenti da quelle dominanti per fronteggiare l'Antropocene, può essere fatto solo conquistando il supporto essenziale del mondo della ricerca tecnologica e scientifica, affrontando quelle questioni che finora sono state prese in considerazione o troppo poco, o troppo tardi.²⁴¹

²⁴¹ Milazzo E. e Colella C., L'emergenza la sentivi ovunque: Temporalità e Confini della Tecnoscienza e della Cura nell'epidemia di Xylella fastidiosa in Salento, in *Antropologia, Special Focus: la lunga durata delle emergenze*, Vol. 9, N.2, N.S., pp. 97-121, 2022

Io credo di poter dire che ci sono molte cose che per Roberta non vanno. In generale la fiducia nell'agricoltura che rispetta l'ambiente, e lo rigenera persino, crescerebbe se gli sforzi della società accademica e degli istituti di ricerca fossero maggiormente concentrati ad aumentare le rese ponendosi come limite quello del rispetto delle altre forme di vita. Questo non è stato fatto, sinora, a sufficienza. Questo deve in qualche modo far pensare ai sacrifici che stanno facendo Roberta Bruno e i soci, che, non deve essere certo un segreto, non stanno avendo rendite significative o gratificazioni economiche da quello che fanno. Quello che hanno in più rispetto alle altre aziende è solo il lavoro. Hanno più lavoro, più rischi, più responsabilità. Per questo intendo parlare di quella che è la categoria semantica più significativa che lega politicamente la storia alla contemporaneità attraverso la cura del territorio e l'agricoltura: la fatica.

3) L'epistemologia tattile nei segni della storia

Come accennato, il problema in tutta la penisola salentina non è solo la frammentazione fondiaria. I 'danni' di una riforma agraria portata avanti in quel modo, non si sono limitati a creare una struttura sociale e familiare di micro-proprietari, micro-aziende ed infinite partite IVA agricole. L'altro problema con cui fare i conti è la conduzione agronomica che un'organizzazione territoriale e agricola di questo genere ha prodotto, e i suoi effetti. Per questo ho voluto iniziare dalla questione della riforma agraria e dalla spiegazione di quanto i processi che la produssero e la portarono avanti rimanessero inscritti una logica di riproduzione della subalternità: perché si può e si deve identificare una o più responsabilità politiche nella creazione di una costellazione di micro-appezzamenti economicamente dannosi e che avrebbe dato luogo a una gestione agronomica ecologicamente disastrosa. Il punto è, infatti, che il caso agricolo del Salento è in grado di mostrare come la giustizia nell'economia vada di pari passo con quella ecologica. Si può, inoltre, sostenere che un'economia agricola fondata su presupposti diversi non avrebbe dato luogo a un disastro ambientale e culturale come quello che si è prodotto con Xylella? Ritengo di aver iniziato rispondere a questo quesito attraverso le spiegazioni fornite, tra gli altri, anche da Roberta Bruno.

Forse la delucidazione più efficace che può darsi è proprio la descrizione di ciò a cui la Cooperativa Karadrà ricorre nei campi per rimediare alla tragica situazione delle campagne che circondano Aradeo. Fa ora cioè che andava fatto in passato, tanto più che oggi è forse ancor più complicato. Mi riferisco all'agricoltura rigenerativa e alle alleanze varietali. Proprio come accennato nel caso di Alessandro Scibetta in Sicilia, anche qui l'alleanza varietale è di fondamentale importanza dal punto di vista economico: per *corrispondere* al territorio, l'alleanza varietale va ricercata e portata avanti perché è solo grazie a una buona riuscita commerciale che Karadrà ottiene utili da re-investire nella rigenerazione agro-ecologica. A livello ecologico, infatti, la disorganizzazione nociva di relazioni (più) equilibrate tra società e ambiente, di cui il dramma della Xylella è solo un esempio, è incorporato nel paesaggio salentino stesso, che mostra, ad uno sguardo dedicato, con vigore i segni di una storia composta di alleanze più-che-umane, di continue ri-negoziazioni tra gli umani e il territorio e le entità che lo abitano. L'interruzione di *queste forme di dialogo*, spazzate via sul piano socio-economico, ha prevalentemente avuto luogo dalla rivoluzione agricola e industriale del XIX secolo. Indubbiamente queste rappresentavano in sostanza delle strategie di sostentamento per la popolazione, ma al contempo erano forme di vivere-corrispondente (Ingold 2018, Perullo 2020); sommerse oggi da un sistema produttivista o anche patriarcale (al modo con cui non solo le teorie del femminismo leggono

capitalismo, antropocentrismo o individualismo, ma anche come affermano Roberta Bruno e Cosimo Terlizzi direttamente dal campo), che ha impedito che divenissero strategie attuali di convivenza e valorizzazione, rendendo proprio il rapporto con il territorio lo specchio di produzione della marginalità.

Come riportato nel primo capitolo, dove riportavo l'accento in particolare sulla dimensione temporale della corrispondenza tra suoli, forme di vita ed umani, la *padronanza* sulla natura tramite l'eccessivo uso e abuso delle tecniche e degli strumenti della rivoluzione verde ha finito per destabilizzare gli equilibri dell'ecosistema, dando per persa così ogni capacità di assorbimento, resilienza e resistenza ai patogeni. Certo non è dato sapere se in condizioni diverse Xylella avrebbe avuto effetti meno catastrofici. Però possiamo ragionare sugli effetti sociali della fitopatia: la costruzione della natura salentina in una grande monocultura, per quanto atipica, di olivi è solo frutto dell'umano, così come del tutto umane sono le conseguenze di qualcosa che percepiamo come una forza naturale che ha portato al disastro.

Come scriveva Adorno in *Minima Moralia*, «Quella che i borghesi – nel loro accecamento ideologico - chiamano natura, non è che la cicatrice di una mutilazione sociale».²⁴²

Questo è un discorso con il quale vorrei sottolineare la parte storica delle alleanze interspecie, a partire da quella varietale per tornare a quella con i suoli, accennata nel primo capitolo, e vedere come entrambe le alleanze storicizzano le pratiche agricole (creatrici di ecologia) e politicizzano il lavoro e la fatica. Diversi interlocutori e interlocutrici sul campo di ricerca individuano questo punto come problema centrale: è nella relazione politica e lavorativa con il paesaggio ed il territorio che il Salento avrebbe potuto 'aspirare' ad un presente diverso da quello attuale, composto di depauperamento e mercificazione culturale, cementificazione, destrutturazione ecosistemica, angoscia territoriale, esplosione delle nocività, spopolamento, emigrazione.

Il Salento è considerato un territorio a due vocazioni principali: prima agricola, ed oggi anche prevalentemente turistica. Per le persone con cui ho interloquito, il turismo sarebbe indubbiamente una risorsa ben gradita, se non avesse partecipato alla destrutturazione del rapporto tra lavoro, natura e composizione socio-territoriale. L'unica risposta possibile passa, per loro, attraverso forme di agricoltura rigenerativa di prodotti di alta qualità, in grado di far combaciare redditi economici e ricostituzione delle relazioni interspecifiche alla base dell'ecosistema in rovina. Il nodo problematico essenziale risiede qui: che farsene di queste indicazioni ecoetiche di futuri più-che-umani se il suolo di ampie zone del Salento è povero- perché impoverito (in alcuni casi anche per sua composizione geomorfologica)? Un terreno povero è un terreno che non è in grado di fornire rese tali da poter competere sul mercato agro-alimentare, compromettendo dunque sul territorio la possibilità di una adeguata rendita economica basata sull'agricoltura. In particolare, questa possibilità si ritiene svanita del tutto se alla speranza di poter vivere dignitosamente di agricoltura si aggiunge quella di farlo con metodi biologici, rigenerativi e non-convenzionali.

Il senso che voglio dare a questa problematica lo rilevo adottando elementi propri dell'epistemologia

²⁴² Adorno Th. W., *Minima moralia*. Meditazioni della vita offesa, Torino: Einaudi, 1954, p. 105

tattile: è al di fuori di questa, infatti, che si dà la mutilazione sociale di cui parla Adorno. I non-umani sono esclusi dal partecipare attivamente alla costruzione di una struttura relazionale, vi appaiono perlopiù come inerti risorse economiche da sfruttare. In particolare, il mondo non-umano non costituisce un elemento attivo della struttura socio-economica, vi figura, al più, come problema. Ciò che differenzia l'intero insieme di queste persone e comunità locali intenzionate a recuperare una sensibilità nei confronti del mondo non-umano è proprio la capacità di leggere o percepire i segni presenti sul territorio (dalle considerazioni di Roberta sui suoli, alle macerie degli ulivi, ai muretti a secco), di interpretarli come guide, siano in quanto segni della *storia*, siano in quanto segni della inarrestabile *permeabilità* dei corpi.

Il problema della percezione dei segni del territorio si pone in quanto gran parte della popolazione non è in grado di osservarli, scovarli o interpretarli. Per le interlocutrici e gli interlocutori delle campagne del basso Salento, in particolare Roberta, della Cooperativa Karadrà, ed il pastore Biagio di Corsano, detto "l'Apache", le ragioni di questa distrazione, o ancor meglio della perdita di questa capacità, risiede nelle strutture socio-economiche contemporanee. All'interno di queste passate dei decenni si è cominciato a concepire il lavoro in maniera sempre più distaccata dalla materia concretamente presente sui territori.²⁴³ Roberta e l'Apache lasciano emergere due discorsi correlati: la prima qui accenna alle ragioni strutturali dietro l'allontanamento dalle campagne; l'altro ne prefigura le conseguenze morali e relazionali.

«Quando è arrivato il contributo agricolo qualcosa si è spezzato. Non è che dico che non andava fatto, ma per come si sarebbe configurato qui in Salento, si capisce perché è successo il disastro. Il contributo agricolo praticamente ha staccato, scollegato la rendita che veniva da un campo dalla sua effettiva messa in produzione. [...] non c'era più un reale motivo per cui i proprietari di un appezzamento dovessero produrre e curare il campo secondo canoni positivi per quella stessa terra.»

Gli oliveti sono stati, negli ultimi trent'anni, il motore di un'economia agricola ai limiti del fittizio, fondata sulla contraffazione o falsificazione della reale conduzione e produttività dei terreni, al fine di ottenere il danaro elargito dalla Politica Agricola Comune (PAC) della Comunità Europea (CE) prima, e dell'Unione Europea (UE) dopo. La trasformazione del lavoro agricolo in questo periodo fu segnata dall'introduzione non tanto delle macchine, bensì dei fitofarmaci. Alla fatica di un tempo, la chimica provvide a sostituirvi prodotti in grado di ridurre il carico di lavoro, che automaticamente potevano venire pagati tramite il contributo agricolo. La lettura materialistica della pianta-simbolo olivo si rende necessaria per quelle realtà che cercano di ritessere le fila del rapporto tra società paesana e campagna, di smontare e ripensare il binomio lavoro agricolo/fatica. Per questo l'opera in agricoltura della Cooperativa Karadrà ha il dichiarato intento di sottrarsi alle forme di sfruttamento del lavoro, allo stesso modo in cui condannano ogni pratica agricola che deteriori l'ambiente. E così invece mi ha detto l'Apache, rispetto alla propria percezione del distacco della società dalla campagna:

«Se tu prendi i soldi senza fare un cazzo... sei un parassita, perché non sai più da dove viene quello che mangi. E lo stesso vale per quelle merde negli uffici, quelli impiegati in camicia che si

²⁴³ La distanza creata tra il lavoro e il territorio ha determinato la perdita di un contatto altrimenti quotidiano con tutto ciò che il territorio aveva da offrire, di tutto ciò che la popolazione aveva su quei territori e di tutto ciò che aveva bisogno di cura. In ragione di ciò 'le cose hanno smesso di parlare'.

prendevano i soldi dalla campagna e che non li ho mai visti... al bar li vedi che offrono da bere, ma che valore ha quello che mi offri... gente che a quarant'anni aspettava il posto di lavoro: [...] invece vieni in campagna a raccoglierti le olive, i lampascioni, le cicorie... poi dopo quindici anni sono morti: ma cosa hanno avuto nella vita?»

Il suolo è un punto di arrivo in un duplice senso: sia perché a livello morfologico il suolo è il frutto di un lavoro millenario delle popolazioni che hanno abitato il Salento, sia perché a livello culturale vi si approda come simbolo di una relazione ctonia con quella stessa terra. Poterlo leggere come un segno del territorio, al giorno d'oggi, richiede un vissuto esperienziale di un certo tipo, specialmente per percepire il suolo in relazione ai segni che, presenti sul paesaggio, richiamano il lavoro millenario che, le parole di Tommaso Fiore in una lettera a Piero Gobetti, definisce il lavoro «di un popolo di formiche».

«E dovunque muri e muretti, non dieci, non venti, ma più, molti di più, allineati sui fianchi di ogni rilievo, orizzontalmente, a distanza anche di pochi metri, per contenere il terreno, per raccoglierne e reggerne un po' tra tanto calcare. Mi chiederai come ha fatto tanta gente a scavare ed allineare tanta pietra. Io penso che la cosa avrebbe spaventato un popolo di giganti; [...] non ci voleva meno che la laboriosità d'un popolo di formiche»²⁴⁴

C'è, dunque, un divenire in concomitanza con la storia, un divenire che richiede dalle sue viscere il riconoscimento di dinamiche prime, antiche e fondative. Il fatto che nel fare etnografia io abbia, al fine di comprendere i discorsi dei suoi interlocutori/trici, interpellato ricerche archeologiche sugli schemi degli insediamenti abitativi dall'antichità al medioevo, è emblematico della problematicità della relazione umani-terra, che significa qui forse relazione cosmologica tra sé e tutto (che non è mai stata più labile e marginale che in questo tempo). La scelta sul dove fondare la propria casa, così dimostrano le indagini archeologiche svolte nell'ultimo trentennio (Stranieri 2018), è stata chiaramente determinata dalle caratteristiche dei suoli circostanti. Questi dovevano essere terreni profondi e fertili. I suoli pietrosi erano, loro malgrado, parte costitutiva del territorio delle popolazioni antiche: perciò, queste non poterono sottrarsi dal tentare di trasformare intere distese pietrose in terreni coltivabili.

Uno dei simboli del Salento turistico, il muretto a secco patrimonio dell'Unesco, è ovviamente l'ovvio riferimento paesaggistico testimone di questo immenso lavoro di spietramento.²⁴⁵ Sarebbe però il caso di soffermarsi sul senso che un'infrastruttura di questo tipo può arrivare ad avere: se lo spietramento non diede luogo ai muretti a secco in funzione estetica, bisogna intercettare la ragione per cui siano giunti ad averla anche al di fuori di uno sguardo turistico. Ciò a ragione del luogo

²⁴⁴ Fiore, Tommaso. 1952. *Un popolo di formiche*. Bari: Laterza.

²⁴⁵ In virtù della loro pervasività su tutto il paesaggio, e per via della loro incredibile estensione, i muretti suscitano in tutto il mediterraneo un fascino generalizzato, seppur non siano pochi i punti di vista critici che li vedono come un ostacolo all'ingresso delle macchine agricole nei terreni, o della possibilità di creare continuità agricole in un'area. In questo senso, le ricerche di Matteo Meschiari ed Antonio Vena sulla necessità di ri-pensare il linguaggio antropologico e letterario partendo da un'indagine sul rapporto tra preistoria ed antropocene risultano fondamentali. Vi è una profonda relazione tra muretti, uso dei suoli, e matrice simbolica e culturale, per sostenere la quale si può citare la ricerca di dottorato della collega Tanja Kremeric, che intercetta sul suo campo in Croazia un filo rosso che porta ad assegnare ai muretti un ruolo territorializzante che lega il lavoro storico delle popolazioni umane alla fertilità dei suoli, sino alla identità stessa delle comunità.

culturale che lo spietramento mantiene all'interno della cosmologia dell'alleanza agricola con la terra: esistono opere in quelle campagne che accompagnano la quotidianità dei pastori e di chi lavora la terra, muri che percorrono in maniera continuativa decine e decine di chilometri; 'pagliaroni' e torri che si ergono per decine di metri, che si ritiene conservino gli spiriti delle persone che li eressero e veneravano; 'paretoni' che diventano parte del territorio come fossero montagne da scalare, aggirare o da cui farsi proteggere. All'interno, nelle viscere di questi ammassi di pietra, gli archeologi possono individuare a seconda degli strati, non solo l'età di queste opere, ma anche quale tipo di agricoltura venne svolta dalle civiltà che se ne presero cura a partire da quando furono erette. Vi sono massi posati sul fianco delle strade, come la via di Volito dove abita Marco, che segnano il percorso da più di duemila anni, e che nessuno ha mai spostato. Questa idea di 'percorso' indubbiamente si avvicina a descrivere la quotidianità dei pastori e dei contadini, se interpretiamo il *percorrere vie significative* come *fare esperienza della storicità* dello spietramento. I muretti, ad ogni modo, non sono che una derivazione del suolo. Imparato con la presenza sul territorio, senza limiti, e su una forma di osservazione tattile, cioè coinvolta e attiva, partecipata attraverso una forma di percezione sinestetica, che include non solo la vista, ma gli altri sensi e le sensazioni. Nelle parole dell'Apache, già menzionate nel primo capitolo: «Io solo lo so cosa ho visto fare, cosa ho fatto. Solo io.».

La fatica dei contadini del passato, in Salento, rappresenta da un lato la ragion d'essere del territorio e del paesaggio. Con operosità sovra-umana, i contadini hanno nei secoli dato forma e vita a terreni in luoghi pietrosi, privi delle condizioni necessarie all'agricoltura. Dall'altro lato, la fatica dei contadini descrive la condizione politica entro cui il processo di creazione dei suoli, e l'impianto degli uliveti, hanno avuto luogo.

Oggi, la fatica contadina in Salento pone un altro ordine di problemi. In primo luogo, come può la società di oggi gestire il peso del territorio agricolo? Non solo la realizzazione del suolo agricolo e degli uliveti, ma anche la loro cura, erano strettamente legate alla realtà della fatica contadina: esistono, senza l'asservimento e le necessità di un tempo, le condizioni socio-economiche per prendersi cura dei migliaia di ettari di terreno agricolo? A queste domande, una questione ancora più urgente si pone in Salento oggi: cosa riserva il futuro per la cultura salentina, se il frutto della propria storia, un frutto insanguinato, sta scomparendo o è già scomparso per la devastazione degli equilibri ecosistemici?

4) *Faticare la campagna e il ritorno ai suoli*

Nato e morto a Mola di Bari, Enzo Del Re così recitava sul palco del Primo Maggio a Roma, nel 2010, invitato insieme alla sua proverbiale sedia dal conterraneo Vinicio Capossela:

La fatica è quel dolore fisico che si oppone alla continuazione del lavoro. Io per gli sfruttatori non voglio fare niente, per la classe lavoratrice, alla quale mi onoro di appartenere, sono disposto a sacrificare la mia vita, ma per i padroni non voglio fare un cazzo!

e cantava, in *Teng' na voglia e fa nient'*:

Chi m'ha mis'in catena,

passa a vita in vacanza,
io fatico e fatico
e passo pure da stronzo:
vaffanculo alla fatica
e a chi la vuole.

Anche se non fosse stato pugliese, queste note e parole di Enzo del Re manterrebbero comunque un legame profondo con quei discorsi che non solo nel passato, ma anche oggi, sono determinanti per il Salento. Discorsi che si pongono con urgenza per tutti quei territori che nella fatica e in particolare nel lavoro agricolo affondano le radici sociali ed economiche, ma che nel Salento acquistano un senso specifico in ragione della grave crisi ambientale che lo attraversa. La terra e il lavoro contadino infatti, rappresentano un insieme di pratiche e legami sociali da ripensare e ricomporre per realizzare le alternative alla devastazione ambientale e all'abbandono. Della storia dello sfruttamento bracciantile in Salento, delle lotte per la terra e la riforma agraria, delle conquiste fatte su quella terra lavorata per secoli sotto il segno della gravità della condizione contadina, oggi rischia di non rimanere altro che un territorio devastato dal batterio Xylella fastidiosa.

“L’Apache” è, come detto, un pastore, forse uno degli ultimi rimasti a Capo Leuca, di certo il più temuto. Sul suo conto, tra le altre cose, si dice che sia grazie a lui che tutta l’area da Torre Maura a Marina Serra, nell’agro di Corsano che dà sull’Adriatico, sia rimasta intatta, disinteressata dallo stravolgimento portato dalla speculazione edilizia e turistica. La sua ‘difesa’ della campagna di quel territorio, è naturalmente legata all’uso di quelle terre, considerate da lui fondamentali e insostituibili per poter svolgere il lavoro di massaro alla sua maniera. Il gregge dell’Apache si distingue, perché, come dice:

«Queste pecore le vedi: non hanno un millesimo di medicinale. [...] Se come me agli animali ci vuoi bene... queste il mangime non lo conoscono. Il mangime è una cosa artificiale, non è una cosa naturale, gli fa male. È come le brioches, se tu ti fai un pranzo di brioches o un pranzo di ceci... se mangi brioches tu domani ti alzi male. È come me, io non mangio mai la stessa cosa in una settimana.»

L’animale, per l’Apache, «è come noi, ha bisogno di cose diverse». Il pascolo deve cambiare, almeno tre volte al giorno, perché «una persona non mangia se tu a pranzo dopo il primo, gli dai un altro primo e un altro primo». Per questi motivi, per fare alla sua maniera, il pastore ha avuto la necessità di mettere a disposizione del suo gregge una varietà di pascoli nella stessa area. La ‘difesa’ con ogni mezzo di queste terre è stata in tutti questi anni legata alla necessità materiale di dare seguito a una scelta che richiede e produce specifiche condizioni:

«La pastorizia, tieni presente che ci sono due modi: quello che fa il pastore per passione, e quello che fa il pastore industriale. C’è il pastore che come me esce la mattina e torna tardi, e quello che dice voglio mangiare e se ne va a casa si mette la televisione e mangia. Sono categorie. Ma se hai passione, il mestiere non è mai lavoro. Vedi me... e vedi che è impegnativo. Ma come fai, col freddo, col caldo? mi chiedono gli altri pastori. Se gli animali stanno bene, dico, sto bene pure io.»

Se la disponibilità di terre e la biodiversità dei campi sono parte costitutiva del benessere del gregge, la condizione essenziale risiede nell’assenza dei residui dei prodotti sintetici sui terreni.

«Quando usavano il diserbante, il 30% abortivano. il diserbante secca tutto, basta un grammo. Io ho visto contadini che l'hanno usato, e io gliel'ho detto che se lo mettevano morivano. Beh, dopo 4-5 anni sono morti, tutti. Qui nel Salento ci siamo rovinati soli, con la chimica, con i medicinali.»

La 'maniera' dell'Apache ha da un lato difeso il territorio, dall'altro ha imposto delle condizioni che richiedevano un impegno e una dedizione la cui ragione doveva, necessariamente, essere trovata al di fuori della sfera economica, rispetto alla quale non v'erano certo promesse di grande arricchimento. Le relazioni che l'agricoltura contadina costituisce, e su cui si fonda l'economia morale dell'Apache, sono materialmente incastonate nei rapporti tra individui, famiglie e terre. L'ordine che il pastore stabilisce entro il sistema di scambi, baratti, favori intorno alla sua figura, si situa ai margini se non oltre il mercato. Il valore di uno scambio si misura partecipando a un sistema di bisogni, che tiene insieme la campagna, le bestie, e le famiglie contadine che lavorano. E così, in modo provocatorio, l'Apache dice:

«L'erba nasce sola, io faccio un mestiere che mi serve l'erba. Se tu non mi dai l'erba io mi prendo qualcos'altro. Purtroppo, devo mangiare pure io, c'ho il vizio di mangiare io... tu non mangi? [...] L'evoluzione di questa merda di vita ha rovinato l'aria... prima il paese era come i campi. Oggi il paese si distingue: ma io dico da quando mondo è mondo la campagna non c'ha abbandonato mai. La fabbrica sì, ci ha abbandonato. Ma la campagna mai.»

È un'epistemologia della prossimità che descrive, prevede e decide secondo delle leggi che, in ultima analisi, non sono neanche 'personali', bensì iscritte nella storia del rapporto tra uomo-natura (certamente, interpretato secondo la lente dell'Apache). Il modo con il quale l'Apache ritiene di *conoscere* il mondo, una persona o un gruppo, è il riflesso di una risposta che *la natura* darebbe alle azioni di quella persona o quel gruppo. Forse descrivere meglio questa economia morale può avvicinare al senso di come provo a definirla. «Tu hai mai rubato?» mi ha chiesto. Per l'Apache, far pascolare le pecore significa poter mangiare egli stesso e la famiglia. Se un campo è interdetto o è stato diserbato chimicamente, le sue pecore non potranno nutrirsi. Riterrà allora opportuno «prendere» dal proprietario di quel campo, che non ha rispettato la sua stessa appartenenza alla terra (l'Apache è la terra), un camion, una macchina o altrimenti fare «una rapina» in casa sua. Il mondo di relazioni economiche che descrive l'Apache non si basa su un valore di mercato. L'intera società si basava, secondo lui, e dovrebbe basarsi ancora oggi, su questo principio, che regolerebbe gli scambi a seconda di reciprocamente riconosciute necessità. Gli scambi non comprenderebbero solo l'area economica: ciò che viene scambiato non è l'accesso ad un campo come bene economico, ma il riconoscimento del diritto a poter entrare in quel campo per svolgere il proprio lavoro. Il riconoscimento minerebbe gli scambi economici fissi, ad esempio, in base al proprio giudizio soggettivo: se l'Apache ha rispetto o prova simpatia per una persona, vende il capretto a una cifra più bassa rispetto ad un'altra, anche nel medesimo momento alla presenza di entrambi. Così, spiega, quelle persone «capiscono chi sono». L'allocazione del valore, dunque, risiede nella possibilità di riconoscersi in una comunanza di appartenenze di sangue, laddove il sangue è la terra.

Questo sottotesto anti-sviluppista, per certi versi, assume una valenza storica. Gli 'ultimi giorni dell'età del pane'²⁴⁶, segnano un mondo in crisi già per Pasolini, che vedeva nella 'Scomparsa delle

²⁴⁶ Faccio riferimento al romanzo: *Gli ultimi giorni dell'età del pane* di Felice Chilanti per A. Mondadori, 1974

luciole', famoso brano scritto nel 1968, le conseguenze del deterioramento dell'ambiente, la fine della civiltà contadina, un monito rispetto alle crisi ecologiche in arrivo a causa dell'abbandono di un modo di prendersi cura della terra e di legarsi ad essa.

«Enrico... vedi che il Sud è finito. Allora, se giri al sud, tu guarda questo terreno... guarda dove ci sono quelle capre... ci sono tutte pietre. Poi davanti ci trovi ancora un terreno pulito, erano tutte pietre. Abbiamo rubato alle pietre la terra per vivere. Mettiti il concetto in testa, cosa vuol dire la frase: 'sulla roccia non esce niente'. Ma se tolgo la roccia e metto la terra, esce qualcosa... e tutto il sud qui abbiamo fatto così... I miei antenati... compreso io che ho raccolto tante di quelle pietre, [...], tante volte mi arrabbio solo, a dire ma che cazzo aggu fatto. Io solo lo so cosa ho visto fare, cosa ho fatto. Solo io. Se tu non hai rispetto di questo, se a te non vengono i brividi quando ci pensi, allora sei un uomo di merda.»

Il popolo di formiche, così chiamato da Gobetti, ha svolto il lavoro che era necessario fare nell'età dello spietramento. Quest'età, di cui parla anche l'Apache, durò secoli ma comprende anche tempi relativamente recenti. Quando intorno al 1950 iniziò la redistribuzione delle terre con la riforma agraria, ottenuta forzando con la lotta e le occupazioni le politiche dei governi e dei ministri, i braccianti divennero piccoli proprietari terrieri. Oltre a quanto detto finora sulle problematicità e sulle ingiustizie di quell'operazione statale che sarebbero emerse sul lungo termine, ce n'era anche una tangibile proprio mentre accadeva: le prime terre ad essere distribuite erano le peggiori, zone pietrose che richiedevano un lavoro enorme prima di essere coltivate (Proto et al. 2001). Oppure, erano macchie (il cui suolo, forse, poteva promettere meglio).

«Le terre che prendemmo erano boschi, macchie... non si poteva mettere piede, ma noi passammo, era l'esigenza della terra che ci muoveva, era la terra che bisognava di contadini... oggi invece tutto sta tornando come prima... la macchia sta tornando ...» (Angelo Tramacere, bracciante dell'Arneo)²⁴⁷.

Comunque dopo la Riforma in gran parte del Salento gli ulivi furono impiantati anche lì dove ancora non v'erano, dando seguito a buona parte dell'infrastruttura agricola taratasi sin dai Borbone, sulla produzione di olio lampante (Bandiera 2020). Fu però anche un momento di rottura con la subordinazione del passato, che non si sostanzava solo nella libertà dei contadini di ottenere ricavi autonomi dalle terre, o di coltivare per l'auto-sussistenza gli spazi in mezzo agli ulivi, con frumento, legumi e ortaggi. La 'rottura' trovò un'esemplare dimostrazione nella distruzione dei luoghi della servitù e dell'umiliazione, cioè i frantoi ipogei. Sottoterra, in grotte scavate nella roccia sotto i palazzi nobiliari, insieme agli asini bendati, i servi molivano seminudi l'olio, condividendo l'aria con il fiato delle bestie e il fetore delle olive in fermentazione. A proposito della distruzione di trappeti, ora considerati monumenti patrimonio di ogni comune salentino, lo storico dell'arte e ed ex-dirigente della sovrintendenza Giovanni Giangreco, disse intervenendo in piazza a Corsano:

«Non dobbiamo vergognarci di essere stati poveri: le cose vecchie erano vecchie e non antiche. La coscienza è nata di recente, dobbiamo capire la rabbia di quel periodo. Ma oggi non dobbiamo disprezzare la testimonianza del nostro lavoro».

²⁴⁷ Cfr.: "Puglia 1950: cronaca di un processo popolare" di Camillo Robertini In *Questa terra è la mia terra, Storie dal Veneto dal Salento e dall'America Latina*, pp. 57-77, 2013, Venezia: La Toletta

Intorno a Corsano, piccolo paese alla ‘fine della terra’, a Capo Leuca, gli ulivi erano, già al momento di quell’incontro alla fine dell’estate del 2020, quasi completamente morti. L’ulivo è stato per il Salento il contenitore di un’identità incastonata nella longevità di piante secolari o millenarie, fautrici di frutti benefici e salutari, di olii e balsami propri delle più ricche civiltà mediterranee. Ma rappresentava anche un mezzo essenzialmente economico, diffuso al punto che l’intera penisola salentina poteva essere definita come una monocoltura. Come detto, una atipica e diversa dalle piantagioni sub-tropicali a cui siamo soliti pensare, eppure manteneva gli stessi rischi di ogni monocoltura, sia economici che ‘biologici’.

C’è bisogno di porre sotto una luce critica la possibilità di un’agricoltura senza fatica e i suoi effetti: parlare di come l’ulivo sia potuto divenire da contenitore di abbondanza e benessere dell’identità salentina, a simbolo della fine e della crisi. Come declama il già menzionato poeta di Castro, Gianluigi Lazzari, l’olivo è stato alla fine «de tutti ‘bbandonatu; ‘mpisu, come Cristo sulla croce».

Per Roberta e la visione che la cooperativa Karadrà mette in campo, è fondamentale «smettere di mitizzare la schiena curva del contadino». La società salentina e la crisi dell’ambiente non hanno bisogno di contadini-eroi, ma di contadini che non siano più soli nei campi, oggetto delle speculazioni degli esperti di turno e delle oscillazioni del mercato. Le difficoltà materiali dell’agricoltura contadina vengono spesso nascoste dietro l’estetizzazione del lavoro in campagna e dei prodotti genuini: in virtù dell’aderenza ai canoni di una presunta transizione ecologica in atto, il lavoro contadino appare come eminentemente giusto, ma allo stesso tempo astratto e distaccato dalla realtà materiale in cui si colloca.

«Io vengo criticata molto perché ritorno spesso sul problema del lavoro. Lavoro come fatica, fatica nel senso di dolore fisico. Stanchezza fisica. Io penso che sia necessaria. Io non riesco ad accettare quando mi si parla del sistema agricolo, e me lo si fa in un’ottica dell’associazionismo. [...] Io nei campi ci trovo una concretezza che non trovo nei nostri ambienti intellettuali. La mia posizione sembra estrema, perché continuo a parlare di lavoro. Ma non discutiamo più su quante ore di lavoro siano lecite o meno. Quale deve essere la qualità di questo lavoro. Il riconoscimento sociale, emotivo, la posizione che un individuo sente di avere e ha all’interno di una società.»

Ciò che anima il lavoro e la fatica di braccianti come quelli della cooperativa Karadrà è l’idea che la schiena curva e la bruttezza della fatica siano ripagate dalla realizzazione di un’alternativa sociale, condivisa e per certi versi rivoluzionaria all’agroindustria. L’eredità del Salento deve far fronte oggi a dei problemi reali, produttivi. La cooperativa Karadrà lavora su suoli stanchi, affaticati ed erosi da quei fitofarmaci che sollevavano gli agricoltori da ore di lavoro. L’agricoltura rigenerativa non è, per definizione, improntata sulla massimizzazione della produzione, anzi ha rese molto basse, specie rispetto all’agricoltura convenzionale. Tuttavia, con questa lavorazione viene recuperata la condizione di suoli e la loro fertilità, si re-innescano quei meccanismi di cooperazione tra l’attività economica della comunità e la salute dell’ambiente circostante. La biodiversità di un territorio ritorna al centro dei campi, come risorsa di varietà semenzali che, al di fuori dei paradigmi sintetici ed estrattivisti, corrispondano alle caratteristiche idriche e fisiche dei suoli. Per Roberta, la produttività di un campo e la capacità del lavoro di costituire un reddito per l’agricoltore, non possono andare «a scapito di un ambiente e di una collettività.»

Il lavoro per raggiungere questo obiettivo deve, suo malgrado, confrontarsi con l'immagine purificata dell'agricoltore che, con mezzi naturali e serenità, produce ortaggi genuini a disposizione dei circuiti del capitalismo etico. La fatica a cui fa tristemente appello Roberta si rende necessaria proprio perché quell'agricoltore in Salento non esiste: quantomeno, se si vuol dare un riconoscimento alla fatica, bisogna interpretarla oggi come *necessità*, come dolore del lavoro necessario per sopravvivere dentro il sistema senza farne pagare le spese ai suoli o all'ecosistema. L'agricoltura contadina non esiste per essere idealizzata come ambiente incontaminato, o per divenire il riferimento di consumatori abbienti in grado di permettersi prodotti di qualità o sostenibili. La capacità dell'agricoltura contadina o il senso della fatica è di rendere sempre attuale la propria denuncia delle relazioni ineguali di lavoro e dei meccanismi sistemici, non solo nell'economia e nella società, ma anche tra umano e ambiente. Soprattutto la fatica dell'agricoltura contadina incarna le necessità, la ricerca e la cura di una relazione equilibrata tra umano e territorio. Roberta mi ha detto:

«Quando parliamo della figura del contadino dovremmo rinnovarla dal punto di vista del codice civile, non solo italiano, ma una rivoluzione nella dottrina in generale... per cui è custode... la parola custode è relativa all'ambiente che lo circonda. La distinzione andrebbe fatta tra il contadino e l'agroindustria, con l'idea che non possiamo eliminare l'agroindustria. Il danno a terzi tu lo fai quando il sistema patriarcale sta mantenendo il sopravvento su di te, e tu massimizzi i tuoi introiti a scapito di un ambiente e di una collettività. In un'ottica tua. Se tu decidi che un ettaro di terra ti deve produrre 10 mentre un ettaro di terra ti può produrre 2, il danno tu lo stai facendo ad una collettività... e qui torna il discorso sulla proprietà privata, altro punto fermo del capitalismo e del patriarcato. La libertà è concepita come quella di possedere. Ma la libertà è vivere esente dalle malattie, di pensare che tra 20, 50, 100 anni quella stessa zona che è servita a me per sopravvivere potrà servire anche chi mi segue. Il paletto tu lo devi mettere, anzi non un semplice paletto, ma una discussione aperta. È come se il Novecento, codificata la proprietà privata e i diritti individuali ad essa collegati, non abbiamo tenuto conto del resto delle felicità [dei non umani], considerate, che poi è quello che dà il benessere all'individuo. Per questo hai tenuto fuori dal computo l'economia della procreazione, che è un'economia sommersa.»

Qualcosa che si fonda sulla valorizzazione della pratica della cura, storicamente legata alla procreazione, ma che oggi emerge anche come legata all'ambiente non umano e in particolare al suolo, contesta la struttura sociale consolidata del patriarcato e dell'economia capitalista, (Puig de la Bellacasa, 2017a). Una nozione e una pratica affettiva che non procedono esenti da problematizzazioni, nelle parole di Roberta:

«Il problema nell'analisi dell'atto di cura è che dovremmo vivere in una società che prevede ancora la spontaneità, che non c'è. L'atto di cura di per sé e di società della cura non è un concetto negativo, però oggi viene codificato in un sistema che non prevede che ci sia spazio, nel senso che lo spontaneo può esistere laddove non c'è un bisogno, se c'è un bisogno all'interno di una società e quella economicamente non è in grado di rispondergli c'è la necessità che qualcuno si addossi quella responsabilità quindi in realtà non è che la cura di per sé sia un fattore negativo, anzi la cura è la base di un nuovo approccio all'altro e all'ambiente, il problema è che non dovrebbe essere figlia della necessità, oggi tu sei in una società in cui alle donne è ancora delegata l'atto di cura a 360 gradi dal bambino all'anziano, da un punto di vista umano, non dell'ambiente. L'idea che si sta sviluppando negli ultimi venti anni è che chi sta lottando per i diritti della terra siano le donne, anche i leader che sono emersi sono donne, e la cosa più straordinaria sono quelli che chiamiamo il terzo mondo, che

stanno codificando figure femminili nuove... la grande rivoluzione ce l'avremo con le donne di colore, le donne indiane, le donne cinese.»

Oltre queste ultime parole di Roberta, alle quali ritengo importante dare spazio, il punto che intendo cogliere è che la fatica e la cura condividono la stessa posizione nei confronti della necessità: la stessa inderogabilità unisce il lavoro di fatica e il lavoro di cura. Non era pensabile un mondo senza lo spietramento, senza il suolo e senza la terra, tanto quanto non era pensabile un mondo senza l'attività di cura dei bambini, delle persone e degli anziani che era svolto totalmente dal genere femminile. Ma la fatica per creare suoli è senz'altro prefigurata come un'attività di cura degli umani nei loro confronti, come Maria Puig de la Bellacasa fa notare in modo esemplare, cioè che il suolo e il femminismo sono entrambi «coinvolti con le cose trascurate» (2017b, p.170) e condividono quindi la capacità di evidenziare scorci di «relazionalità vivibili alternative». Ciò che Bellacasa asserisce è in sintonia con quanto Roberta sostiene e mette in pratica, ovvero che pensare con il suolo dà il via all'abbattimento della struttura socio-economica asservita del produttivismo, cosa che contesta il patriarcato dall'altra parte. In quest'ottica, la cura del suolo di Roberta non è solo una «forma di cura sfruttatrice e strumentalmente irreggimentata, orientata da una temporalità antropocentrica a senso unico» messa in atto per aumentare la produttività, ma qualcosa che ha il potenziale di trasformare materialmente le relazioni sociali umane, attraverso il cambiamento di quelle e la permanenza con entità non umane.

Come afferma Puig de la Bellacasa, l'attenzione alla cura del suolo in «questi tempi di incertezza ambientale porta alla luce possibili ecologie pratiche, etiche e affettive alternative» (Puig de la Bellacasa, 2017b). Così non solo la cura emerge come pratica in grado di smantellare le visioni antropocentriche e aggiungerei *concentriche* del futuro, e di vedere il futuro come risultato del pensare con i margini e con entità non umane, ma anche i suoli, come “cose minori”, hanno acquisito la capacità di rendere le azioni immediatamente significative e politiche, soprattutto verso il futuro.

Le relazioni umano-suolo, come abbiamo cercato di mostrare con le parole di Roberta, arrivano a valorizzare le pratiche di cura come quelle che permettono di entrare in intimità e percezione materiale-semiotica con le entità che abitano l'ambiente (Bertoni, 2013). Similmente, l'Apache ha mostrato come i segni del paesaggio possano essere letti attraverso un'epistemologia storica che condivide moltissimo con quella tattile. Di ciò mi appresto ad approfondire alcuni aspetti nel prossimo paragrafo. Ma alcuni elementi raccolti, come il fatto che il suo «mangiare sia uguale a quello delle sue crape», le ore passate a raccontarmi i nomi e i sapori delle erbe spontanee (quelle della stagione primaverile le ho anche potute assaggiare), e alcune altre storie che verranno raccontate più avanti (come quelle che riguardano il suo dormire per terra a faccia in giù, avendo tutto il suo corpo a contatto con la nuda terra) mi hanno convinto della tangibilità della storia per tramite dell'epistemologia tattile. La mia idea infatti è che il corpo abbia la capacità di riprodurre nel presente, o meglio di sentire, quelle che sono le sensazioni, le percezioni e le emozioni del passato o del futuro: non voglio solo sottolineare l'importanza che ha per persone come l'Apache mangiare quel che mangiavano i suoi nonni e che quell'atto per l'Apache presentifica il frutto passato di quella terra che gli avi hanno faticato come e forse più di lui. Non solo, ma quell'atto ne storicizza le condizioni politiche di produzione e possibilità: un esempio di ciò è quanto l'Apache ha decretato, dicendomi: «ma non ci pensano, i miei conterranei, che è adesso il momento di ribaltare la terra?». Con *ribaltare la terra* l'Apache fa riferimento a quello che ritiene, nella sua conoscenza, essere il miglior modo per

recuperare i suoli del Salento, al cui esaurimento anche lui riconduce la moria degli ulivi: tramite trattori e macchine adeguate, ritiene, si potrebbero alzare zolle di un metro, riempirle di materie organiche e letame (di cui è ricco, essendo pastore), lasciar ossigenare, e ripartire con l'agricoltura. Ciò che per me è significativo sottolineare è che, in ultima analisi, la storia della sua vita è una storia di necessità che, seppur considerate dalla società e dalla politica come *marginali e minori*, di fatto corrispondano a quelle del benessere ecologico (ora sarebbe il momento di ribaltare la terra!).

5) Ecologie Viscerali: la guarigione di Antonio di Gemini

Il rapporto tra percezione storica ed epistemologia tattile vorrei provare a farlo passare attraverso un concetto che ho elaborato con Michele Bandiera, e che abbiamo chiamato *ecologia viscerale* (Milazzo e Bandiera 2021). Provo a spiegarlo a partire dalla cura del suolo.

La cura del suolo è stata, e in larga misura è ancora, una questione materiale significativa per il Salento, e sostengo qui che la nozione di cura sfida la concezione dei confini. Per Puig de la Bellacasa (2017), la cura è la relazione di reciprocità che si crea con il "tatto" tra entità diverse. La cura è tattile perché ciò che gli esseri umani toccano, sostengono e curano all'interno dell'ambiente è ricambiato da come vengono toccati, sostenuti e curati da altre specie. Toccare ed essere toccati fisicamente da entità non umane sfida il concetto di corpo personale e di confini individuali. A questo proposito, prendersi cura del suolo coincide con una progressiva intensificazione della connettività immanente tra esseri umani e non umani (Sullivan, 2010; Puig de la Bellacasa, 2017). Come già detto, il suolo, lungi dall'essere lo sfondo dell'agency degli attori, ha assunto un significato attivo nella spiegazione scientifica della malattia degli ulivi (Sofa et al. 2014, Xiloyannis et al. 2015). Il paesaggio olivicolo monocolturale pugliese ha richiesto cure a causa dell'uso estensivo di erbicidi e fertilizzanti chimici negli ultimi cinquant'anni. La malattia causata da *Xylella fastidiosa* mette in discussione queste pratiche agricole comuni, così come le relazioni tra la cura del suolo, degli alberi, degli insetti e della salute umana. Le relazioni tra suolo, attività umane e comportamenti non-umani diventano così una questione urgente per il futuro del Salento²⁴⁸. Mentre scrivo, tonnellate di carcasse di ulivo vengono portate a bruciare in centrali a biomassa in altre regioni. Questo grande spostamento di "materiali morti" deve essere visto in realtà come un "furto" di tonnellate di materia organica dalla terra che l'ha creata, una grande quantità di nutrienti che gli alberi hanno assimilato per anni e che avrebbero potuto reimmettere nel suolo. Il suolo è la rete di circolazione tra la vita e la morte (Thacker 2005, Parikka 2007 e Barker 2014), dove tutte le connessioni possibili sono in divenire.

Questa connettività è per me ecologia viscerale, ma non è forse anche il «nuovo senso di connessione» di cui parla Taussig? Anche se potrebbe non essere precisamente «nuovo», sicuramente è attuale e attualizzante: questa connessione che attraverso i suoli unisce umani e non-umani e le loro politiche nel disastro ecologico e ri-narrandone la storia – quella sì che è una «nuova» storia, mai scritta fino alla recente crisi degli ulivi. Questa storia è, sostengo, viscerale: passa, cioè, attraverso i corpi, tutti i

²⁴⁸ È qualcosa su cui torno brevemente al termine di questo capitolo. Però anticipo come l'ultimo rapporto della Lilt (Lega italiana per la lotta contro i tumori) evidenzia un aumento dei tumori nella regione. Secondo il centro della Lilt di Lecce questo è in parte causato dalla presenza di sostanze nocive nel suolo. Per questo motivo è nato il progetto "Geneo" (http://www.geneosalento.it/dss/index.php_Last consultazione 23/08/2021), per collegare il cancro alla presenza di inquinanti nel suolo.

corpi, ma se voglio essere specifico: passa negli intestini. Ed è alla luce del caso etnografico riguardante la guarigione di Antonio che corpo e storia si connettono sotto quel grande contenitore che è l'idea e la tangibilità della «salute». Un concetto che potrebbe risultare utile anticipare nel raccontare questo caso è anche quello di «inconscio corporeo» di Walter Benjamin, ripreso molto anche da Taussig.

L'inconscio corporeo è furtivo, sporadico e tremolante. Non è chiaro da dove prenda i suoi riferimenti, di cosa si nutra. Per Benjamin è qualcosa che ha molto in comune con quella che nell'antropologia odierna viene chiamata «percezione ambientale» (Alliegro 2018)²⁴⁹. Anche per Taussig è molto importante sottolineare questo aspetto ambientale dell'inconscio, perché, dice, è proprio la facoltà di «far emergere e rendere cosciente ciò che nella vita reale sarebbe latente e abituale».

Ciò che mi interessa maggiormente, comunque, dell'inconscio corporeo di Benjamin sono due aspetti che vorrei mostrare: il primo è che è in grado di storicizzare, (può qualcosa di inconsapevole essere partecipe di un processo di storicizzazione?) cioè di rendere *politica*, una parte delle sensazioni o delle pratiche del corpo, ciò che viene percepito anche a livello ambientale. Il secondo aspetto è che l'inconscio corporeo è quella facoltà che insieme alla storia connette anche alla cosmologia tramite il corpo, che «arriva a significare il mio corpo, il tuo corpo, e il corpo del mondo.»

Nel nostro caso, è una cosmologia o un'ecologia viscerale fatta di intestini, suoli, pietre ed olive: Antonio è un frantoiano, già menzionato nel primo capitolo nel quale racconta come l'introduzione del *RoundUp*, diserbante chimico, diminuì a dismisura la fatica e il lavoro nella gestione olivicola, ovviamente a discapito della salute ecosistemica ed umana, nonché sottolineava anche il fenomeno dello sviluppo resistenza delle piante al principio attivo del glifosate (fenomeno interessante e mimetico, di usare l'abitudine contro il dominio).

Sulla scorta di quanto racconta l'Apache, che Antonio conosce, di cui stima la particolare sensibilità e rispetto al quale è almeno un decennio più giovane, ri-appare il tema di una sorta di economia morale legata all'uso dei fitofarmaci:

«Una volta viene uno di qua, c'ho litigato, ora non ci parliamo più. Noi eravamo famosi perché non volevamo vendere. Lui entra e mi chiede una bottiglia di Rogor d'estate, completamente fuori calendario... sai mi dice siccome d'estate escono gli scarafaggi. Bene, all'epoca non c'era il pozzo nero. Quello andava dritto in falda... Io non penso che tu ti sta' rendi conto di quello che stai facendo?! Se non vuoi avere rispetto degli altri almeno di te stesso e della tua famiglia. La fossa sta collegata con gli scarichi, in certi momenti si svuotano gli scarichi e da lì escono miasmi, non vuoi che ti trovano stecchito in casa tua? Sai quanto ci guadagno io? 800 lire. Ma secondo te la mia coscienza vale 800 lire? Con una bottiglia del genere puoi sterminare un paese. Noi eravamo più pericolosi di un'armeria.»

Antonio nello stralcio di conversazione citato sta esacerbando qualcosa che era ampiamente diffuso nel Salento, ovvero la radicale semplificazione (Haraway e Tsing, 2019) che la diffusione dei pesticidi

²⁴⁹ L'inconscio corporeo per me è evocato, ad esempio, dal fatto che si può essere inconsapevoli di essere ammalati. Questo è in linea con quanto accennavo nella nota precedente, sulla relazione tra agenti inquinanti nei suoli e aumento dei tumori, come rilevato dalla LILT.

ha portato nelle pratiche di cura dell'agricoltura. La disinvoltura incarnata dal cliente occasionale che ha fatto arrabbiare Antonio, esemplifica la perdita di consapevolezza nei confronti del ruolo storico del suolo e del lavoro svolto nei secoli per creare quello stesso suolo produttivo che i pesticidi stanno erodendo negli ultimi decenni. È stato mentre cercavamo *soil practitioners* nel 2018 che io e Michele abbiamo incontrato Antonio, amico di Roberto Polo, e proprietario di un frantoio noto in quasi tutto il Salento perché è stato per anni l'unico ad adoperare le tecniche di molitura a pietra delle olive.

Come alcuni altri, anche Antonio si è rivolto al protocollo MICOSAT messo a punto dal dott. Giovannetti e da Roberto Polo per tentare di rafforzare gli ulivi della sua famiglia dinanzi all'avanzamento di Xylella. Come accennato nel primo capitolo, si tratta di un approccio meticoloso quando 'olistico' che consiste nell'arricchire il microbioma del suolo di una grandissima varietà di microorganismi, che possano riprendere a svolgere quelle funzioni di trasformazione e creazione di materia organica nei terreni che, stanchi e affaticati, stentano a svolgere questi processi. Per quanto nel passato si sia speso per crearlo, la capacità di futuro dei salentini è incastonata nel suolo, per il suo ruolo centrale non solo a livello di spiegazione dell'eradicazione degli ulivi, ma anche nel diventare il simbolo idiosincratico della circolazione materiale: ciò di cui parla Antonio è l'interconnessione come processo di consequenzialità delle pratiche.

La storicità delle pratiche di creazione dei suoli mi è stata raccontata, oltre che da Roberta Bruno e dall'Apache, anche da Antonio:

«Il Salento, poi in particolare da qui [Ugento] in poi è tutta pietra... è una pietra calcarea, che fa grotte per le quali il Capo Leuca è anche famoso. Ma per coltivare non andava bene. Qui per coltivare è stato necessario fare un lavoro di spietramento che è stato qualcosa di mostruoso, se pensi che non c'erano le macchine quando è stato fatto. Poi, non adesso, già dagli anni '60 sono arrivate le macchine, ma comunque non era un lavoro leggero.»

Antonio sottolinea un particolare aspetto che seguiva il lavoro di spietramento, che nei muretti a secco ha la sua testimonianza oggi²⁵⁰ e che per Tommaso Fiore solo «un popolo di formiche poteva fare»:

«Anche perché una volta tolta la pietra, non era finito: io ricordo bene quando ero piccolo, *prima i ragazzini stavano attenti* perché i genitori istruivano i bambini su questo, quando nel paese passavano i cavalli e gli asini, le mucche e i buoi che andavano in campagna ad arare, i bambini accorrevano per raccogliere il letame che lasciavano le bestie... Appena il cavallo passava subito loro correvano, quanto era prezioso. Più del pane era prezioso il letame. I nonni e i genitori poi li premiavano e il letame veniva portato sui campi perché la fertilità andava creata.»

La capacità dei suoli di fare temporalità, come vorrebbe Maria Puig de la Bellacasa, emerge qui piuttosto evidentemente. Come riporta Antonio, la temporalità dei suoli rimanda all'atto antico dello spietramento, ma non si deve pensare che questo fosse sufficiente. Lo spietramento creava lo spazio per il suolo, ma non il suolo stesso. Qui si inserisce la consapevolezza – certo non è la conoscenza di questi processi che manca, specie nella scienza agronomica, ma la coscientizzazione che si afferma solo nelle branche della microbiologia dei suoli come quello dell'approccio del dott. Giovannetti: il

²⁵⁰ Per le mie interlocutrici e gli interlocutori, non molto è cambiato da quando furono eretti i muretti a secco: oggi sono lì affinché sia possibile utilizzare il suolo. Sono poi ben note tutte le altre funzioni a cui i muretti assurgono, quali la capacità di trattenere l'acqua e di ospitare una grande biodiversità (dai muschi ai piccoli rettili).

lavoro che crea il suolo non è solo quello degli umani, ma anche quello di tutte le entità che nel «letame» svolgono i processi micro-biologici di formazione della fertilità.

C'è un dettaglio, che suscita un poco di vergogna in Antonio, che inizia a dare contezza di quella visceralità intestinale che più che teorizzarla, semplicemente descrivo:

«Quindi *tutta* la sostanza organica era preziosa. Prima... sto dicendo delle cose che a dirle oggi fanno pure schifo, ma non c'era la fogna no, gli scarichi... in bagno si andava in un bucciaciattolo... Io mi ricordo mio padre quando d'estate noi ce ne andavamo alla casetta al mare, e quindi noi a casa non c'eravamo e in paese non c'era nessuno, andava la mattina presto nella fossa e con mia madre con la zappa levava tutto questo letame e poi col trattorino se lo portava in campagna e... cazzo oh voglio dire chi lo sapeva dell'esistenza dei concimi chimici voglio dire... questo era.»

L'ecologia e la storia attraversano i corpi umani (e come vedremo tra poco, in particolare quello di Antonio): dall'intestino umano alla fertilità dei suoli, e viceversa; dal passato, quello della creazione dei suoli, al presente della loro rigenerazione. Così come la parte di lavoro mancante dopo lo spietramento, infatti, era la concimazione, anche oggi dopo il disastro c'è la stessa la necessità. Con l'urgenza della concimazione, che è quell'insieme di pratiche di cui si può avere una contezza tangibile e visibile, si intendeva più genericamente la necessità che un dato terreno si popolasse di entità pioniera della fertilità. La concimazione era il tempo dell'attesa dell'arrivo di questa popolazione, per lo più invisibile, ma dai *sintomi* evidenti, cioè la fertilità e la produttività espressa dai terreni. La temporalità ritorna come campo di confronto tra umani e non-umani, in virtù del fatto che si manifesta qui come opera concertistica di un numero imprecisato di entità umane e non umane. Ciò che occorre rilevare, è che il processo di creazione di un suolo rende in qualche modo più evidente e chiaro il peso dell'azione dei non-umani, sia calibrandone la (percezione della) temporalità, sia in virtù dell'opera di materializzazione visibile e di creazione concreta di mondi che questa (l'azione dei non-umani) compie.

Ricordo un esempio che fece il dott. Giovannetti a proposito dell'importanza che i contadini del Sud²⁵¹ assegnavano a certe pratiche utili alla fertilità dei suoli, che gli valsero l'appellativo di Terùn. Giusto Giovannetti, infatti, ricorda che capì il senso della parola 'Terùn', e quindi anche a comprendere come fosse un insulto davvero stupido, quando scoprì che il Terùn altro non era che l'humus, o meglio il cumulo di terra e letame che andava integrato al suolo ogni anno durante le lavorazioni. O ancora, se ci si vuole chiedere come i contadini dei secoli scorsi conoscessero i microorganismi, basti pensare al dialetto siciliano che chiama lo stabbio, o la letamaia, la *fumèra*, cioè l'ammasso di sostanza organica che *fuma*: d'inverno, infatti, quello che oggi è comunemente è chiamato compost creava il vapore visibile in virtù del contrasto tra la temperatura interna e quella dell'ambiente circostante.

A partire dall'effetto - 'la fertilità', o il 'fumo' io non li vedo, ma so che i microorganismi ci sono, cioè si entra in registri linguistici, o meglio in linguaggi natural-culturali, in cui l'epistemologia della *vista* (con la quale si intende per estensione del senso più oggettivo – seppur fallace- l'intera

²⁵¹ Le pratiche di concimazione, forse, dovevano risultare leggermente più marginali per i 'colleghi' del nord-Italia in virtù di diverse condizioni ambientali?

epistemologia occidentale basata sul concetto di evidenza universale²⁵²) cede il passo a saperi da un certo periodo in poi marginalizzati.²⁵³

C'è quella parte di sapere che però rimane sotterranea, inconscia come l'inconscio corporeo a cui ho fatto riferimento, e che nella storia di Antonio vede un proseguimento di ciò che l'età dello spietramento aveva significato. Ha a che fare con la sua guarigione da una grave malattia intestinale. Da giovane, circa trent'anni fa, ad Antonio è stata diagnosticata la retto-colite ulcerosa: si tratta di una malattia molto grave, la cui progressione può portare a danni maggiori, come il cancro o una maggiore probabilità di contrarre il morbo di Krohn. Di per sé, la retto-colite ulcerosa è molto debilitante ed è considerata cronica: non esiste una cura, e i medici possono solo cercare di alleviarla con una gestione corretta. Antonio, studente di medicina, era consapevole della sua situazione clinica e decise di lasciare l'università quando le cose peggiorarono. Le cose sono cambiate intorno al 2000, quando con un gruppo di amici ha aperto il vecchio frantoio in pietra nel piccolo paese di Gemini. Come dice lui stesso:

«Lo sai che facevo l'università no? Che studiavo medicina... Ho dovuto sospendere per problemi di salute. Perché poi a un certo punto già per carattere mio son troppo ansioso, vivevo la storia dell'esame in maniera drammatica, come se andassi al patibolo, ero perfezionista dovevo studiare tutto non lasciavo nemmeno mezza pagina. Quindi a un certo uno scoppia: insomma mi son fatto venire la rettocolite ulcerosa. È una malattia seria, ma molto seria... E in poche parole si creano delle ulcere che sanguinano fin quando nei casi più gravi si staccano e tu rischi che l'intestino si buchi. Ho dovuto smettere perché non ce la facevo più. Non ti dico quello che ho passato, anni e anni... Da quando mi sono inventato questa attività, perché il frantoio era di mio suocero, con questo gruppo di amici, che poi loro erano neo-laureati in agraria. Ci siamo inventati questa attività e abbiamo iniziato a fare l'olio.»

Nel racconto di come Antonio abbia trovato modo di uscire dalla malattia il frantoio svolge un ruolo centrale, perché è lì che viene prodotto l'olio che, nella consequenzialità degli eventi che sto qui riportando per come li abbiamo ripercorsi con Antonio, potrebbe essere responsabile del significativo miglioramento del suo stato di salute. Il frantoio di Antonio si trova al centro di un piccolo paese, Gemini, immerso in quella che fu la distesa di ulivi del Salento. Dal 2002, Antonio ha, come detto, coraggiosamente recuperato un antico metodo di produzione dell'olio d'oliva, con un frantoio tradizionale a ruote di pietra. Una scelta molto singolare, perché la concorrenza, i prezzi e i costi di manutenzione sono tutti contro le modalità di produzione tradizionali. Anche il gusto del prodotto finale è un ostacolo alla vendita, poiché i criteri e i paradigmi per definire un "buon olio d'oliva" si sono evoluti in una direzione opposta a quella di un olio spremuto a pietra. Il frantoio riaperto da Antonio era chiuso da più di venticinque anni e nemmeno i membri più anziani della comunità

²⁵² La vista è precursora del processo di selezione prima e marginalizzazione poi dei sensi all'interno dell'epistemologia occidentale, eleggendone appunto l'oggettività, la riproducibilità, e la distanza dall'oggetto osservato.

²⁵³ L'epistemologia tattile, di cui questi saperi costituiscono il corpus, de-essenzializza le entità che abitano lo spazio sotterraneo e superficiale dei suoli: non le comprende, cioè, alla stregua di entità necessariamente distinguibili e separate, come potrebbe fare lo sguardo categorizzante di un biologo. Se di essenza si può parlare, per l'epistemologia tattile questa risiederebbe piuttosto nella relazione che lega gli umani ad una popolazione non-umana, che toccando entrambi li storicizza in funzione della materialità che produce, significa e realizza per ognuno. L'epistemologia tattile è relazionale, o meglio, è la relazione che produce la conoscenza. Chi partecipa a questo processo non detiene mai il dominio assoluto e le prerogative su di esso, bensì ne viene toccato nel momento in cui lo tocca, ne viene cambiato nel momento in cui vi contribuisce.

ricordavano con precisione il sapore e le proprietà dell'olio d'oliva che vi si produceva. Un processo parallelo di "invenzione della tradizione", infatti, si è verificato nel Salento negli ultimi decenni: l'antico metodo di spremitura delle olive è stato messo da parte e un metodo convenzionale e veloce si è imposto come metodo "tradizionale". L'olio tipico salentino, prodotto²⁵⁴ da molte famiglie, viene spremuto con moderne linee di produzione in acciaio sterile con l'ausilio di acqua calda per spremere la maggior quantità di olio possibile dalle olive. Non è un segreto che la maggior parte dell'olio d'oliva prodotto per il consumo familiare nel Salento non sia di alta qualità. Le ragioni sono molteplici, tra cui i tempi di raccolta e spremitura delle olive e la capacità di lavoro delle macchine (o la mancanza di frantoi in alcune zone).

Il racconto di Antonio entra quindi nel merito di quel che crede potrebbe essere successo:

«E che ti devo dire, un po' per gusto, un po' per fame, per lavoro, per assaggiare, ho iniziato a mangiare olio appena spremuto. Come dire... Siccome non vado a mangiare, io ho il mio paese a Racale, quindi lasciare il frantoio con le macchine accese ed andare a mangiare è impensabile. E siccome il frantoio non ha orari, il contadino t'arriva alle 11 come alle 8 di sera, in pratica io di giorno non mangio. Però ogni tanto assaggio un po' d'olio... Lo faccio per piacere, ma anche per lavoro per vedere se c'è qualche difetto. Vediamo questo, vediamo quello, e semmai si corre ai ripari per non rovinare quelli dopo. E quindi ho iniziato ad abusare di olio... oh, mi è sparita la colite ulcerosa. Io sono dieci anni che ormai non piglio nessun tipo di farmaco per la colite ulcerosa. Ho fatto tutto, ho fatto le colonscopie... Non c'è più niente. Non lo so io... poi sulle delle riviste facevano riferimento al caso della rettocolite ulcerosa e dice che l'olio extravergine d'oliva è curativo di questa malattia... L'ho scoperto dopo. Ma l'avevo notato prima. Ma non potevo pensare... sicuramente poi ci sono altri fattori che devono aver contribuito... E però di fatto è vero. Io attualmente non piglio nessun farmaco per la rettocolite ulcerosa.»

Antonio gode della migliore reputazione perché le sue tecniche cercano di mantenere nel modo più rispettoso possibile le caratteristiche delle olive biologiche. L'olio d'oliva verde che produce ha un sapore, un odore e un colore particolari. La gigantesca ruota di pietra che Antonio utilizza, rompe le olive così lentamente e delicatamente da renderlo, secondo le parole di Antonio, «diverso - più sano». Fu proprio l'espressione «più sano» che fece venire il dubbio a me e Michele, e che ci fece tornare dopo una prima visita per capire meglio cosa Antonio intendesse. Il punto è, per lui, che «una cosa che si fa in 4 ore non si può paragonare a una cosa che si fa in 15 minuti». Si riferisce al fatto che la gigantesca ruota di pietra del suo frantoio rompe le olive a basse temperature, richiedendo un certo numero di ore. A livello microbiologico, la ruota di pietra è una parte essenziale del processo che attinge alle qualità naturali delle olive più di quanto non facciano le tecniche moderne. Poiché il movimento lento e «delicato» della pietra è in grado di non rompere la maggior parte delle molecole «che fanno bene», sostanzialmente i polifenoli, Antonio e i suoi colleghi possono affermare che il loro olio è diverso.

Quando ho presentato questo caso la prima volta in un convegno a Torino sono stato redarguito, ed è successo nuovamente in un seminario all'Università del Salento di recente, perché ho fatto presente che Antonio riteneva di essere guarito grazie al suo olio di oliva, miracoloso. Che miracoloso non lo è realmente, nel senso di magico, Antonio lo sa benissimo: semplicemente il suo olio ha delle

²⁵⁴ In misura sempre minore, perché sono pochi gli ulivi rimasti produttivi.

qualità particolari, e questo è per lui un sufficiente elemento di spiegazione dell'effetto terapeutico. Non è magico, è buono e sano. Il punto è che è buono e sano in quel modo perché è prodotto tramite delle tecniche non-moderne: il modo con cui non solo Antonio, ma anche la sua famiglia, i suoi soci, si legano a un misto di pratiche alternative e/o antiche di coltivare e raccogliere le olive, molire olio, seguire una certa alimentazione in generale, è qualcosa di più di una passione. Cioè il loro marito, padre, figlio, collega non sta più male perché sembra che qualcosa che si fa in un certo modo gli è entrato in corpo e l'abbia guarito. Taussig ha un capitolo nel libro *Mastery of Non Mastery* che fa riferimento all'inconscio corporeo e lo ha chiamato «Nelle tue ossa tu sai diversamente». È un'espressione che io utilizzerei anche in questo caso. Per questo il mio interesse di rispondere alle critiche ricevute, che suonavano come «chi fa antropologia dovrebbe curarsi di confrontare con la scienza (o Scienza?) le proprie affermazioni» non la trovai un monito particolarmente pertinente. Innanzitutto, perché in questa storia io non affermo niente. Inoltre, non ho mai mancato di riportare come Antonio, dopo aver parlato con i suoi medici, che hanno attribuito l'inaspettata guarigione a un cambio di vita e di livelli di stress, senza avere altri modi di poter 'dimostrare' quanto aveva provato con il suo corpo, ha poi trovato un articolo scientifico che stabilisce un provato effetto preventivo dell'olio extravergine d'oliva rispetto allo sviluppo della retto-colite nei topi. (Prieto et al. 2018). «A me tanto basta» dice Antonio, per pensare di non star dicendo chissà che cosa assurda.

Per quanto interessante potrebbe essere dimostrare o confutare il nesso causa effetto tra l'olio di Antonio ed il recedere della patologia, a me interessa l'effetto di spiegazione (Ricoeur 1977, Lyotard 1981) che Antonio e le persone a lui vicine ricercano in quanto è accaduto. Non solo, credo che l'effetto di spiegazione abbia a che fare con l'inconscio corporeo e con l'importanza che Antonio, ma anche Roberto Polo e altri suoi colleghi, attribuiscono a due ordini di ragioni: il primo è rappresentato dalle tecniche di molitura che conferiscono le caratteristiche particolari a quell'olio. Il secondo ordine di ragioni è incarnato dall'insieme di tecniche agricole che vengono utilizzate per coltivare le olive che Antonio produce direttamente o seleziona dai campi condotti in biologico, agroecologia o biodinamico.

Antonio crede che la spremitura a freddo lo autorizzi a stabilire un legame tra l'olio extra-vergine d'oliva e la sua guarigione, ma è altresì cauto nel trarre un'universalità o riproducibilità scientifica del suo processo di guarigione, ad attribuirlo al solo consumo di questo particolare olio extravergine di oliva:

«È chiaro che non possiamo attribuire tutto all'olio... Entriamo in campi, il discorso si allarga e bisogna dimostrare quello che uno dice. Io posso pensarlo posso crederlo, ma da lì a dimostrarlo... C'è qualcuno che ribatterà con delle contro tesi. Come impressione io ce l'ho. Però da lì ti dicono perché hai cambiato attività, hai cambiato vita, e te lo smontano. Come fai a dimostrare una cosa del genere? Io te lo dico perché è così! Non lo sanno... io non lo sapevo neanche. Poi noi abbiamo scelto di fare l'olio a quelle condizioni perché certo, in qualcosa ci credevamo, qualcosa lo sapevamo, poi ti dicono vabbè l'ossidazione... Ma guardi la pagliuzza? Rispetto a tutto quello a cui si può guardare!»

Antonio convive con l'esperienza diretta dell'effetto sull'intestino dell'olio extravergine di oliva. «Tutto quello a cui si può guardare», infatti, non è solo ciò che avviene nel frantoio, il quale essendo a pietra e scoperto, avrebbe il difetto di far subire all'olio un'ossidazione eccessiva durante la fase di molitura. Come sostiene Antonio è importante guardare anche la provenienza e i metodi di

coltivazione e raccolta delle olive.

«Prima era solo zolfo, con un sacchetto forato si passava nella vigna e nelle olive, ma questo era, solo zolfo. Poi da lì non si è capito più niente. Io non ho mai usato chimica. Io ho le mie belle compostiere, poi mia moglie lo sa, tutta la verdura che puliamo, i residui di legna nel camino, raccolgo tutto e butto in campagna.»

«Te l'ho raccontato no? Che avevo la rettocolite ulcerosa. [...] Quando sono entrato in frantoio praticamente ho cambiato olio... quello che mangiavo prima non era questo, era quello che faceva mio padre, che invece le raccoglieva da terra le olive, quindi ecco parliamo di un olio un po' "così".»

Antonio vede nel suo olio il risultato di un particolare rapporto tra i metodi di coltivazione delle olive e il microbioma del suolo: ciò su cui, con la sua famiglia e i suoi colleghi, basa la propria consapevolezza sono i decenni di abusi chimici sulla terra. Le cattive condizioni dei terreni sono state accolte come un'esperienza comunitaria condivisa, in cui la contaminazione chimica e il degrado ambientale hanno rotto quel legame che collega direttamente la salubrità dei terreni con quella del corpo. Questa concezione comune trova particolare risalto nella produzione e nel consumo di cibo, come riportato in diverse conversazioni, ma è anche espressa in una sensazione generale tra la salute dell'umano e quella dell'ambiente²⁵⁵.

«60 anni fa la gente non moriva di tumore o meglio non si associavano le malattie, oggi si fanno molte più cose. E comunque è un dato di fatto che non c'era tutto questo tipo di inquinamento, non c'erano onde elettromagnetiche, non c'era spazzatura.»

Similmente, è cauto anche nel sostenere che la sola ripresa dei suoli possa dare la certezza della 'guarigione degli ulivi'. In questo passaggio, la malattia degli ulivi diventa quella degli umani in una rapida similitudine, che è particolarmente interessante perché fa riferimento a ciò che i medici gli avevano provato a dare come spiegazione della sua di guarigione, cioè lo stress:

«La comunità scientifica aveva capito su Xylella che la questione dei suoli c'entrava, come quando vai dal medico che stai male e ti dicono 'è l'ansia, è lo stress', voglio dire, però non è che se elimini lo stress guarisci dal cancro, così come non è detto che [la malattia degli ulivi] passa se recuperi il terreno. Però, come se non sei stressato comunque ne giovi, così se arricchisci il terreno quello ne giova. Ma non era il solo problema secondo me.»

Antonio non identifica lo specifico beneficio che il suo olio ha prodotto se non in qualcosa di vago come la varietà del microbioma all'interno del nostro organismo. Come un suolo, l'intestino potrebbe aver giovato di quel suo olio particolare e a aver dato il via al processo di guarigione. Il microbioma, infatti, non è presente solo nel nostro intestino, ma è anche uno dei pilastri fondamentali della vita come la conosciamo: i suoli sono comunità di microbiomi, che a loro volta sono comunità di microrganismi.

Antonio, congiuntamente a Roberto Polo, che ha trattato i suoi ulivi con i consorzi microbici e con il

²⁵⁵ Su questo punto, si veda Pisapia, J. "Visioni di polvere. Lutto, lavoro e bonifica nel cimitero di Taranto" in *Il Ritmo dell'Esperienza: Nove Casi Etnografici per Ripensare l'Etnografia dei Conflitti Ambientali*, Valentina Bonifacio, Rita Vinaello (eds.) Cooperativa Libreria Editrice Università di Padova, 2020.

quale condivide gli ideali dell'agroecologia, ci ha spiegato che non esclude affatto che la biodiversità microbica dei suoli su cui sono coltivate le olive accettate dal frantoio (specialmente quelle che Antonio coltivava per il proprio autoconsumo e che gestiva personalmente) possa mantenersi nell'olio prodotto e accrescerne le proprietà nutraceutiche. Così come attribuisce un merito alla delicatezza della ruota di pietra del suo frantoio, per Antonio anche il rispetto della vita dei suoli potrebbe aver giocato una parte essenziale nel rendere il suo olio d'oliva un prodotto nutraceutico.

Questo punto è quello che Roberto Polo e il dott. Giovannetti stanno cercando di dimostrare in termini più ampi con i progetti portati avanti dal CCS, l'azienda sperimentatrice del microbiologo torinese. La loro ipotesi è che in base alla ricchezza di biodiversità microbica presente nei suoli si dia la salubrità dei prodotti, e la possibilità che diano significativi benefici alla salute umana. Queste sperimentazioni ovviamente hanno un duplice scopo: sia enfatizzare l'importanza di coltivare in suoli condotti secondo una gestione strettamente agroecologica, sia promuovere la vendita dei ceppi microbici prodotti dal dott. Giovannetti. I consorzi microbici sono rivolti a chi non riesce a sostenere il peso e la fatica di una conduzione agroecologica dei suoli, o deve recuperarne la condizione, o vuole "accelerare" il processo di creazione di fertilità.

Quando abbiamo invitato il dott. Giovannetti al seminario organizzato con il prof. Beneduce all'Università di Torino nel 2019, gli esponemmo il caso di Antonio, che in realtà già conosceva. Fece un'osservazione che lasciò risaltare l'importanza di "mollare la presa" sui processi in atto a livello microbiologico, sia nei suoli che nell'intestino. Cioè, "va bene anche non avere un controllo chiaro su quel che si sta innescando":

«Così come non possiamo spiegare cosa abbia agito nell'intestino di Antonio, io non so esattamente quali ceppi di microbi abbiano funzionato bene per gli ulivi, che alla fine hanno recuperato il loro pieno verde²⁵⁶. Io non lo so bene quali ceppi microbici ci sono nei miei preparati. Sono decine di migliaia. Poi ho osservato che alcuni ceppi sono particolarmente utili per alcune colture, e allora quando preparo prodotti specifici ne metto una percentuale maggiore. Ma il resto non so bene cosa ci sia. Ma funziona e va bene così.»

Attraverso il cibo, il microbioma dell'intestino è collegato al suolo, dove il cibo viene raccolto e coltivato. Questi collegamenti portano i microrganismi del suolo all'interno del nostro stesso corpo, dove si uniscono alla popolazione del nostro intestino, comunemente nota come 'flora', che rappresenta microentità di alterità già incarnate (Aguilera e Harvey 2018). Ma oltre a questa catena, c'è un senso di indeterminatezza che viene abbracciato. In quell'occasione, il dott. Giovannetti ci disse: «*il suolo è un intestino a cielo aperto*». Il concetto di suolo-intestino interroga il modo in cui le sensazioni corporee di salute alimentare e ambientale si collegano alle più recenti scoperte scientifiche sul microbioma. Alcuni dei nostri interlocutori, tra cui gli amici di Antonio e lo stesso Roberto, hanno ricordato che alcuni studiosi suggeriscono che l'importanza della popolazione di microrganismi è tale da dirigere le nostre azioni e i nostri pensieri più del nostro cervello. Tuttavia,

²⁵⁶ Non è secondario il fatto che ciò non è interamente vero. Non tutti gli ulivi trattati con il MICOSAT hanno recuperato il pieno verde. I dati, tuttavia, sono incostanti e pertanto poco leggibili in termini semplici, laddove le sperimentazioni hanno dato dei risultati, ma la gestione da parte di ogni singolo proprietario che ha adottato il protocollo non è detto che sia stata impeccabile e corretta. Ad esempio, dopo un paio d'anni di trattamento con il MICOSAT Antonio ha smesso di adoperarlo, ed oggi gli ulivi di Antonio non sono più produttivi e sono quasi secchi. Ma avrebbero potuto seccare ugualmente, sostiene, forse più lentamente. È difficile da dire.

la tensione che vogliamo sottolineare, prendendo spunto da quanto affermato da Antonio in relazione alla propria percezione storica del lavoro che la collettività contadina aveva svolto per *creare i suoli*, dallo spietramento alla concimazione, è come il modo in cui i terreni vengono curati, lavorati e nutriti diventi rilevante per una comunità. Come ho scritto con Michele Bandiera:

Nel Salento, il rapporto cibo-suolo percepito come sano ha acquisito un significato specifico in relazione ai metodi di coltivazione tradizionali, privi di sostanze chimiche. Etichettati come "genuini", questi modi tradizionali di fare agricoltura hanno esercitato una particolare cura sul suolo, che ora viene richiamata nel tentativo di salvare gli ulivi attaccati dalla *Xf*. Produrre cibo e nutrire il suolo non è un'azione neutra, in quest'ottica (Puig de la Bellacasa 2017). Pensare con il suolo implica praticare con cura: le catene alimentari interspecifiche, che includono microrganismi e insetti tanto quanto le azioni umane, incorporano relazioni materialistiche da cui prende forma un'ecologia politica delle viscere. Chiamiamo ecologia viscerale la compenetrazione e la mescolanza della materia incarnata nell'ambiente (Abrahamsson e Bertoni 2014).

L'ecologia storica delle viscere mobilita ulteriori elementi oltre a quelli riportati finora. Se infatti, con Michele Bandiera, abbiamo riportato come per Antonio e Roberto Polo, tra gli altri, l'intestino è la sede di una percezione ambientale che tiene insieme le condizioni storiche e politiche della produzione alimentare, l'ecologia delle pratiche agricole, i paradigmi di salute e d'immunità nell'ambiente e infine le relazioni cura tra le specie, un ulteriore esempio che abbiamo trovato è quello dell'intestino dell'insetto vettore della *Xylella Fastidiosa*: la sputacchina.

6) L'ecologia viscerale della sputacchina

In questo paragrafo intendo rapidamente dare conto del fatto che la visceralità è una lente che si può adottare per analizzare anche il non-umano visibile ad occhio nudo. Certo, si deve comunque ricordare che anche i microrganismi del suolo hanno modo di essere visti dall'occhio umano, quando nei loro insiemi formano ife e funghi che spesso si presentano come flebili filamenti bianchi intorno alle radici delle piante. La sputacchina, tuttavia, se la si riesce ad afferrare, è ben più tangibile.

Con Michele Bandiera abbiamo ritenuto importante adoperare l'idea di ecologia viscerale perché ci ha consentito di approfondire la critica al paradigma biosecuritario messo in campo dalle istituzioni fitosanitarie della Regione Puglia, il Ministero e in ultima analisi l'Unione Europea (Milazzo e Bandiera 2022). Intendevamo cioè sottolineare come l'ecologia viscerale sia una declinazione che contesta la creazione di 'confini' dentro gli ecosistemi. Inoltre, pensare con il non-umano può aiutarci a mostrare elementi non considerati prima, fornendoci prospettive diverse sulla cura e sulle relazioni ecosistemiche che tentiamo di capire o anche di controllare.

Dal 2015, le misure di biosicurezza, seguendo quelle che erano le conoscenze²⁵⁷ intorno al patogeno e alla sua relazione con l'ospite e il vettore, hanno infatti avuto come scopo principale il contenimento

²⁵⁷ Con Christian Colella abbiamo invece mostrato come la conoscenza prodotta sul *Philaenus Spumarius* avesse in primo luogo lo scopo di comprenderne la temporalità, cioè la sua capacità di movimento, la velocità, nonché i ritmi di riproduzione. Le misure fitosanitarie si sono quindi preoccupate di sincronizzare l'intervento umano, meccanico o chimico, con questa temporalità non-umana.

del vettore e del suo movimento: la cicalina *Philaenus Spumarius* è divenuta oggetto delle misure come il principale propagatore della malattia (Colella 2019). Per contenere il batterio, il governo ha quindi prescritto misure fitosanitarie obbligatorie per "controllare" la popolazione di *Philaenus spumarius*. Il territorio è stato diviso in zone di intervento e ogni area aveva un programma specifico di interventi durante l'anno. Tuttavia, la politica di contenimento non ha evidentemente funzionato.

Le politiche di biosicurezza hanno portato infatti a una progressiva proliferazione dei confini, ma queste zone sono inesorabilmente avanzate nello spazio, comprendendo territori sempre più a nord. La ricerca scientifica è passata solo di recente a esaminare le abitudini alimentari del *Philaenus Spumarius*, la sputacchina e, più recentemente, la fisiologia della sua trasmissione di *Xylella fastidiosa*. Queste 'abitudini alimentari' sono proprio ciò su cui io e Michele abbiamo fondato la nostra analisi 'viscerale', con l'idea di decostruire le relazioni tra la classica triade "ospite-vettore-patogeno" e offrire una comprensione relazionale delle relazioni interspecie, piuttosto che biosecuritaria. È significativo pensare all'attrazione della sputacchina per le verdi e succose foglie di ulivo. Gli ulivi sono noti per la loro floridezza e l'estrema capacità vegetativa, ma quando *Xylella* arrivò nel Salento, non è secondario che gli ulivi fossero anche la specie vegetale più diffusa nel paesaggio, e perciò era questa la specie a fornire la maggior quantità di foglie rigogliose, cioè cibo per la Sputacchina. La presenza massiccia di una sola specie (l'olivo), la mancanza di una buona gestione dei campi, l'abbandono e l'errata cura del suolo, hanno creato le circostanze ambientali per la diffusione incontrollata di *Philaenus*. Per Daniele Cornara (conversazione personale, 26/02/2021), entomologo che ha partecipato al comitato scientifico istituito dal Ministero delle Politiche Agricole Alimentari e Forestali, anche le specificità della flora selvatica infestante locale hanno favorito la riproduzione della cicala.

Il comportamento di *Philaenus* è legato al suolo e alla biodiversità vegetale dei campi: in base a questa, il suo comportamento (leggere: la sua abitudine alimentare) cambia. Le ricerche hanno dimostrato che la sputacchina vomita pochi minuti dopo aver mangiato le foglie di olivo, in segno di disgusto (Cornara 2020). Da una conversazione personale con Daniele Cornara siamo stati quindi portati a pensare che il *Philaenus* non avrebbe una predilezione per gli ulivi se non fossero così presenti nel suo ambiente. Quando la sputacchina vomita, la trasmissione di *Xylella* dal *Philaenus* agli ulivi è su un punto di confine: non tutte le interazioni tra olivo e sputacchina consistono in un contagio; il vomito, che è la modalità di proliferazione interspecifica di *Xylella*, deve avvenire in una certa misura. Quanto è surreale il fatto che gli insetticidi prescritti dal servizio fitosanitario stimolino ancora di più il vomito per il *Philaenus*? L'applicazione delle politiche di contenimento indurrebbe fortemente il vomito ovunque esse verranno attuate (Cornara, 2020). In questa ecologia, la pervasività della malattia si configura attraverso i corpi e la visceralità: *Xylella* uccide lentamente il *Philaenus*, colonizzando l'esoscheletro, ma agendo anche sugli altri organi, come la testa dell'insetto, lo stomaco e il canale alimentare, dove gli induce il vomito che la propaga. Questo vomito è un esempio degli scambi intestinali che chiamiamo "ecologia viscerale".

L'ecologia viscerale ci fa mettere in discussione l'attuale capacità pratica dell'uomo di comprendere comportamenti e processi in mondi microscopici non umani, rafforzando l'idea dell'interdipendenza di tutti gli attori e mostrando le connessioni con gli esseri umani, le piante e il suolo. In particolare, l'ecologia viscerale e il vomito di *Philaenus* dimostrano quanto sia stata superficiale la concezione dell'ecologia all'interno della visione delle politiche di contenimento. Seguendo questi presupposti, si

potrebbe sostenere che le politiche di contenimento appaiono come strategie di controllo superficiali e antropocentriche, che non limitano il contagio e anzi peggiorano le condizioni ambientali dell'area.

I confini lineari della biosicurezza si dissolvono mentre i corpi degli attori diventano terre di scambio: queste sono solo alcune delle ricerche e delle ipotesi di ricercatori e ricercatrici coinvolte nella Task Force e in altri istituti di ricerca accreditati in contrasto con i tentativi istituzionali di "creare confini". Considerare la "malattia" come una connessione pone infatti il Philaenus Spumarius sul campo aperto reale, dove il comportamento e l'impatto della cicalina sull'ambiente possono così essere ripercorsi in veri e propri processi di scambio.

Dai vasi xilematici dell'olivo, dove il batterio *Xylella* prolifera fino a ostruirli, all'alimentazione e al vomito dello xilema da parte della sputacchina, l'ecologia della malattia (come abbiamo visto similmente a quelle dell'intestino umano) si presenta come fatta di connessioni viscerali interne. Le connessioni che legano tra loro i corpi degli attori giocano sull'individualità di ciascuno di essi, così che ogni attore in questo paesaggio appare come un elemento del comportamento sistemico.

Nel lavoro di Cornara e Fereres (2020), inoltre, il comportamento delle sputacchine infettate da *Xylella fastidiosa* ci suggerisce di pensare che il batterio sia patologico per la sputacchina stessa (in cinque anni che abbiamo seguito la *Xylella* e compiuto la povera sputacchina con il collettivo epidemia, lo 'scienziato' delle scienze dure è stato l'unico a farcelo notare). La malattia è diffusa tra entità diverse e non riflette l'interpretazione istituzionale secondo cui la comunità dovrebbe preoccuparsi solo del disseccamento degli ulivi, mentre l'ambiente stesso entra in una nuova diversa fase di interconnessione e auto-distruzione, quasi come un sistema immunitario malato – o forse proprio come un sistema immunitario malato. Per Cornara, la conoscenza prodotta è generica e persino astratta, poco più di una «curiosità» (Cornara Daniele, 26/02/2021, conversazione personale): è necessario adottare un approccio diverso per ottenere risultati coerenti. Questa ricerca più profonda consiste nel considerare *Philaenus* all'interno di una rete di relazioni, fatta non solo del rapporto sputacchina-olivo all'interno dei laboratori, ma di un complesso molto più ampio di scambi in campo aperto²⁵⁸.

Considerato non solo ospite e vettore, ma anche ammalata e preda allo stesso tempo, finalmente forse comprendiamo il reale ruolo della sputacchina nell'ecologia politica, lasciandogli così descrivere davvero l'interdipendenza delle relazioni ecologiche nei paesaggi olivicoli del Salento. *Philaenus* è stato, nell'ambito delle strategie biosecuritarie, l'unico obiettivo delle politiche di contenimento della *Xf*, pur essendo l'unico elemento che avrebbe potuto illuminare l'intera ecologia della malattia.

La visceralità rende materiali i legami ecologici, affrontando nello specifico l'interconnessione degli scambi tra entità, come fluidi, microrganismi e batteri, e sostanze come il vomito, le feci e tutto ciò che passa attraverso il corpo. La materialità dell'ecologia della malattia, come esemplificata dal *Philaenus*, trova un'eccezionale visualizzazione delle dinamiche che hanno luogo nel suolo, dove il principio motore centrale è l'intreccio degli scambi e della competizione di sostanze vitali tra diverse entità e specie. Il suolo, in quanto

²⁵⁸ Questo è il risultato di una stima effettuata dall'Efsa nel 2013: *Statement of EFSA on host plants, entry and spread pathways and risk reduction options for Xylella fastidiosa*, Wells et al., EFSA Journal 2013; 11(11):3468

terra di confine, è il luogo delle relazioni viscerali e dell'interconnessione.²⁵⁹

Come abbiamo mostrato con Michele Bandiera, «la mancanza di cura del suolo da parte dell'uomo nel Salento ha peggiorato gli attacchi di *Philaenus* alle foglie degli ulivi, facilitando la diffusione di *Xf*». Tuttavia, solo le associazioni e movimenti sociali, e non le istituzioni, si sono concentrate sulla salute del suolo e sulla biodiversità. Ciò significava rielaborare con cura il rapporto non solo tra gli ulivi e i terreni sottostanti, ma anche con il più ampio complesso di microrganismi, funghi e batteri "buoni" che abitano l'ambiente²⁶⁰.

Le risposte orientate al suolo al problema della *Xf* sono oggi uno dei pochi sforzi che gli agricoltori locali ritengono valga la pena di tentare. Ciò è particolarmente rilevante alla luce di una serie di soluzioni "magiche" e spesso costose che si professano per la malattia. Ciononostante, le linee guida ufficiali sulla gestione dell'emergenza *Xylella* non considerano né menzionano la necessità di curare a fondo i terreni. Forse, il fatto che le pratiche di rigenerazione del suolo siano state considerate come metodi "da provare" durante e nonostante tutti questi anni, è legato alla capacità della cura del suolo di rappresentare una vera svolta in questo campo di ricerca. La cura del suolo avviene in ampi equilibri e cicli ecologici, che in questo caso non sono specificamente finalizzati all'eliminazione dei batteri dalle piante, ma si basano piuttosto sull'idea comune che un organismo come l'olivo può essere considerato sano solo all'interno di un ambiente sano. La biodiversità è quindi considerata l'indicatore della salute, intesa non solo in termini di diversità vegetale, ma anche di insetti e soprattutto di microrganismi del suolo (Berendsen et al. 2012).

Per passare dunque al prossimo ed ultimo paragrafo del capitolo, vorrei sottolineare come parlare di ecologia viscerale mi abbia consentito, di fatto, di sottolineare due aspetti della questione *Xylella* ad essa collegati: in primo luogo, le comunità locali hanno coniugato la necessità di curare a fondo i terreni con gli sforzi per equilibrare e stabilizzare *l'immunità* dell'ambiente in generale. In secondo luogo, la comunità scientifica ha preso coscienza della necessità di collocare il *Philaenus* all'interno di una *rete di relazioni* negli ambienti reali, attingendo da diverse discipline al di fuori dell'entomologia. Suggerisco quindi, con Michele Bandiera «che un problema specifico può essere affrontato meglio con un'attenzione più ampia - in questo caso, rivolgendosi alle più ampie interazioni entomologiche e socio-botaniche nei suoli.»

Se da un lato l'aggettivo "viscerale" ci permette di concentrarci sul suolo come manifestazione di questo scambio, dove le pratiche di esistenza di vari attori si mescolano nel suo disegno, dall'altro ci aiuta a dissolvere i confini tra i corpi, laddove i processi biochimici e metabolici fondono insieme molte entità diverse (Coccia, 2018). La visceralità dell'ecologia ci permette infine di collegarci alla storia materiale rurale del Salento e alla sua speranza di ripresa post-disastro. Come mostrato estensivamente, le politiche di *cura* del suolo sono radicate ovunque nella storia materiale del popolo salentino. Se dopo «aver strappato la terra alle pietre» come ha detto l'Apache, con immensa fatica, i contadini dovevano creare letteralmente ex novo il suolo, come non pensare a quanto è viscerale ciò che facevano i genitori di Antonio, che spostavano le preziose feci della famiglia dalla arrangiata

²⁵⁹ Milazzo E. and Bandiera M., Visceral Ecologies in the Borderland: Soils and Care from Olive Trees' Hecatomb in Salento, in SITES journal of Social Anthropology, Special Issue 'Borders and Borderlands: (Re)negotiating biomedicine, belonging, and nation', vol. 18, n.2, 2021, 99, pp.48-72

²⁶⁰ In relazione alla presenza di *xylella* e funghi nei suoli pugliesi si veda Carlucci et al. (2013).

fossa biologica - quella che oggi chiameremmo "compost toilet" - nei campi? Rimaniamo per un momento con l'immagine di Antonio bambino che correva dietro agli asini e ai cavalli quando passavano per le strade del suo paese, per raccogliere le feci degli animali prima degli altri bambini, così da venire ricompensato dai nonni o dai genitori. Non sono, tutti gli elementi di questa storia, le «cose ignorate e trascurate» delle relazioni di cura? E quanto di questa storia è insieme viscerale ed inconscio corporeo?

Eppure, c'è anche, in tutto ciò, un apporto che senza le scienze che hanno suscitato la maggior parte delle critiche da parte dei movimenti ambientalisti salentini non sarebbe emerso: le proprietà fisiche e biochimiche della materia stessa descritte dai saperi prodotti *anche e soprattutto* nei laboratori della conoscenza scientifica. Così come per Roberta Bruno non c'è possibilità di aumentare le capacità delle pratiche agricole che rispettano la temporalità dei suoli a scapito dei paradigmi produttivisti ed emergenziali senza le conoscenze e i mezzi scientifici, altresì da questi provengono le prime indicazioni utili per sfocare i confini nell'ecosistema. Basti pensare a quanto ci ha raccontato Cornara sulla sputacchina, di fatto non un raro esempio di come la consapevolezza empirica si sovrappone al pensiero e alla ricerca scientifica, e forse ancora meno raro in cui quella scientifica aggiunge preziosi elementi emici (Paxson 2013). Sebbene nella sfera pubblica ci siano state molte occasioni di disagio tra la comunità dell'agroecologia e gli scienziati, come nel caso della Xylella, il rapporto sta crescendo anche in rari ma preziosi scambi di fiducia tra intuizioni scientifiche e conoscenza incarnata.

Perciò nel prossimo paragrafo cerco nuovamente di mostrare come la tecnoscienza fornisca i mezzi per far fronte alle temporalità complesse e non produttive richieste dalla riparazione ecologica (Papadopoulos et al. 2022). Possono essere “tradotte” quelle facoltà percettive che ho definito come «inconscio corporeo» in linguaggio scientifico? Si può ragionare per una comprensione ecosistemica, tra storia, politica e scienza, in modo che quest'ultima venga in nostro soccorso per pensare insieme l'ecologia e l'etica? (Non ha forse Taussig definito così la *Mastery of Non-Mastery*, un'etica? E nella misura in cui riguarda il dominio del rapporto tra umano e natura, ha senso metterci la parola ecologia accanto?)

7) Tecnoscienza, biodiversità e padronanza della non-padronanza

Sull'onda delle connessioni viscerali, del ruolo della sputacchina nell'ecologia del disastro, e quello dei microrganismi nei suoli-intestini, vorrei approfondire quale sia, se c'è, il rapporto della biodiversità con la propria non-ottemperanza al controllo. Questo è un tema che nelle pagine precedenti di questo lavoro è stato già sollevato, talvolta sotto il nome di 'lavoro del selvatico', o all'inizio di questo capitolo, con il confronto e l'oscillamento tra 'domesticazione' e 'inselvaticamento'. Mi chiedo, cioè, se le relazioni di cura e la biodiversità abbiano un rapporto simbiotico di particolare prossimità perché entrambe hanno un loro punto focale tanto nel non praticare il dominio (ammettere una dose ampia di non-controllo dell'alterità) che nel non sopportarlo (cioè la loro capacità o di mettere in campo o di congiurare una inosservanza del dominio che produttivismo o estrattivismo gli vorrebbero imporre). Credo che possa essere significativo capire in che misura le relazioni di cura appaiano incorporate alle pratiche umane e non-umane che favoriscono la biodiversità (Hustak e Myers 2012).

Per correttamente porre la questione, voglio rapidamente riprendere quanto accennato nel secondo capitolo, su come Marco ‘Terraiolo’ riuscì a catturare la sputacchina, insetto vettore della Xylella, e volle guardarla «faccia a faccia». Riporto qui uno stralcio leggermente più ampio di quella conversazione:

«Eh ma per prenderla... guardala, è lì nel barattolo. Non è una cosa facile! Ma ecco la pratica ce significa... perché è importante fare, prima di dire. Ti posso dire, facendo le disinfestazioni, apparte che muore tutto... ma questa qua è velocissima... è una cosa spaventosa... questa qua ti dà un attimo per vederlo e poi da un salto e sparisce... ti scappa ovunque... e come fai a fermarla? Io dopo anni che provavo l’ho presa solo grazie ad una botta di vento... erano due, nella scorza dell’albero proprio, una è riuscita a scappare.»

Quel che voglio sottolineare è come sia nella sua esperienza empirica che implica il corpo (il suo coinvolgimento nella “caccia” e la “cattura” della sputacchina, resa possibile solo da quell’intuito che riesce a sincronizzarsi con la botta di vento, un atto che Ingold definisce kairologico, come spiego in fondo al paragrafo), che Marco prende coscienza dell’impossibilità di dominare e controllare gli spostamenti della sputacchina con il supporto tecnologico dei fitofarmaci.

Un altro modo di formulare la mia domanda per questo paragrafo, dunque, è: se le cose minori e trascurate svolgono un ruolo così importante nella facoltà dell’inconscio corporeo, come un’ampia letteratura e i casi etnografici precedentemente esposti hanno descritto estensivamente, che ruolo svolgono le *neglected things* nei modi di conoscenza razionali e scientifici? In che maniera, cioè, la tecnologia può interagire con i dettagli (guardare in faccia la sputacchina) e le cose minori (il corpo e le sue facoltà percettive), in un modo che sia diverso da quello che Marco trova improponibile e dannoso, come quello dei fitofarmaci per fermare la sputacchina?

La domanda la pongo non con l’idea di postulare modi e atteggiamenti alternativi che la “tecnoscienza” avrebbe dovuto adottare per “risolvere” altrimenti la questione Xylella. Seppur ci abbia ragionato altrove (Vacirca e Milazzo 2021, Milazzo e Colella 2022), in particolare sui punti di contatto che la scienza e i movimenti ambientalisti in Salento stanno infine trovando – e che come accennato hanno tutti a che fare con la biodiversità e con la salute dei suoli; intendo invece chiedermi se le discipline scientifiche e il loro linguaggio non siano forse alleati indispensabili per un discorso ecologico e di cura in grado di affrontare gli squilibri ecosistemici già presenti e i probabili nuovi sconvolgimenti creati dal cambiamento climatico. Perché quanto riportato finora si è forse maggiormente concentrato sul mostrare come l’inconscio corporeo, o le sue varianti dell’incorporazione della storia o delle ecologie viscerali, sia una facoltà indispensabile per pensare la *corrispondenza ecologica* o la possibilità di stringere legami di cura tra le specie. Tuttavia, sarebbe grave scartare il contributo, altrettanto indispensabile, che la produzione di conoscenza specifica e scientifica è in grado di apportare in questo medesimo sforzo. Uno dei principali ostacoli che sorgono in questo proposito, che è stato già debitamente scandagliato ma intendo qui riprendere, è quello del rapporto “conflittuale” tra le temporalità della tecnoscienza e quelle non-umane. Tuttavia, e da questo punto intendo prendere le mosse, è conflittuale solo laddove i dispositivi tecnologici e le conoscenze create dalla scienza vengono sfruttate per *dominare* più che *affiancarsi* o *assecondare* le diverse nature.

Questa domanda qui la rivolgo avendo in mente un dubbio e un proposito: sia per sollevare il dubbio che la misurazione sia un rischio – e faccio riferimento al dibattito sui servizi ecosistemici (Sullivan 2010, Moore 2015, Lorimer 2020), sia per ragionare sulle nostre necessità di dimostrare scientificamente tanto quanto empiricamente che qualcosa funziona ecologicamente meglio di qualcos'altro – e mi riferisco alla gestione agro-ecologica dei campi rispetto agli approcci convenzionali.

La tecnoscienza rappresenta il principale strumento epistemologico e pratico su cui la cultura occidentale e i governi fanno affidamento per la gestione dell'ambiente e dei suoi problemi (Edwards 2013; Hirsbrunner 2021; Pellizzoni 2015). Quindi, quanto è rilevante il non-controllo per trovare il tempo per altre temporalità? Questa domanda solleva molti dubbi sull'approccio epistemologico e pratico della tecnoscienza, che come detto è spesso considerata l'alleato indispensabile di ogni politica governativa in materia di gestione dei disagi ecologici, compresi i cambiamenti climatici. Ma cosa succederebbe se prendessimo in considerazione quella che Michael Taussig chiama la Padronanza della non Padronanza (Taussig 2020)? Vale a dire, come fare e stare con le cose senza averne il controllo. Questo cambierebbe la nostra percezione delle temporalità, facendo addirittura iniziare una nuova era di legami coevolutivi e di creazione costitutivamente diversi, per dirla con Tim Ingold?

Per chiedermi se e come la tecnoscienza potrebbe fornire i mezzi per affrontare le temporalità complesse e non produttive richieste dalla riparazione ecologica (Papadopoulos et al. 2022), prendo quindi spunto da un caso etnografico, situato in Sicilia. Per indagare di fatto il rapporto tra tecnoscienza e agroecologia, ho seguito il progetto Life Desert-Adapt di Paola Quatrini e del suo team, dove spunta in realtà anche il tema della natura selvatica. Uno dei campi di studio del progetto, si situa a Caltagirone, dove l'agricoltore Michele Russo ha, infatti, lasciato che un'intera parte coltivata solo a fichi d'India delle terre che compongono la sua azienda agricola diventasse selvatica. I dati raccolti sull'esplosione della biodiversità in 10 anni e soprattutto sul numero e la qualità degli alberi potrebbero rappresentare la ragione per pensare che qualsiasi strategia o piano di riforestazione e di contrasto al cambiamento climatico debba cedere una parte del controllo a relazioni non umane selvagge e non padroneggiate.

La prima volta che ho incontrato Paola è stato con i ricercatori Tommaso La Mantia e Raphael Bueno nei campi di Michele Russo. Quest'ultimo partecipava dunque come azienda partner, applicando metodi agro-ecologici e permaculturali nella conduzione delle varie colture in campo, per più e più anni. Come Paola stessa descrive il progetto:

«Il progetto Life Desert-Adapt è finanziato dall'Unione Europea e ha come obiettivo principale quello di sperimentare una gestione del territorio che possa in qualche modo invertire i trend come la desertificazione, soprattutto in Sud Europa. La strategia è sperimentare e metter a punto un modello aziendale di adattamento alla desertificazione che però che sia complesso come complesso è il problema; cioè che metta insieme sostenibilità ambientale ma anche sostenibilità soprattutto economica. Il progetto viene testato in dieci aziende agricole partner. Sono aziende agricole che ci raccontano i loro problemi, i loro limiti, le loro difficoltà. Questo progetto riunisce gli agricoltori, mette insieme i ricercatori tecnici in modo che questo modello di adattamento sia davvero una pianificazione aziendale, condivisa tra agricoltori proprietari terrieri che sperimentano sulla propria

pelle, sul proprio terreno. Il progetto include 19 partner, parte dei quali tecnici e enti di ricerca e sviluppo e in parte aziende, non solo aziende agricole ma anche i comuni». (Building BRIDGES - Suoli, clima, biodiversità: come adattarsi alla complessità naturale, culturale, scientifica? -, 8/06/2022)

In questo ambiente socio-tecnico, hanno deciso sostanzialmente di sperimentare sui terreni di Michele Russo. «Tutto ciò che diversifica un ambiente coltivato si traduce in una migliore stabilità dell'ecosistema» dice Tommaso La Mantia per approfondire i metodi che abbracciano:

«Cominciamo dalla fine: tutti i diversi modi di declinare l'agricoltura alternativa a quella industriale non sono altro che un modo per cercare di ridurre il più possibile la distanza tra l'ambiente naturale e quello coltivato e quindi gestito dall'uomo. [...]tutte cose che sono in antitesi con l'agricoltura convenzionale, che quello che opera è sostanzialmente un processo di semplificazione dell'ecosistema, fino a ridurre il rapporto semplicemente tra suolo e cultura, dove il suolo viene visto come un substrato, più o meno inerte, che tu gli devi solo fornire risorse che poi devono essere trasferite alla pianta. E tutto è un processo di semplificazione.

Come dico sempre quando l'agricoltore che fa un'agricoltura attenta, deve essere un agricoltore colto che deve necessariamente interagire molto con l'ecosistema, deve conoscere le piante, le malattie, gli equilibri, deve sapere quando è necessario intervenire avendo sempre come obiettivo quello di intervenire il meno possibile. E quando non è necessario intervenire. D'altra parte, l'agricoltore che applica l'agricoltura industriale è un agricoltore che spesso fa le cose assolutamente a calendario, e questa era una pratica agricola normale anche fino alla mia formazione agronomica. La pratica dei trattamenti a calendario era la norma. Ma è anche un agricoltore che deve misurarsi anche con fatti tecnologici sempre più importanti.» (Palermo, 14/03/2022)

Quello che si è fatto nella terra di Michele Russo, come in quella degli altri partecipanti, con un approccio leggermente diverso, è stato misurare l'impatto e i risultati del modo «alternativo e attento» di fare agricoltura.

«Dovendo misurare, dobbiamo necessariamente fare riferimento a parametri quantitativi. Dobbiamo essere in grado di misurare questi servizi ecosistemici con determinati parametri, e dare la premialità in base al raggiungimento di determinati servizi ecosistemici. Quante coppie di uccelli ci sono in un ettaro di mais? Zero con la chimica. Allora, meli coltivati chimicamente: zero uccelli. Adesso coltivati con sistema di frutticoltura integrata con l'apposizione di cassette-nido, ci sono 10 coppie di uccelli, è un valore raggiunto.»

Tecnicamente la misurazione dei servizi ecosistemici avviene per verificare e certificare chi e dove sta andando verso un più ricco equilibrio ecosistemico, anche in un ambiente economicamente produttivo. Perché, continua La Mantia: «Sì, dobbiamo avere dei metodi, come dire oggettivi, uso questo termine tra virgolette, scientifici, per poter dire che un sistema agricolo è migliore di un altro». Il professor La Mantia precisa quindi la necessità di fare attenzione alle visioni romantiche di un'agroecologia più vicina a un ambiente naturale: come Roberta Bruno, sottolinea la necessità di tenere d'occhio i reali problemi produttivi e di adoperare le risorse disponibili per trovare modi di convivenza con quanto di 'selvatico' c'è nell'agricoltura naturale.

«Poi c'è un problema che i torcicolli [una specie di uccellini] vanno a bloccare i tubi dell'irrigazione, eh pazienza, bisognerà trovare una soluzione e conviverci, perché non è veramente semplice, noi abbiamo adesso incrementato la biodiversità nelle nostre campagne perché ci sono i

colombacci... i pappagalli, apparte che i pappagalli sono alieni, ma poi bisogna coprire tutto quanto perché i colombacci si mangiano gli ortaggi. Per cui anche questo aspetto qui è una visione, anche questa, 'romantica': sono aumentati gli uccelli, sì è un parametro, io sono felice, io sono ornitologo, ma qual è il riflesso sull'agricoltura? Spesso causano o sono dei problemi. Quindi si io devo incrementare ma devo poi trovare soluzioni per conviverci e in questo senso l'agricoltura alternativa a quella convenzionale deve continuamente misurarsi con problematiche nuove e risolverle, trovare il modo di conviverci.» (Palermo, 14/03/2022)

Tuttavia, oltre alla misurazione dei parametri dei servizi ecosistemici, sui campi di Michele Russo, è stato soprattutto l'abbandono della coltura convenzionale di fichi d'India vecchia di 30 anni ad attirare la particolare l'attenzione dell'entourage scientifico. Michele ha dunque acconsentito che, oltre a partecipare alle attività di ricerca sulle tecniche agricole di adattamento alla desertificazione nei campi coltivati dell'azienda, anche l'ettaro di terreno abbandonato fosse monitorato dai tecnoscienziati degli istituti di ricerca e delle università del Life Desert-Adapt. Michele non ricorda esattamente l'anno in cui cominciò l'abbandono, ma deve avere avuto luogo per un periodo di tempo che non può essere anteriore ai 15 anni, come gli raccontano la memoria e come gli indicano le piante spontanee.

«È un ficodindieto in convenzionale, le piante hanno 32 anni, la terra era perennemente lavorata. Questo terreno prima era indiviso, proprietà di mia nonna e sua sorella, io poi ho preso una parte e l'altro è rimasto abbandonato. Le piante più vecchie avranno al massimo 14/15 anni. Questa roverella che stai toccando tu non credo che ne abbia più di 8. Perché quando lo abbiamo abbandonato non c'era niente. Quindi dovrei farvi vedere le foto perché non ci si crede»

Lo scopo dell'osservazione della coltura abbandonata viene brevemente descritto dallo stesso agricoltore, che ci accompagna attraverso il bosco fluorescente di incredibili diversità di piante, odori e colori:

«Questo abbandono mi ha permesso di osservare il processo di rinaturalizzazione di un ficodindieto. Il fico d'India si comporta come una pianta di successione primaria, ho potuto osservare le altre piante quali spazi riescono a trovare, quindi è stato il mio principale punto di osservazione. Quello che succedeva qui, lo abbiamo replicato dall'altra parte. Quello che vi invito a osservare è la velocità con cui le piante di macchia, gli alberi e gli arbusti stanno crescendo in un ficodindieto. Un aranceto abbandonato dopo 10 anni non dà gli stessi risultati. Il fico d'India per tutta una serie di concause, che riassumeremo come effetto-fico d'India, permette alle piante di trovarsi bene quando sono piccole, e gli uccelli le vengono a seminare e si trovano protette in un microclima adatto e crescono velocemente.» (Caltagirone, CA, 02/04/2022)

Il selvatico ha indicato a Michele e agli scienziati che si sono uniti per seguire il caso nel 2013 un modello da seguire per contrastare la desertificazione con il metodo naturale più efficiente, «con l'obiettivo di ridurre sempre più ogni tipo di input». Questo significa lasciare che i processi della natura facciano quello che fanno, ovvero la rinaturalizzazione di un ambiente e la costruzione di un equilibrio ecosistemico più diversificato, con i loro tempi e con gli umani che osservano da una posizione laterale. Anche qui, come in Salento nel caso dell'"olivo della salvezza", grazie all'incrocio selvatico è nata una nuova varietà di pesche che si è dimostrata più resistente a molte delle malattie di questa coltura. Uno degli aspetti più interessanti è che né l'osservazione di un processo di rinaturalizzazione, né la creazione di nuove varietà di pesco, erano l'obiettivo specifico del progetto

Life Desert-Adapt, che inizialmente intendeva limitarsi all'osservazione e sperimentazione delle tecniche adoperate nei campi coltivati. Eppure, tanto la vicinanza e la prossimità ai processi selvatici quanto la flessibilità dei ricercatori e delle ricercatrici hanno consentito di mostrare e dimostrare un nuovo modo di procedere contro la desertificazione. Mentre finora in Sicilia come altrove migliaia di alberi venivano piantati senza cura solo per morire in un terreno desertificato, ora, vedere che la naturalizzazione che avviene dopo l'abbandono di un fichtodindia è così ricca e spontanea, dà una direzione finora inesplorata dalla tecnoscienza o dalle istituzioni. Questo è qualcosa che d'ora in poi non potranno più ignorare incoscientemente, dal momento che viene scientificamente misurata, testata e goduta²⁶¹. Le pubblicazioni scientifiche in merito sono in referaggio e le considerazioni preliminari già pubblicate²⁶².

Allo stesso modo, inaspettato e gradito è quanto afferma Michele Russo rispetto agli aspetti economici e commerciali di questo abbandono:

«Se teniamo sempre presente la produzione, perché su questo lato abbandonato è quasi azzerata, o almeno i fichi sono complicati da raccogliere, vediamo che ci sono altre cose, asparagi, funghi, pesche, olivi. Qui c'era un mare di *gambesecche*, i prati sembravano bianchi.»

Come la prof.ssa Paola Quatrini affermava nella presentazione del progetto, era loro intenzione tenere d'occhio gli aspetti produttivi: ebbene Michele Russo afferma che di fatto questo abbandono gli ha consentito di diversificare la produzione dell'azienda attraverso la raccolta di prodotti spontanei peraltro rari, pregiati e che vanno a ruba anche nel mercato locale. La remunerazione da questi prodotti nati spontaneamente, per i quali la spesa è pari a zero oltre il tempo necessario alla raccolta, è molto alta e per Michele è di grande valore.

Vorrei quindi addentrarmi nella questione dell'inaspettato in quanto non-controllato: a questo proposito, sul "controllo/non controllo", ho presentato a Tommaso La Mantia il concetto di Mastery of the Non Mastery di Michael Taussig.

E.: «C'è questo concetto in antropologia su cui sto lavorando che è la padronanza della non-padronanza. Lei dice che noi siamo i controllori, perché altrimenti è una foresta. Ma da una parte c'è la padronanza e dall'altra la non-padronanza. Non c'è la capacità della padronanza della non-padronanza? C'è la capacità di stare in una relazione di non padronanza con qualcosa e starci anche bene?»

T.: «Sì, ma questo è ciò che diciamo succede in questa agricoltura realmente biologica o sostenibile: noi non abbiamo il controllo totale di tutti i parametri biologici, però non è completamente così. Quando parliamo di un campo coltivato, parliamo di un campo in cui siamo noi a decidere tutto

²⁶¹ Si veda la scheda *L4 CSL - CONSORZIO SICILIANO LEGALLINEFELICI (IT)* sul sito Desert Adapt: <http://www.desert-adapt.it/index.php/en/case-studies/l4-csl-it>

²⁶² Si veda La Mantia T., et al. "The transformation of agricultural systems into agro-forestry systems as a system of adaptation to climate and economic changes: some Sicilian case studies." *The transformation of agricultural systems into agro-forestry systems as a system of adaptation to climate and economic changes: some Sicilian case studies*. 2021. Oppure: Catania, V., Bueno, R., Alduina, R., Grilli, E., La Mantia, T., Castaldi, S., et al. (2022). *Soil microbial biomass and bacterial diversity in southern European regions vulnerable to desertification*. ECOLOGICAL INDICATORS, 145, 1-10 [10.1016/j.ecolind.2022.109725].

quello che succede lì dentro. Possiamo essere consapevoli di volere che ciò che accade in quel campo sia il più possibile simile a ciò che accade in un ambiente naturale, ma siamo noi i controllori. Poi non controllo magari i parametri biologici minuti, gli insetti, i parassitoidi, non li controllo li lascio cioè alla libera evoluzione sapendo che alla fine la libera evoluzione è un vantaggio per me». (Palermo, 14/03/2022)

Tecnoscienza e agroecologia in questo progetto si fondono insieme contro la desertificazione con l'aiuto inaspettato di relazioni selvatiche non controllate. Sì, Michele Russo ha dovuto prestare attenzione all'ailanto, una specie arborea aliena e invasiva. Ma a un certo punto ha anche smesso di tagliarli perché l'invasività era autocontrollata a favore di forme di vita più larghe. Non è, inoltre, la «libera evoluzione» di cui parla La Mantia qualcosa di molto vicino all'evoluzione creativa di cui parla Ingold e che ho trattato nel terzo capitolo?

Le «cose minute», per dirla con La Mantia, sono d'altra parte per Taussig il luogo della padronanza del non-patronanza. Per spiegarlo, infatti, l'antropologo adopera una poesia di Emily Dickinson che chiama in causa anche il non-visto:

It was a common night,
Except the dying; this to us
Made nature different
We noticed smallest things,
—Things overlooked before²⁶³

«Abbiamo notato le cose più minute, cose trascurate prima», mi sento di affermare dopo aver dibattuto il senso di questa poesia con Paola Quatrini, è un'espressione che racchiude totalmente l'approccio delle professoresse²⁶⁴ che hanno proposto il progetto Desert-Adapt. Non è un caso, inoltre, che un elemento determinante di quanto accaduto sia l'atteggiamento di Michele Russo sul campo: cioè quello di non-trascurare affatto il terreno abbandonato. In apparente controsenso, i terreni abbandonati comunemente ritenuti 'trascurati', grazie alla postura e ad una presenza del corpo dell'agricoltore attenta al benessere e alla ricchezza dell'ecosistema, divengono fondamentali per segnalare agli studiosi la possibilità di un nuovo percorso nella ricerca scientifica e nelle pratiche forestali (più che agricole) attuali contro l'impoverimento dell'ambiente. Ma che sorta di prossimità fisica è questa, cioè quella che consente l'incontro tra il lavoro del selvatico e la presenza continua di Michele Russo lì sul terreno? Non potrebbe essere qualcosa che non è soltanto «nuove connessioni, ma di una nuova qualità della connessione?». Mi chiedo se quanto descritto non risponda a quanto scrive Taussig relativamente a quale etica ed ecologia ci potrà essere d'aiuto:

«Di fronte allo spettro del collasso planetario, sono consapevole non solo di una connessione, ma di un senso di connessione attento alle "cose trascurate" come passo verso la MNM (essenziale, presumo, per aiutarci a uscire dall'attuale situazione di crisi).»²⁶⁵

²⁶³ Dickinson E., (1996), *The Last Night That She Lived*, in "The Selected Poems of Emily Dickinson", New York: Modern Library, p. 207.

²⁶⁴ Oltre a Paola Quatrini, a rappresentare nominalmente il progetto è la prof.ssa Simona Castaldi, Università degli studi della Campania "Luigi Vanvitelli".

²⁶⁵ Taussig M., *L'arte del non-dominio nell'era dello sfaldamento globale*, cit., p. 84

Sono chiamato ad identificare nel presente caso etnografico ancor più specifiche modalità di attenzione somatica nell'atteggiamento di Michele Russo, tali da potermi consentire di affermare che l'inconscio corporeo, o comunque una forma di coinvolgimento profonda del corpo, siano stati di enorme rilevanza nell'osservare e quindi dare origine a un processo di ricerca scientifica? Si tratta di fornire ulteriori elementi di sensibilità – magari qualcosa proveniente da un senso diverso da quello della vista? Come penso di aver mostrato, l'osservazione dei fenomeni naturali come quella propria di Michele Russo, esprime un coinvolgimento molto più complesso della semplice “vista”. Si tratta, infatti, di qualcosa di più simile ad un'abitudine, ad una costante e ad un habitus – qualcosa che per Benjamin consente di avvicinarsi a una qualità che chiama la “tattilità della visione”.

Per richiamare questi due ultimi concetti del capitolo, l'habitus e la tattilità della visione, intendo brevemente riportare il discorso sul rapporto tra conoscenza del corpo e tecnoscienza in Salento e alla questione Xylella. Credo sarà possibile notare come infatti sono diverse le similarità tra l'atteggiamento e la sensibilità di Michele Russo e quella di Marco 'Terraiolo', poc'anzi menzionato. In particolare, entrambi mostrano una significativa comprensione e sincronizzazione con le temporalità del non-umano e del selvatico.

Come riportavamo nel secondo capitolo Marco, infatti, aveva attraverso l'arte, l'architettura e l'agricoltura cercato di ricollegare i punti dello schema complicato dalla presenza del batterio Xylella. Marco ci ha mostrato la possibilità di concepire l'habitus come «un esempio profondo di conoscenza tattile, proprio come Benjamin aveva in mente, perché solo nella profondità dell'abitudine si realizza un cambiamento radicale, dove gli strati inconsci della cultura sono incorporati nelle routine sociali come disposizione corporea» (Taussig 1993). Così vorrei leggere il reperimento delle risorse territoriali, dalla pietra rocciosa -la chiaia e il tufo-, alle tipologie di legno come l'olivo, il mandorlo, le ora rare querce salentine o i canneti, e la manipolazione della materia che per Marco è essenziale mettere in pratica nel suo lavoro.

«Anche nel lavoro... io ho avuto tante difficoltà con le cose convenzionali. L'artigiano è una persona libera. Non gli puoi dare modelli, deve essere dentro, deve esplicitare la passione interna. Non può trascurare un sentire naturale e l'amalgamarci tra di noi. L'esempio sono i tamburelli, ogni artigiano c'ha il suo modo. Ogni artigiano ha il suo pensiero.

Quando si dice rubare con gli occhi: quando andavo a caccia e vedevo i trulli, mi fermavo e “prendevo” tante cose. Però ci vuole la pratica, per certe furbizie... come incastonare delle pietre o alcune altre cose. Ho lavorato con maestri che si fermavano. Io facevo una cappella, loro un'altra (al cimitero). Poi siamo diventati amici, gli diedi un attrezzo, loro lo copiarono e viceversa. Come sento un pezzo di legno tra le mani, sarà pure vecchio, ma lo sento a misura mia... Se tu non hai una percezione è inutile che ti spiego. Ci sono cose che si possono spiegare fino a un certo punto, dopo ci vuole il tatto.»

Non c'è da stupirsi se «Benjamin ci chiede di considerare l'architettura come un esempio di conoscenza fisiognomica abituale», ossia quella che non si può ottenere con i «mezzi ottici, cioè con la sola contemplazione. Vengono padroneggiati gradualmente dall'abitudine, sotto la guida dell'appropriazione tattile.» Marco, ne sono certo, arriva a concepire "la tattilità della visione". Il senso razionale per eccellenza (la vista) diventa l'alleato di quello più sensuale (la tattilità),

distruggendo il concetto di una conoscenza distaccata e ferma. Piuttosto, tale tattilità della visione dimostra finalmente in modo eccitante come il concetto stesso di *sapere* sia qualcosa che viene soppiantato da un "rapportarsi a". L'appropriazione tattile, o forse potremmo chiamarla l'epistemologia tattile, guida la pratica. E dà anche nuove capacità alla vista! È così che Marco ha dipinto, assemblato e costruito liberando il suo potere immaginativo sul mondo che lo circondava, ricollegando i punti, lasciando che la sua mimica e quella delle entità non umane ricreassero il corpo e le abitudini dell'altro. Così come la rossa pigmentazione dell'abitazione di Marco riprende quello della terra, o anche il bianco candore dei grandi massi di pietra sotto i suoi ulivi mi ricorda quello dell'architrave della porta d'ingresso, e gli intrecci di canne raccolte al pozzo Volito decorano il soffitto delle stanze fornendo al contempo una soletta termo-isolante.

Voglio ancora una volta sottolineare come siano le cose minori e trascurate a far parte di questi concatenamenti che sono oggetto dei discorsi fatti sinora e che seguiranno. Marco adopera oggetti di scarto nei suoi *assemblages* artistici, e adopera tecniche antiche e messe da parte non solo nell'edilizia e nei restauri, ma anche nell'agricoltura. Come racconta:

«Nessuno può darti sicurezze... ma la natura è tranquilla e io sto qua a fare quel che posso fare. Tutto quel che so me l'ha insegnato la natura. Il tempo produce una costante. Poi sono cose che si va a orecchio, non c'è una spiegazione. C'è un sentire comune, il quadro mio, ad esempio, era qualcosa che stava succedendo nell'aria, sotto la luna.»

La percezione di Marco è ad un tempo corporea ed ambientale: nel secondo capitolo avevo fatto riferimento al suo racconto di quando era entrato con un compare cacciatore dentro una *carassa*, un albero d'ulivo fulminato, che per la sua mastodonticità poteva nel tronco cavo accoglierli e fungere da riparo durante un temporale che li aveva presi alla sprovvista. Questo *entrare dentro* l'albero fa parte della sua esperienza conoscitiva e compenetrativa con ciò che chiamiamo ambiente. Non solo, anche la seguente considerazione sulla Xylella fa pensare ad un allargamento degli elementi a cui Marco presta attenzione per capire e collocarsi nell'ecologia:

«Xylella è tante altre cose, Xylella per le piante, ma noi sta maledetta malattia ce l'abbiamo... Lucia c'ha il marito così, è che tocca tutti e alla fine poi non ci rendiamo conto! Ci stiamo autodistruggendo, questa è la verità.»

Marco fa qui riferimento al cancro, un salto da una malattia, quella degli ulivi, all'altra, quella degli umani: è una percezione che tiene insieme e fa concatenamenti dentro un ambiente considerato nocivo per tutte le entità che lo abitano.

Per tornare, ancora un'ultima volta, sulla cattura della 'sputacchina', per poterla toccare e vedere insieme (è anche questa la tattilità della visione?): Tim Ingold nel suo ultimo libro fa riferimento alla parola greca «*kairos*: il momento che deve essere colto in qualsiasi processo di lavoro qualificato, quando l'azione umana incontra un processo naturale che si sviluppa secondo il proprio ritmo»²⁶⁶.

Ingold abbozza un concetto intorno al fatto che il "viaggiatore", per così dire il nostro Marco o anche

²⁶⁶ Ingold T., (2022), *Imagining for Real. Essays on Creation, Attention and Correspondence*, London and New York: Routledge, p.119

Michele Russo, per acquisire «un giudizio fine: di intonazione, velocità e direzione», deve fare alcune premesse:

«Fondamentalmente, si deve assumere che ogni operazione colleghi un determinato punto di partenza e un determinato punto di arrivo, consentendo di calcolare la velocità come tempo di raggiungimento dell'obiettivo e la complessità operativa di un sistema come numero o densità delle sue connessioni in rete. [...] Qui l'attenzione e la risposta hanno la precedenza sul calcolo e sull'esecuzione.»²⁶⁷

L'attenzione e la risposta, condotte sul piano del presente, rappresentano la capacità di cogliere contemporaneamente «passo, velocità e direzione». Queste sono, per Ingold, il risultato di ciò che Henry Lefebvre ha definito come risultato dell'euritmia:

«Egli sente il vento, la pioggia, le tempeste; ma se considera una pietra, un muro, un tronco, ne comprende la lentezza, il ritmo interminabile. Questo oggetto non è inerte; il tempo non è messo da parte per il soggetto. È lento solo in relazione al nostro tempo, al nostro corpo, misura dei ritmi. Un oggetto apparentemente immobile, la foresta, si muove in molteplici modi: i movimenti combinati del suolo, della terra, del sole. O i movimenti delle molecole e degli atomi che lo compongono (l'oggetto, la foresta).»²⁶⁸

Risuonano questi passi con qualcosa di simile per Marco? Ha sperimentato una ritmica o una direzione condivisa, secondo la connessione in rete dell'ambiente circostante? Mette Marco «in discussione la sua modernissima concezione della velocità, e della complessità», per sperimentare il tempo come «percepito non cronologicamente ma kairologicamente: sta, cioè, non nella successione degli eventi ma nella sintonizzazione dell'attenzione e della risposta alle relazioni ritmiche»?

«Stavo rischiando di venire dominato dalla fretta, di volere tutto e subito, ma se la natura dice la prima e l'ultima... Io per un attimo sono venuto qui all'età vostra. E quando cominci a conoscere... quella è la conoscenza vera di te stesso, quando dici basta: il tempo produce una costante. Tu non vedrai mai il mondo accelerarsi. Oggi è come ieri, ieri è passato. Oggi sarà come domani. Tu non potrai spostare il tempo. E non è che ci sta parlando non ha mai avuto fretta. Ma quel che sto dicendo è il frutto del vissuto.»

Con quest'ultima citazione delle parole di Marco, posso concludere il capitolo facendo infine il riferimento alle temporalità che avevo prefigurato: la temporalità per l'agricoltura è allo stesso tempo "fretta", quando è tempo di raccogliere e il tempo è temibile, e "pazienza" (Teti 2018).

La biodiversità spontanea ha mostrato come la temporalità razionale e uni-lineare possa essere messa in discussione dalle relazioni selvatiche e come queste siano inconcepibilmente preziose. Cosa diventano la velocità e la complessità quando sono legate a relazioni ecosistemiche non gestibili, se non qualcosa che può essere colto e guardato solo con una sintonia somatica e una modalità ritmica di attenzione?

²⁶⁷ *Idem*, p. 282-283

²⁶⁸ Lefebvre H., (2004), *Rythmanalysis. Space, Time and Everyday Life.*, London and New York: Continuum, p. 20

Lo stesso deve valere per la tecnoscienza, sviluppare attenzioni affinché le relazioni basate sulla cura reciproca tra suolo, esseri umani e qualsiasi specie vivente possano aspirare a diventare un'alternativa praticabile. Una cultura della cura e un approccio come quello dell'agroecologia potrebbero essere in grado di connettere le risorse tecnoscientifiche con quelle delle cose minori (Ghelfi e Papadopoulos 2021), così da permettere a discipline scientifiche come quell'agronomia 'contaminata' dalla microbiologia e dall'ecologia (intesa come disciplina) di riorientare le narrazioni del cambiamento climatico, del contrasto alla desertificazione e delle politiche contro l'erosione della biodiversità.

Eppure, ci si potrebbe chiedere perché mai un discorso di tecnoscienza dovrebbe occuparsi dei ritmi e della percezione dell'ambiente, se si tratta di qualcosa per ambientalisti ingenui. La mia opinione è che la ritmo-analisi funzioni sul lungo periodo, su diversi piani temporali: non dobbiamo certo scordare ricordato che gli eventi che distruggono ciò che crediamo durevole e certo, come gli ulivi millenari o l'intero paesaggio, accadono davvero²⁶⁹. Con il crollo globale siamo chiamati a rinegoziare i legami coevolutivi con l'etero-specifico, così come siamo chiamati a ri-costruire continuamente nuove relazioni. Per riprendere le parole di Marco sugli innesti: «bisogna attendere il momento giusto». La ritmanalisi può essere la facoltà, come l'inconscio corporeo e la cura, per indirizzarci a comprendere strategie di riparazione e raggiungimento di nuovi equilibri ecologici. Gli innesti a me paiono sempre potenzialmente fondativi di nuove di nuove relazioni co-evolutive interspecie, come mostrato nel secondo capitolo. L'innesto coglie l'attimo e contemporaneamente sintonizza l'umano su nuove temporalità, esattamente nel senso corporeo che Ingold intende: *kairos*, riferito non solo al momento che deve essere colto, ma anche all'attenzione e alla reattività necessarie per poterlo fare. È un gesto fondante della filiazione genetica, eppure non è altro che una tecnica del corpo (Mauss 1936).

Per questo comincio il prossimo capitolo riprendendo quanto portato avanti da Alessandro Scibetta, cioè lo studio della concezione del tempo degli antichi e la sua traslazione nelle pratiche agricole.

²⁶⁹ In *Earth Stalked by Man*, (2016) Anna Tsing cita un passaggio di uno studioso di botanica britannico, scomparso da qualche anno, 'Catastrophes are not necessarily abnormal ... It is the rate of catastrophes – every few years instead of once in a millennium – that matters' (Rackham 2012: 427).

CAPITOLO 5

IL REINCANTO DELLA NATURA NEL CAMBIAMENTO CLIMATICO: AGRICOLTURA ANTICA E VARIABILITÀ GENETICA

Nel precedente capitolo ho provato a tracciare una linea che dall'alleanza varietale - portando gli esempi del sesamo bianco di Alessandro Scibetta e del pomodoro d'Aradeo della cooperativa Karadrá, ma ricordo anche l'importante excursus sulla segale Iermana del capitolo terzo – giungesse a discutere il ruolo della ricerca in agroecologia nel prefigurare un futuro di strumenti possibili e adoperabili verso il cambiamento climatico e una transizione ecologica che possa essere definita *just*, cioè, giusta. Nel capitolo, gli argomenti tra l'alleanza varietale e la tecnoscienza erano sostanzialmente i suoli, il lavoro, la fatica, il corpo e la salute: come questi elementi andassero a formare una conoscenza e un sapere ecologicamente sensato e posizionato. Ho provato, con Michele Bandiera, basandoci su un lavoro svolto insieme, a immaginare la visceralità delle relazioni ecologiche anche tenendo in considerazione la proliferazione del batterio *Xylella* attraverso l'intestino della sputacchina.

In questo ultimo capitolo intendo continuare ad approfondire, nei contesti dell'agricoltura contadina salentina e siciliana, l'intreccio che lega le questioni del rapporto co-evolutivo tra le specie con sfide socio-ambientali ed economiche, di cui l'alleanza varietale è uno dei punti cardini. In particolare, però, di questo intreccio intendo sottolineare non solo come incarni una misura tra le esigenze culturali di produttività e il raggiungimento di un equilibrio ecologico. Ma anche, voglio evidenziare i saperi che hanno sinora supportato questo "tipo di agricoltura" che è come dire, questo "tipo di rapporto ecologico", "tipo di concezione della vita", "tipo di capacità dei corpi di produrre e sistematizzare in conoscenza la relazione tra ambiente e salute". La domanda che fa da sottotesto a questo capitolo, cioè, è: una certa forma di agricoltura, che si definisce distinguendosi da quella convenzionale per l'adesione al non-controllo, o per la non-ottemperanza al controllo radicale delle forme di vita, che strumenti fornisce per il cambiamento climatico? I saperi di questa agricoltura, non sono forse paradigmatici del posizionamento che, per riprendere Michael Taussig, costituiscono l'etica della padronanza della non-patronanza utile a far deflagrare epistemologie predatorie ed estrattiviste?

Quando io mi chiedo: "che differenza c'è tra un frumento che ha un rapporto co-evolutivo con una comunità ed un territorio specifico, ed un frumento che è riprodotto geneticamente in modo ideale in ambienti iper-direzionati?", non è forse come chiedersi che tipo di concezione della vita e della genetica vogliamo intrattenere?

Cioè, riprendendo quanto osservato da Stefania Consigliere, lettrice e autrice della prima revisione rispetto a questo lavoro di tesi, vorrei provare a indagare se queste domande ci

«permettono di sviluppare epistemologie non riduzioniste e non universaliste, capaci di ricomprendere un numero più alto di variabili e di restare nell'incertezza (quella che Taussig chiama non padronanza), ma che sono comunque attendibili sulla base delle

condizioni locali.»

Questo s'intreccia con molte questioni sulle quali la tesi s'interroga (che cos'è un terreno, differente "ontologia" della Xylella – e della malattia che essa causa – in diversi contesti ecologici, legame organico fra sementi, memoria, terreni e forma di vita, effetti dell'economia di mercato sulla biodiversità ecc.). Come si faceva cenno nell'introduzione a questo lavoro, cercare di tenere a mente quali processi si attivano in un ecosistema in equilibrio, dove il controllo umano si limita ad un certo numero e ad una certa qualità di pratiche, significa rinegoziare la nostra presa sul mondo, qualcosa che mette in discussione innanzitutto, come vedremo, le concezioni lineari e iper-razionaliste della vita, della morte, del rischio: cioè, della salute. Quanto di questo sia legato alla concezione dominante della genetica e del suo funzionamento, sarà reso evidente dai resoconti etnografici relativi alle pratiche agricole messe in campo dagli agricoltori e dalle agricoltrici, e dai processi osservati nella biodiversità e nell'agrobiodiversità, che raccontano di un altro modo di concepire la salute umana proprio perché intrattengono concezioni ecologiche della mescolanza e una particolare fiducia nell'imprevedibilità dei geni.

Insomma, lo scopo finale di questo capitolo è provare a unire le prospettive dell'agricoltura antica e delle sue declinazioni contemporanee con le critiche ai paradigmi neo-darwinisti della genetica e dunque della salute, e del funzionamento degli ecosistemi. Questo perché è sin da subito ravvisabile una similarità tra il ruolo dell'agricoltura antica con forme di non-ottemperanza al controllo radicale, e la critica al paradigma genetico dominante, critica che non vuole o non può concepire l'invariabilità dei geni e che invece intende osservare ed accompagnare le espressioni fenotipiche ed epigenetiche che i processi di mescolanza sono in grado di mettere in atto. L'idea e le pratiche mostrano che l'imprevedibilità dei geni costituisce quella variabilità che la biodiversità ci offre come strumento contro il cambiamento climatico. Andare a controllare quell'imprevedibilità, o non farvi per nulla affidamento, significa mozzare una delle nostre risorse più promettenti per riequilibrare il nostro rapporto con il pianeta vivente. L'agricoltura antica declinata nella contemporaneità ha qualcosa da dire al riguardo.

Si potrebbe ripartire dal tempo, come argomento che in questa tesi è stato sinora centrale. Come già richiamato, con il crollo globale siamo chiamati a rinegoziare i legami coevolutivi con l'eterospecifico, così come a ri-costruire continuamente nuove relazioni. Ho terminato il precedente capitolo sostenendo che la ritmanalisi potrebbe aiutare a cogliere i momenti in cui a livello ecosistemico c'è bisogno di un'intonazione, un *attunement*, una concordanza con le specie, con gli eventi naturali, e con l'andamento dell'ambiente circostante. Cercare una corrispondenza: questo può essere inteso anche in termini utilitaristici, se non si vuole cadere in argomentazioni da considerarsi troppo spiritualiste o new-age. La corrispondenza tra umano ed ecologia ha una sua ragione d'essere che nei capitoli precedenti ho cercato di esporre, ricercando anche la razionalità economica come movente per la valorizzazione delle relazioni ecosistemiche. Da questo riparto, non prima di aver approfondito i concetti di alleanza varietale e di agricoltura antica, per il primo paragrafo di questo ultimo capitolo.

In questo capitolo le considerazioni di tipo socio-economico rispetto all'ambiente lasceranno più spazio alle suggestioni provenienti dal mondo umanista dell'agricoltura, per come gli interlocutori e le interlocutrici me le hanno trasmesse.

1) Agricoltura antica: «Il passato di fronte a noi»

Torretta Granitola – orientamento etico filosofico

Alessandro Scibetta coltiva, come accennato, a Torretta Granitola, a pochi metri dal mare, quello freddo e ventoso del canale di Sicilia che separa e unisce l'isola dalla Tunisia. Una parte delle attività della sua azienda è stata descritta nel quarto capitolo per provare a dare una definizione dei contorni di ciò che ho definito “alleanza varietale”, cioè quella relazione fito-zoo-sociale ed economica duratura tra umano e specie coltivata o allevata che consente di inscrivere il lavoro agricolo come lavoro di cura entro un sistema di produzione e riproduzione agroecologico. Ero giunto a conoscerlo perché produce le cipolle che poi la cooperativa Valdibella distribuisce, ma soprattutto perché, in quanto coltivatore della biodiversità locale, Alessandro produce l'aglio rosso di Nubia, una peculiare liliacea dell'area a sud di Trapani. Inoltre, mi incuriosì un suo post di Facebook, di come parlasse di un “antico gesto delle mani” in relazione alla messa a dimora degli aglio nei campi. Parlandoci durante le interviste, svolte a più riprese a partire da gennaio 2022, gli “antichi gesti” venivano nominati da Alessandro, anche in relazione alla potatura della vite, per evidenziare la contrapposizione tra manualità e meccanizzazione di quel tipo di lavoro nei campi, qualcosa che nell'economia morale dell'azienda ha assunto un ruolo di peculiare importanza.

Il «pallino» di Alessandro e Laura, che con Alessandro si occupa di una parte del lavoro aziendale, è stato quello di «coniugare una produzione agricola significativa, quindi quintali di prodotto, con un'agricoltura completamente naturale». La sperimentazione delle tecniche agronomiche su base empirica li ha forniti di quella conoscenza della quale, non avendo una formazione agronomica, erano entrambi privi. Forse, dice Alessandro, un po' meno Laura, che è laureata in scienze naturali. L'esperienza e i tentativi in campo, insomma, hanno creato un corpo di pratiche che corrispondono, da manuale, a quelli dell'agroecologia. «Input bassissimi a fronte di un output che si mantiene costante», dice Alessandro, cioè concimazioni limitate o assenti e una produttività che consente di portare avanti con dignità economica la vita aziendale.

Questo rappresenta un particolare successo, dal mio punto di vista, considerati molti preconcetti che lasciano pensare che antico – che ha una sua assonanza con non-meccanizzato - possa significare anche inadeguato, fuori tempo e inattuabile.

«L'agricoltura è sempre contadina: cioè l'agricoltura contadina è sempre quella da preservare. Infatti un po' mi infastidisce l'atteggiamento che circola in permacultura, questa avversione nei confronti del ‘come facevano i contadini le cose’. Cioè, c'è un po' l'ideale che tu in campagna non devi lavorare, devi impostare in modo tale che la natura faccia da sé. Questo fino a un certo punto, perché poi l'agricoltura da quando è nata, è sempre stata impatto nei confronti della naturalità del terreno, e legame tra uomo e terreno, ma in un equilibrio, che il contadino sapeva dove si trovava, prima della rivoluzione verde e prima dell'avvento dell'agroindustria, o della chimica in agricoltura. Ma l'approccio contadino è sempre stato tale dall'inizio dei tempi, su per giù. Columella ti dice cose che se tu le applichi adesso, funzionano.»

Nelle parole di Alessandro, gli “antichi gesti”, quindi l'agricoltura anche senza meccanizzazione,

sono invece ancora più che attuali, anzi, portatori di un equilibrio – che proprio a partire da queste interviste ho cominciato a chiamare alleanza varietale. L'attualità di questi gesti è da ravvisare nella spendibilità dei consigli nientemeno che di Lucio Moderato Columella (4-70 d.C.), scrittore e fattore dell'antica Roma, che ha lasciato un trattato di agronomia in 12 volumi.

«Columella... perché io sono un classicista, io lo conosco come autore della letteratura latina, però insomma uno cerca di unire le due cose, cultura classica e agricoltura. Nel corpus di testi classici ne trovi di cose di agricoltura. Lo stesso Virgilio: le Georgiche sono un trattato di agronomia straordinario, in cui appunto, il problema dell'agronomia contemporanea, almeno fino a qualche anno fa, era un approccio troppo tecnico scientifico. Cioè se invece vai a recuperare un aspetto narrativo del sapere, trovi trattati di agronomia fatti in poesia.»

Eppure, ci tiene a precisare, la redditività dei suoi terreni è risibile rispetto a quella di altre aziende siciliane, anche in biologico, perché su «un ettaro di terrano, loro ci fanno anche 4 colture l'anno. Io ne faccio una sola.» La rotazione, anche con l'incolto, garantisce un'autonomia di fertilità ai terreni:

«L'agricoltura che facciamo noi è intrecciarla con l'ecosistema, impattarlo quel minimo che basta per favorire la coltura che vuoi produrre lì, ma una volta che hai tolto quella coltura, il terreno continua a esprimere sé stesso come l'ha sempre fatto. Anche dal punto di vista del paesaggio hai una continuità rispetto a quello che c'era prima. Questo è quello che cerchiamo di fare.»

Sulla differenza tra la coltivazione in pieno campo e quella in serra (non-riscaldata), che per le condizioni climatiche siciliane consentirebbe di entrare nei mercati con prodotti estivi già da febbraio/marzo, Alessandro si esprime in maniera netta a favore della prima: «il sapore non ha paragone». Questo perché, spiega:

«La coltura in pieno campo è lasciata crescere insieme all'inerbimento spontaneo. Io la pianto, la zappo una volta, se ci sono troppe infestanti due volte, ma poi la lascio crescere senza preoccuparmene più. A giugno/luglio, quando le cipolle sono pronte, il campo sembra incolto. Le cipolle non le vedi. Vedi il campo che esprime ciò che dovrebbe. La nostra cipolla ha un gusto impressionante. Perché ha avuto il tempo di crescere con i tempi suoi, e quindi di mineralizzarsi, secondo dei tempi che gli hanno consentito di assorbire dal terreno tutto ciò che gli consente di esprimere organoletticamente il loro essere, in modo naturale. Se spingi la coltura in fertirrigazione, o la fai crescere prima, con l'ansia di entrare sul mercato, la cipolla perde gusto. Ovvio. Noi non ci preoccupiamo di entrare nei mercati per tempo perché negli anni abbiamo stabilito accordi commerciali con una serie di pochi clienti, che però valorizzano il prodotto per quello che è. La mia cipolla costa 20 centesimi in più di quella bio all'ingrosso, perché ho un distributore che supporta il mio progetto, la Valdibella.»

Quando abbiamo cominciato a parlare dei rischi che le colture possano andare perdute, Alessandro ha confermato che ciò accade con una certa frequenza, e che però riesce a compensare con 'altro'. Qui ha introdotto il sesamo bianco, «la coltura che ci ha consentito di stare sempre in attivo come azienda», e alla quale ho attribuito quel legame con il progetto familiare di Alessandro e Laura che ho chiamato alleanza varietale. Partecipe di quest'alleanza, mi ha spiegato Alessandro, è anche la posizione geografica: il microclima di Capo Granitola è tale che anche se l'optimum di germinazione del sesamo sono temperature intorno ai 26-27 gradi, Alessandro può piantarlo in giugno grazie ai

venti. «Essendo un capo, anche il vento da sud, il vento di ponente, e il vento di levante sono venti freschi.», il rischio può essere legato, paradossalmente, alla tramontana. Se i venti come lo scirocco, infatti, notoriamente infernali e di grave impatto sulle colture, a Capo Granitola sono freschi grazie al viaggio sul freddo canale di Sicilia, mentre la tramontana, che attraversa le caldissime zone interne della Sicilia, arriva con calura talvolta devastante.

Prove, tentativi, come già descritto nel quarto capitolo, hanno segnato la relazione di Alessandro con il sesamo bianco:

«È la nostra coltura, anche perché rappresenta l'approccio aziendale: è una coltura non meccanizzabile, a livello globale. Perché il genotipo che coltiviamo noi esseri umani da 4000 anni a questa parte, presenta questa caratteristica botanica che si chiama deiscenza ritardata del baccello. Questo baccello si apre con la perdita di umidità della pianta. Se tu la lasci in campo, a fine ciclo, la pianta comincia a seccare e comincia ad aprirsi il baccello. Cosa che non puoi permettere che succeda, perché appena si apre, cade il seme a terra. Quindi il sesamo va raccolto a mano quando sta cominciando a seccare. E in quella fase si fanno i covoni e si porta da qualche parte a seccare.»

La trebbia, ha spiegato, non può svolgere questo tipo di lavoro perché raccoglie solo 'il secco', e invece il sesamo va raccolto in quella fase in cui comincia a seccare ma è, di fatto, ancora verde. Se fosse secco, il sesamo si aprirebbe al passaggio della mietitrebbia e andrebbe perduto. «Globalmente e tradizionalmente, il sesamo è coltivato con metodi da agricoltura contadina.» Poi, ha aggiunto, quello che viene importato nei paesi ricchi è quasi uno scippo che la grande distribuzione fa, collettando folle di agricoltori "disgraziati", trattando e pulendo il prodotto, e trasportandolo sui mercati redditizi. Alessandro mi ha poi raccontato di aver preso contatto con un professore israeliano, incuriosito da una ricerca di selezione genetica che vorrebbe raggiungere, attraverso il bombardamento ai raggi gamma – come accade con il frumento- la possibilità di coltivare il sesamo sino alla fine della maturazione, ossia di impedire l'apertura del baccello e dunque la possibilità di meccanizzare la fase di raccolta. Il crollo del prezzo di mercato segnerebbe la crisi della sua azienda, ha ammesso Alessandro, distruggendo la nicchia di mercato che gli consente di ottenere la rendita che tiene in attivo i bilanci.

La coltura non-meccanizzabile come simbolo dell'agricoltura antica, dunque, perché non c'è altro metodo di fare il sesamo.

«Sono partito dicendo che il sesamo rappresenta la nostra filosofia aziendale, cioè agricoltura artigianale, ma all'ingrosso, cioè coniugare agricoltura contadina e produzione. C'è contrasto tra l'agricoltura contadina e la meccanizzazione. Perché agricoltura contadina significa persone che lavorano. Agricoltura industriale o meccanizzata significa abbattere la manodopera. Io ho due operai quest'anno, per il sesamo e le cipolle fatte a mano. Se meccanizzassi di più, la manodopera crollerebbe. E poi anche i costi di investimento per la messa in opera della meccanizzazione, alla fine costa quanto la manodopera. Avresti solo uno svantaggio sociale.»

La questione è controversa: sulla raccolta del grano ad esempio, Alessandro ha ricordato come l'arrivo delle mietitrebbie abbia rappresentato il riscatto del bracciante dal giogo dei proprietari terrieri. Ma l'abbassamento dei prezzi del grano dovuto alla meccanizzazione, ai minimi storici in Sicilia in questi anni, può essere compreso in una visione storica di ampio respiro, con le conseguenze

sociali e ambientali che si possono ravvisare nelle campagne, non solo siciliane, dove la monocultura frumenticola impatta gravemente sugli agro-ecosistemi, sulla perdita della memoria e delle pratiche contadine. Tenendo a mente, ha continuato Alessandro, anche l'ecologia umana, che può dirsi sostenibile se la relazione tra chi lavora la terra e la terra garantisce la dignità di entrambi, umani e suoli.

In questo punto dell'intervista, posi l'annosa questione che in quel periodo mi mordeva, senza che trovassi risposte. Cioè, ci sono una serie di pratiche che definiamo contadine e che in passato erano legate a delle necessità, e pensavo alle colture marginali, come il frassino, e spesso legate a terreni marginali, quali i castagneti e gli oliveti nei burroni, come a Pollina e Castelbuono, la cui coltivazione oggi non avrebbe alcun senso economico, pratiche rette al tempo dalle necessità economiche. Non c'era un altro motivo per cui i terreni marginali venissero coltivati, se non che in quel modo la famiglia contadina potesse contare su, mettiamo, 200 kg di olive in più. Per me il problema era capire la differenza tra una pratica che si mantiene per una più o meno diretta connessione di necessità materiale e una che invece è il frutto di una scelta che potrebbe avere anche dei costi materiali, più che dei guadagni. Per esempio sui grani antichi, come spiegavo nel terzo capitolo, mi ha interrogato in modo incessante chi non ha mai smesso di fare grani antichi, anche quando non c'era mercato e non c'erano i contributi europei. Oggi, molti agricoltori hanno ripreso a fare grani antichi perché si è aperto un mercato, e l'hanno fatto ripartendo, come detto, dal seme della Stazione di Granicoltura di Caltagirone, seme protetto da un'istituzione che lo definisce come seme da conservazione, e non proveniente da un *utilizzo* o uso.

Alessandro: «Tu dici, da una parte c'è la necessità, che è la caratteristica della dimensione sociale del contadino, e invece ora ci sono dinamiche di mercato per cui ti vochi a una simil agricoltura contadina tradizionale ma perché è il mercato che tira quella cosa lì. È una cosa molto grande su cui ti stai interrogando. È triste prendere consapevolezza di questa cosa perché è il mercato a dettare queste tendenze.»

Enrico: «Sì, però Alessandro penso anche... tu faresti quell'altro tipo di agricoltura? Con i diserbanti? Quando sei venuto qui volevi fare un certo tipo di cosa, no?»

A: «Certo, il mio caso rimasta estremamente marginale. Guarda, ho un caro amico che già quindici anni fa faceva grani antichi.»

Sta parlando di Nicola de Gregorio a monte Cammarata, un agricoltore che mi ha permesso con le sue spiegazioni di guardare con una prospettiva storica alle dinamiche relative all'agricoltura naturale in alcuni particolari territori interni della Sicilia, come quello dei Monti Sicani. Ascoltare il racconto dell'agricoltura contadina in quei luoghi da parte di Nicola, ha significato per me accedere alla scoperta del reale ruolo dei saperi locali, cioè di come questi si traslascero nella realizzazione e gestione di un agro-ecosistema in un equilibrio talmente particolare da suscitare l'elaborazione di mitologemi, toponomastiche e formule evocative di spiritualità altre legate alla natura. Credo che il proseguimento dell'intervista con Alessandro attribuisca un senso contemporaneo proprio alle discussioni che con Nicola ho avuto sul piano storico e culturale nel passato, e di cui parleremo poco più avanti.

«Già quindici anni fa faceva grani antichi, ed era totalmente folle per questa cosa. Cominciò

con la Tumminia ed ora si ritrova a competere con tutta un'altra serie di produttori che hanno spaccato la piazza rispetto a quello che faceva lui. Lui parti per esigenze economiche, come noi, fare un reddito familiare. Ci deve essere la passione. Ma dico anche, orientamento filosofico.

Gli altri agricoltori mi accusano di fare agricoltura con filosofia, tu fai filosofia, no agricoltura, quando gli spiego la mia cipolla... la fertilità, l'inerbimento, che non ho bisogno di trattare il terreno... se non ci mettiamo la filosofia nell'agricoltura finisce che diventa una cosa solamente tecnica, e nella tecnica dell'agricoltura c'è la fine dell'agricoltura. Perché storicamente l'abbiamo già sperimentata.

Cioè il fatto che tu hai un'impostazione etico filosofica che ti fa fare quelle cose, non ti permette di fare altro. Per il nuovo contadino contemporaneo che fa agricoltura naturale più che esigenza materiale è esigenza morale, è in questi termini che la metterei. È la questione del limite materiale che ha l'agricoltore. Perché in una dimensione contadina, il limite materiale *fa* l'agricoltura. Per limite materiale intendo anche le condizioni pedo-climatiche. Determinano i tipi di coltura. Appena ti accorgi che hai l'innovazione tecnica che ti permette di superare quel limite materiale, se non hai una regola morale un'impostazione etica e filosofica che ti impedisce di fare quella cosa lì, il contadino va e si lascia prendere, fa le serre, pensa di stare bene perché lavora tutto l'anno... ma ti pare che i margini di guadagno siano tanto meglio?»

Per Alessandro, non solo il discorso sulla meccanizzazione, ma in generale dello sviluppo tecnico che si contrappone alla manualità antica dei contadini, si configura come etico e morale. Agricoltori come lui stesso e il suo amico Nicola, declinano in senso contemporaneo la manualità antica, dove oggi non rifiutano certo la motorizzazione o l'utilizzo dei macchinari adeguati a certi lavori, ma lo subordinano sempre a un'attenta cernita di quale sia l'eventuale beneficio economico e soprattutto il costo socio-ambientale ed ecologico di quella scelta. La loro sensibilità è attenta e vigile, non ci sono rivendicazioni stravaganti o new-age dietro.

La dimensione etica e morale si connota piuttosto di una caratura storica e di posizionamento politico ecologicamente sensato. A livello biografico, la scelta di coltivare è avvenuta sia per Alessandro Scibetta che per Nicola de Gregorio seguendo una traiettoria simile. La scelta, che consiste nel coltivare in modo agroecologico situandosi storicamente ed ecologicamente, per Nicola e Alessandro è dovuta a una forma di fascinazione e di mimesi che prende piede direttamente dallo studio. Studio, inteso come passione, ma anche come professione: Alessandro è un filologo classicista che si è trovato a lavorare a lungo sui misteri eleusini; Nicola è un etnolinguista che ha svolto lunghe ricerche sul legame tra gli eventi che hanno trasformato la storia dell'insularità dell'arcipelago siciliano, le tradizioni alimentari, e la toponomastica. Per entrambi, l'agricoltura antica era già al centro della loro vita intellettuale.

Dall'esigenza morale e si può dire intellettuale, all'agricoltura antica, tutte le considerazioni anche di livello economico che sostengono la praticabilità di questa scelta sono riassunte nel funzionamento dell'agroecologia. Per quanto riguarda Nicola de Gregorio, le cui pratiche meriterebbero un'esposizione altrettanto lunga e completa, anche a rischio di ripetersi, l'agricoltura antica può financo declinarsi in agricoltura archeologica. Nicola è infatti sia un coltivatore di grani antichi, che detentore di un'antica fastuchera (pistacchieto) che da il nome alla sua azienda familiare.

San Giovanni Gemini – agricoltura archeologica

I grani antichi di Nicola sono il frutto raccolto lungo i viaggi di ricerca nel resto della Sicilia ma soprattutto delle indagini svolte nella sua zona, i monti Sicani, mentre l'antica fastuchera che sorge tra le rocce di San Giovanni Gemini, enclave del comune di Cammarata è stata ricevuta in eredità dalla famiglia. I grani antichi che Nicola coltiva, cioè la Russulidda, il Maiorccone, il Russello e la Tumminia reste nere sono ciò che per Alessandro è il sesamo, cioè quella coltura in rotazione sui campi che garantisce all'azienda un introito reale e tangibile. Il Maiorccone e la Russulidda sono grani delle zone montane in cui Nicola coltiva, grani ai quali di fatto non corrisponde una caratterizzazione ufficiale. O meglio, per quanto riguarda il Maiorccone, che è un grano tenero, in sé per sé sarebbe anche caratterizzato nel Registro Nazionale delle Sementi, tuttavia la varietà che coltiva Nicola l'ha recuperata da un allevatore locale e quando si è interfacciato con Simenza non ebbe modo di far passare questa varietà di Maiorccone come tale. Nicola adopera ugualmente il nome. Anche la Russulidda, altra varietà locale, Nicola la coltiva e ne riproduce il seme autonomamente senza che esista un protocollo morfologico eteronormato delle caratteristiche di questo grano.

La prima volta che ho visitato Nicola ero accompagnato proprio da Alessandro. Ci soffermammo su molti argomenti, ma quello della biodiversità interna al frumento lo ricordo con particolare vivacità perché ci spiegò che vedeva il suo lavoro in continuità con un'agricoltura che si praticava in passato. Non solo nelle dimensioni, nei luoghi, ma soprattutto nelle genetiche, che non avevano mai lasciato quelle località. Le ragioni che adduceva rispetto al fatto che il grano moderno non avesse soppiantato i grani sopra menzionati, o anche la Casedda, una varietà difficile da rintracciare ma che lui conobbe a Santo Stefano Quisquina, non erano solo agronomiche. Cioè, non era solo perché i grani moderni non erano pensati per essere coltivati in altura e in condizioni pedo-climatiche così particolari, e avrebbero dunque avuto vita difficile in quelle zone. Ma anche perché, proprio come la Maiorca e la Casedda, certi grani erano coltivati da «allevatori e persone che continuavano a coltivarli per usi rituali, come la preparazione della *cuccia*, un dolce da preparare il giorno di Santa Lucia». La Maiorca tutt'ora è molto richiesta per questo motivo. Commentando il fatto che alcune varietà antiche non fossero coltivate, perché non particolarmente richieste e prive di sbocco commerciale, raccontava:

«L'anno scorso ho contattato dei signori della provincia di Trapani che erano custodi della Giustalisa, una varietà molto diffusa prima del Russello [il Russello si è diffuso negli ultimi duecento anni in Sicilia, proveniente dalle pianure russe], che da quando è arrivato si è affermato perché rendeva un po' di più e quindi venne preferito. Dava un buon pane, e si chiama anche Preziosa in molti paesi.»

Si soffermò un secondo sulla nomenclatura Preziosa. Se l'agricoltura antica si caratterizza anche per una particolarità varietale e genetica delle specie che la rendono possibile e che le restituiscono un senso, è perché nella biodiversità interna al frumento risiede un principio che manca alle varietà moderne:

«*Priziusa* perché si coltivava innanzitutto per la sopravvivenza. Si coltivava, ognuno, molte varietà, non esistevano monoculture. Mio nonno Nicola coltivava quattro varietà di grano, Russello, una parte per sé e una parte per venderlo. Poi la Tumminia la mettevano sempre perché in caso di mala annata o se pioveva troppo avevano la sicurezza di poter mangiare. Poi facevano la Maiorca per i dolci, e la Casedda, per fare dei pani nelle occasioni festive. Poi, la Casedda, alla Stazione di granicoltura hanno deciso di chiamarlo Bivona. Perché era da quelle zone che veniva. Però hanno scelto di chiamarlo così, visto che la zona da cui proveniva era limitata»

Le genetiche contadine e le agricolture antiche si intrecciano e si sostanziano negli usi e negli utilizzi, che siano agronomici o tradizionali e rituali, dell'agrobiodiversità: coltivare più varietà era necessario «innanzitutto per la sopravvivenza». I nomi dei frumenti, chi li ha scelti, dove e come si sono diffusi, nonché i destini più o meno riusciti di commercializzazione, sono qualcosa che ha iniziato ad attraversare relazione tra grano e comunità contadine solo di recente. Nicola coltiva grani il cui nome è riconosciuto da lui stesso e pochi altri, laddove ciò che definisce questi grani è la ininterrotta alleanza con gli agricoltori della zona e l'*adoperabilità* che queste genetiche hanno espresso continuativamente negli anni rispetto ai terreni montani a disposizione delle comunità agricole.

Nicola non poté non soffermarsi sulla straordinarietà dei comportamenti dei suoi grani. Questo è qualcosa che eventualmente potrebbe riprendersi, come discorso, se accettando come valida la definizione dell'agricoltura di Nicola come qualcosa di molto simile a quella antica, ci si dovesse interrogare su quale sia il ruolo, all'interno dell'agricoltura antica, della variabilità genetica.

«Questo è un Russello, grano duro, e vedi quest'altro, è Maiorccone. Siccome è cresciuto in mezzo al Russello... ha lo stesso colore del Russello, quando tu cammini in un campo di grano e ci sono migliaia e migliaia di spighe, non lo noti subito, devi avere l'occhio un po' più affinato. E quindi ho fatto un lavoro di selezione, che si faceva anche prima, l'ammannato, cammini in mezzo al campo e selezioni le spighe di quella varietà, e non quelle più grosse. Cioè, anche quelle grosse magari, ma quelle che hanno delle caratteristiche di adattamento, se c'è una spiga che cresce in una condizione difficile... e tu pure la metti dentro.»

In questo passaggio, Nicola ha esplicitato uno dei punti sui quali già in questa tesi ho provato a insistere: per chi fa agricoltura, fare l'ammannato personalmente significa poter osservare le qualità adattative che a livello fenotipico le genetiche frumenticole esprimono su specifici tratti di terreno coltivato. Oltre ad aver sottolineato, con Giuseppe Li Rosi e Massimiliano Solano, cosa ciò apporti in termini di futuri agricoli possibili nel cambiamento climatico, conoscere i segreti della mescolanza varietale definisce anche la possibilità della continuità agricola con il passato. Riprendendo il mazzo di spighe che aveva raccolto durante l'ammannato, infatti, Nicola diceva:

«Questo Maiorccone, che è un tenero, cresciuto in mezzo al Russello, c'ha pure il colore del chicco simile. Poi se lo mordi, lo vedi che è più farinoso del Russello, lo vedi come è bianco dentro? E il Russello invece era rosso dentro. Il discorso del custodire i semi nasce anche da questo discorso, dal riuscire a fare un grano che sia 100% di quella varietà. Ma vedi il Russello, le spighe tutte diverse sono. C'è quella Rossa, quella più Nera, avevo fatto un mazzo di spighe dove ce n'era una che sembrava il Russello di spalle, quella che ci somigliava di lato, è come se avessero una capacità visiva, siccome per confondersi con il vicino, qui vedi il Rosso, questa è più chiara, ma se è accanto a delle spighe che tendono ad assumere una posizione, anche lui lo fa.

Comunque, io capisco e difendo anche il discorso del custode. Ma sarebbe giusto che se fai un lavoro di selezione da solo ti puoi seminare il tuo seme. Poi ci sono grani più facili da selezionare. Tipo la Maiorca, che non è aristato [privo dei tipici 'baffi' della spiga di grano] e si riconosce tutto, mentre il Maiorccone ha le reste. Il Maiorccone si camuffa bene infatti...»

Riportando questi stralci di conversazione, vorrei sottolineare come l'intrusione normativa delle

istituzioni sia sulla fase di selezione del seme, che sulla nominazione dei frumenti ai fine della commercializzazione, siano suscettibili di essere messe in discussione dalle pratiche contadine come l'ammannato. Le genetiche riprodotte in modo informale ri-affermano anno dopo anno l'idea che lasciar esprimere processi di co-costituzione filogenetica, ossia lasciare che i geni dei grani possano adattarsi all'ambiente e alle esigenze contadine, rappresentino una pratica che distingue l'agroecologia e l'agricoltura antica da quella moderna ed industriale.

Insomma, la variabilità è importante come la stabilità: una certa agricoltura ha in sé gli strumenti per equilibrare la tendenza di chi coltiva a controllare, con l'autonomia evolutiva per via filogenetica delle specie non-umane. La co-evoluzione, l'*attunement* tra umano, specie allevata e ambiente è anche un processo conoscitivo che si produce con laddove la figura contadina si pone in osservazione del campo e dei luoghi circostanti. Tale postura non si limita alla conoscenza botanica e agronomica, ma include anche le continuità e le trasformazioni storiche dei luoghi e dei saperi territoriali.

Con questo, sto facendo riferimento all'altra parte dell'attività agricola di Nicola de Gregorio, non legata al solo grano (e ai legumi con cui fa la rotazione). La fastuchera, che dà il nome all'azienda, è un luogo molto particolare in una ripida contrada di San Giovanni Gemini. Lì Nicola produce le olive per l'olio e vi sono decine di antichi alberi di pistacchio. L'agricoltura che Nicola svolge in quel terreno può anche essere detta 'archeologica' nella misura in cui l'area in cui si trova si caratterizza per la presenza di reperti che risalgono a civiltà precedenti l'epoca dell'arrivo dei greci e forse anche dei fenici. Sul terreno di Nicola sorge, su una lieve sommità pietrosa, circondata da annodati alberi di pistacchio incastonate tra e persino dentro i sassi. Sulla piccola cima, vi è un capanno di pietra, «un'antica stanza», il cui tetto è in buona parte crollato, e quasi nascosto tra la macchia, con un muretto a secco a dividerlo dal capanno, quella che con tutta probabilità è stata una torre di osservazione del popolo dei Sicani.

L'ipotesi di Nicola, anche accreditata da un punto di vista archeologico, è che quell'avamposto fosse uno tra quelli che dal centro della Sicilia, e lungo tutto il fiume Platani, controllavano la valle d'ingresso di possibili invasori, commercianti o altri arrivi provenienti dal mare. Risalendo dalla costa, infatti, sulle alture che guardano al fiume, un sistema di fuochi e fumo doveva servire a mettere in comunicazioni i presidi dei Sicani. Nicola mi ha indicato due possibili luoghi *esatti* in cui lui pensa questo fuoco doveva essere posizionato. Uno di questi, era una stanza semi-labirintica, al cui centro, oggi, sorge un ulivo, forse nato spontaneo. Ciò che mi fece impressione era la credibilità e la verosimiglianza di ciò che Nicola mi spiegava: migliaia di anni fa, quei fuochi dovevano essere accesi proprio di fronte a noi, che guardavamo una valle, quella del Platani, considerata alla stregua di un eden, per la ricchezza e la floridità di quelle terre. E così come accade spesso in presenza degli ulivi secolari, ebbi la contezza che in quel luogo si coltivava da migliaia di anni, e forse con un tipo di agricoltura che è proprio quella di Nicola. L'accordo che c'era tra quella terra e i contadini, doveva essere qualcosa di molto simile: gli olivi e il pistacchio, mandorle e alberi da frutto.

Quell'accordo era stato spezzato da uno zio di Nicola, che aveva, sull'onda delle trasformazioni degli anni '70 e '80, spietrato una parte del terreno e persino tagliato molti pistacchi ed alberi. Con i trattori, aveva fatto piazza pulita di molte cose. Di piccole dimensioni, roccioso e in pendenza, quel terreno non può che prestarsi per un forme di agricoltura radicali. Le fastuche sono il centro di quel luogo, la specie intorno a cui ruota l'attenzione di Nicola e che pretendono dai visitatori di fermarsi a osservarli.

Sono alberi il cui frutto è molto più allungato di quello più ovale e comune a cui siamo abituati, e sono, mi ha detto Nicola, da considerarsi una delle forme più antiche di coltura del pistacchio. Anche quello ben più Noto di Bronte proviene in qualche modo dalle colture dei Monti Sicani. Per Nicola, la coltura del pistacchio è qualcosa di simile a un dono o persino a un privilegio, che sta cercando di proseguire procedendo anche alla difficoltosa operazione di innesto del terebinto, la pianta selvatica sulla quale è possibile innestare una marza di pistacchio. Operazione complessa e di difficile riuscita, un po' come far spuntare un seme di capperò, in quelle rocce il terebinto (proprio come il capperò) cresce dove decide lui: la disposizione dei pistacchi che risulta, cioè, non è una scelta dell'agricoltore, ma si basa su dove siano spontaneamente nati i terebinti, cresciuti a sufficienza al momento in cui si decide di fare l'innesto. «Si lascia questa parte qui, e a un certo punto vedi che diventa di una vitalità enorme. Sono cinque giorni, verso fine giugno o metà luglio». Nicola ha ora affinato la tecnica dell'innesto a gemma, «qui non lo sapeva fare più nessuno», e i nuovi pistacchi crescono accanto ai secolari alberi e agli olivi, di cui molti alberi ricadono in quella non meglio precisata categoria di varietà denominata 'agliastra'.

Oltre ad aver preso parte ai progetti regionali sui Campi Conservazione, Nicola ha nel corso dei suoi viaggi da ricercatore raccolto in Sicilia decine e decine di marze di frutti diversi: tante di queste sono ora innestate nel suo campo, con l'arduo compito di adattarsi a quelle terre e a quelle condizioni pedoclimatiche. Una grande differenza la può giocare il portainnesto prescelto. Se si escludono alcune manifeste impossibilità, essendoci varietà che non possono proprio 'farcela' ad adattarsi, la scelta del portainnesto, cioè la pianta che fornirà la base e l'apparato radicale del futuro albero, dovrebbe sempre ricadere su uno locale: «alcuni sono innestati sul cotogno e non vanno bene. Avremmo dovuto usare solo il perastro». Ancora meglio se già ancorato in situ sul terreno. Ma come nelle Murge, o a Pantelleria, si riscontrano molte più riuscite e meno *fallenze* negli innesti munendosi di alberelli 'selvatici' locali. Per Nicola, riunire molte varietà diverse di frutta ha anche un valido tornaconto di ricerca: osservare le varietà di mela, pera, gelso o pesca per ricostituire con piante adattate quel frutteto che lo zio fece togliere. Per il susino, vale un altro discorso: «perché ho scoperto che la tecnica più antica di riproduzione del susino è prendere i polloni, manco hai bisogno di innestarla».

«Io ho impostato questo frutteto partendo dal principio di quello che doveva essere *u luocu*. Tipo la *food forest* dei permacultori. Per avere tutto il periodo da maggio a novembre coperto dalla frutta.»

Mentre parliamo, camminiamo tra gli alberi ed elenca decine di varietà con colori e gusti diversi, con le proprie particolari storie botaniche e biografie.

«Ho una mappa per ricordarmi i nomi delle varietà, ma di alcune non so neanche il nome, o meglio gliel'ho dato io, perché gli ho dato il nome del luogo in cui le ho prese. Per esempio, quello è il mandorlo Cava di Berto, quello mandorlo Russino, che è un'altra contrada».

Ho voluto dunque riflettere sul progetto di Nicola di ripercorrere le orme dell'agricoltura passata, e su cosa possa significare la sua intenzione di ricostruire la capanna di pietra, riparare il sentiero dell'avamposto, fornirsi di studiosi per accreditare lo studio archeologiche sul sito e continuare a sperimentare in agroecologia sul terreno. Leggere le orme dell'agricoltura passata ha significato scoprirne le tracce fisiche e materiali: «Mi sorprende come tu non vedi cumuli di rocce ma percorsi.»

gli avevo detto. Nicola ha risposto: «è perché ci sono, i percorsi. Quando ho iniziato a sistemare, sono partito da qui, era pieno di rovi, e a poco a poco vedevo le cose.»

Credo sia da problematizzare il discorso relativo ai saperi sul territorio, quelli circolanti, quelli già perduti, riguardanti le toponomastiche e le biografie dei luoghi, le ragioni di alcune peculiarità architettoniche, o delle piante presenti in specifici punti, e anche delle tecniche e degli usi colturali. Nicola ha appreso molto dal suo anziano vicino, venuto a mancare anni prima:

«C'era un pozzo comune, che dà il nome alla zona, Puzziddo che è diventato Pizziddo. Ma si vede che era una zona densamente abitata, guarda quanti ruderi. Ma con le testimonianze orali possiamo andare tranquillamente indietro di cento anni. Per esempio, io mi ricordo che c'era un vecchio sentiero, che vorrei ripristinare. Se ne occupava il mio vicino anziano che è morto qualche anno fa, ma ora non si vede che è coperto dalle piante. Molte cose sono state costruite su cose preesistenti. È un posto dove si respira tanto l'antichità... lì si vede un'antica mulattiera. Questo comunque è un SIC. Lì c'è la sorgente di acqua sulfurea con sito del paleolitico. Poi da quello si creò il villaggio.

Vedi il fiume? Dietro quell'uliveto, tra le pietre a sinistra... mi diceva questo signore che dove siamo noi si chiamava *a petra du curriere*, tipo quello che dava la notizia. Ci sono troppe cose che confermano che questo sia stato un punto di osservazione. Anche se non sta scritto da nessuna parte... neanche che questa pietra si chiami così. Testimonianze orali. Gli anziani sanno queste cose, che qui è un posto ricco di storie ed era pure tutto parcellizzato. Non credo ci siano altri della mia età che conoscano questi nomi.

Questa pietra qui, invece, è il punto fiduciale, cioè il punto per individuare le misure di questa zona. Me lo ha detto quel signore, che quando stavamo facendo il confine, lui mi ha detto "non lì! ma a sta *petra ca*, io mi ricordo *ma patre* ci mise la mano sopra"».

Questi saperi che danno il nome e prendono il nomos dalle pietre, come la toponomastica, sono sempre più rarefatti, per cui trovo ancora più significativo il tentativo di ri-attivazione delle relazioni storico-evolutive che Nicola sta portando avanti con il territorio circostante, non solo dal punto di vista agricolo e botanico, ma anche dal punto di vista culturale e materiale. E che di fatto queste siano informazioni di un corpus di conoscenze che Nicola considera *fondamentale* per poter sperare di raggiungere quell'equilibrio che era stato il frutto di decine di generazioni passate:

«È piccolo questo appezzamento, ma ci son un sacco di cose, Parliamo di un terreno che si evolve. Vedi che spuntano piante ovunque? Io credo che siano luoghi in cui la natura è più forte, e questo è uno di quelli. Ed è uno dei motivi per cui non è stato mai abbandonato. Ma se qui tu lasci, tempo cinque anni il bosco si riprende tutto».

Come alle Stanzie in Salento, vicino Supersano, dove Donato Fersino mi aveva mostrato i tre piani sommersi della sua masseria, di cui l'ultimo risalente all'epoca preromana, o a Pantelleria dove un anziano viticoltore mi diceva «U patrone è 'u boscu», in questo luogo dove Nicola coltiva si riuniscono la profondità storico-fondativa della scelta geo-archeologica dell'insediamento umano, e una particolare presenza di processi naturali determinanti le forme dello stanziamento umano. È come se il patto possibile, e quindi anche le alleanze varietali possibili, siano l'esito di una grande molteplicità di linee, demografiche, ambientali, stoiche, che pur trasformandosi nel tempo hanno

continuativamente richiamato l'umano a partecipare di quell'ecosistema.

Partecipare con i limiti di cui parlava Alessandro sopra: per questo, ritornando a un discorso agronomico, il punto non è quanto Nicola possa aumentare le proprie produzioni per rifornire di cibo il più ampio numero possibile di consumatori, ma che vi siano un numero maggiore di agricoltori che intraprendono la stessa sfida su più territori. L'infrastruttura alimentare da pensare e mettere in pratica in futuro, credo, consiste di una rete ampia di questo genere di agricoltura: laddove le singole realtà non consistono di produzioni industriali, è la loro capillarità a poter garantire un costante approvvigionamento di prodotti agroecologici.

Sapienza antica e temporalità

Le linee che si intrecciano nei patti ecologici tra umano e ambiente stanno cambiando anche a livello ambientale: la produzione di fastuche è diminuita molto, dice Nicola, rispetto a quella del passato, per il cambiamento delle condizioni ambientali e anche della progressiva riduzione del tasso di impollinazione dei pistacchi. Questo ci porta a riflettere sul passato dei luoghi e delle pratiche agricole corrispondenti e sul loro futuro. Dove le collochiamo? Abbiamo davanti a noi il passato, come nell'esempio delle 'arretrate' coltivazioni di pomodoro in siccagno, che si rivelano ora essere, invece, una grande risorsa agronomica per il futuro? O ci lasciamo il futuro alle nostre spalle? Che dire dei saperi antichi, che Nicola sta cercando disperatamente di fare propri per fronteggiare le sfide che la cura della *petra del corriere* gli sta mettendo dinanzi?

«Sul vigneto, soprattutto», ci ha tenuto a precisare Alessandro, sull'utilità attuale di Columella, lo scrittore romano esperto di agronomia, «perché batteva molto su quello». Queste di Nicola ed Alessandro hanno rappresentato le introduzioni più chiare che io abbia avuto all'agricoltura antica in Sicilia. Nicola partendo dalla toponomastica e dalle sue ricerche etno-linguistiche sta cercando di solidificare un corpus di saperi locali, mentre Alessandro ha trovato nella filologia e nella filosofia classica i saperi di cui sta avendo bisogno per accostarsi alla pratica agro-ecologica.

Proprio sul vino che produce per il proprio consumo, Alessandro Scibetta trovava altri spunti per parlarci dell'agricoltura antica e mi raccontava su come fosse per lui anche un mezzo necessario per confrontarsi con lo scorrere del tempo e riconoscere la temporalità contadina come *attunement* con l'andamento naturale circostante.

«Questo è vino nuovo. Ancora torbido e leggermente in fermentazione. Sarebbe la base del Marsala, il vino per come lo si faceva nelle campagne... il cosiddetto vino perpetuo, per come lo facevano i Romani nella zona. È un vino che viene rinnovato ogni anno: in questo caso hai una base di uva Grillo, raccolta in vigneti abbandonati, maturissima. Abbandonati e bellissimi, perché il vigneto che ho io è nero d'avola e il grillo non ce l'ho; quindi, lo prendo in un campo abbandonato, non è contaminato, non c'è diserbanti, trattamenti. Poi la pianta abbandonata esprime molto di più di quella allevata.»

Il vino che mentre parlavamo Alessandro mi stava offrendo, già dalle prime parole e dalle prime note sprigionava la sua commistione di racconti segreti e sapienza locale, nella selvaticità e l'informalità nella quale fermentava.

«Questo vino è dolce non perché ci sia zucchero, ma perché si mette nel mosto, a fermentare, il mosto concentrato della stessa uva, mosto cotto nei *quararoni*, e viene fuori un vino di gradazione di circa 16/17 gradi, ed è super stabile, nel senso che questo vino difficilmente riuscirai a perderlo. E questo qua, invecchiando, diventa una cosa allucinante. Anno dopo anno la botte la empi con il vino nuovo che fai. Dalla botte, di 200 litri, noi ne spilleremo 50 litri, l'anno prossimo questi 50 litri li mettiamo del vino nuovo che facciamo, così *a solera*, si chiama il sistema: il vino perpetuo, per come si faceva nelle campagne. Questo promette di invecchiare bene... lo facevo con mio suocero, quest'anno ho preso io l'iniziativa, ho preso la botte d'acacia nuova, per cominciare. Ma mio suocero, se assaggi quello suo, ne ha uno che ha cominciato nel '76, e da quella botte esce il top del marsala in assoluto.»

Questa pratica si innesta sulla sopravvivenza dei lieviti e sul lasciare che le botti si caratterizzino sempre di più negli anni, ma soprattutto fare questo vino simboleggia la mescolanza del passato con il presente: è una continuazione che attiva e fermenta ciò che viene a contatto con il frutto dei tempi passati. La sopravvivenza del vino perpetuo era necessaria per impedire che i lieviti morissero, e viceversa i lieviti e gli zuccheri consentivano al vino di non andare a male e trasformarsi in aceto. Questo scambio reciproco, tra batteri e uva, avviene oggi solo nelle case dei contadini, perché, come mi ha spiegato Alessandro, oggi il Marsala è diventato un'altra cosa:

«Non so se conosci la cantina De Bartoli di Marsala... eh loro dicono il vero Marsala, che secondo i disciplinari è il Marsala vergine. Che sarebbe un Marsala secco, ottenuto da uve Grillo, Insolia, Catarratto, Grecanico, con aggiunta di alcool etilico, perché così aveva insegnato Whitaker²⁷⁰, l'inglese che cominciò a esportare il Marsala in tutto l'impero. Se non conosci la storia del Marsala la devi recuperare, per un antropologo è fondamentale! Cominciò a commercializzare 'sto vino che si produceva qui in Sicilia nel marsalese secondo tecniche che erano quelle romane: *vinum perpetuum*. Arrivò 'sto testa di minchia inglese e disse: "me lo devo portare in Inghilterra sto vino, lo faccio assaggiare alla corona e vediamo se tutto il commonwealth lo vuole!". E aggiungendo alcool etilico, dice, lo stabilizziamo. E se lo portò, e il vero Marsala diventò il Marsala secco con aggiunta di alcool etilico. Ma col cazzo! In campagna, per fare un vino stabile, l'unica maniera per aumentare il grado era quello di aggiungere mosto concentrato, non avevi altre possibilità. Dovevi aumentare il grado zuccherino di un'uva che già aveva un grado zuccherino mostruoso. Il grillo nostro arriva a 22-24 grado Babo, una cosa scioccante, aggiungendo mosto concentrato ti fai una base di vino che è praticamente eterna.

Questo è l'oro del contadino.»

Oggi è in una zona grigia della legalità fare anche per sé stessi il vino in questo modo: sicuramente venderlo nelle enoteche come vino normale non è possibile, e alcune taverne di Marsala lo hanno nel retrobottega. Sulla particolarità di prodotti come questo, non troverò spazio per tornarvi nel corso di questo capitolo. Sono definibili come *l'oro del contadino*, una formula che indica l'elezione dei contadini dinanzi ai prodotti della terra, e li vedo quasi come premio della loro prossimità ai saperi ecologici tramandati. Come le fastuche di Nicola, penso alla manna dei frassini di Giulio Gelardi, o alle storie che circondano il fungo del carrubo, o al vischio estivo di olivo e mandorlo di Arturo Genduso. Tuttavia, questo vino perpetuo di Alessandro mi ha fatto colpito anche perché unisce alle

²⁷⁰ In realtà fu Woodhouse a proporre il prodotto alla casa reale del Regno Unito.

tecniche antiche anche i frutti di viti abbandonate, coinvolgendo anche il selvatico in una congiura contro la viticoltura e l'enologia moderna. Alessandro mi portò poi in una taverna a Mazara del Vallo, dove dopo aver assaggiato il loro vino perpetuo, mi raccontarono anche un'altra parte di storia: se da un lato il vino perpetuo non lo potevano vendere così dalla botte per via delle normative igienico, mi spiegarono che per un certo periodo, negli anni '70, fu tutta la società del vino marsalese a essere messa sotto torchio. Si tratta, cioè, della società contadina e della sua fine. Come scrivo nel diario di campo, in questa vicenda rientrano tanti elementi anche dei campi e della conduzione agronomica, come la presenza delle colture promiscue e delle viti maritate, spazzate via dall'agricoltura industriale.

Palermo, 9 febbraio 2022. Ho una storia che ho sentito ieri a Mazara del Vallo in un'osteria di vecchi viticoltori e contadini. C'era un gioco, chiamato 'Patrune e sutta', che significa 'Il padrone e il sotto' si giocava in tutte le osterie, e faceva così:

Un gruppo di amici faceva la conta, ogni volta, per decidere chi fosse il Padrone per quella notte; il Padrone della notte doveva decidere chi, quella sera, non riceveva vino o cibo, che si chiamava l'Olmo. (l'Olmo - In passato la vite si sposava con gli olmi, crescendo sui tre e usando l'olmo come supporto. La nostra idea è che l'olmo si chiami così perché non poteva bere, cioè regge gli altri che bevono il vino ma lui no). Ma il vero gioco consisteva nel fatto che il gruppo di amici si accordava, alle spalle di uno di loro, per ingannare la conta per decidere chi dovesse essere scelto come Olmo.

Il contadino più anziano mi disse che non era una buona idea lasciare un Olmo da solo. La cosa migliore era avere almeno due Olmi. Perché era molto facile che un Olmo solo si arrabbiasse. L'ultima volta che gli uomini dell'osteria fecero questo gioco a Marsala, fu il 28 ottobre del 1971.

Michele, l'attuale proprietario della taverna, aveva nove anni. Quella sera serviva il vino a tutti nella taverna di suo padre, tranne che all'Olmo. L'Olmo della notte era Michele Frazzetta, un venditore ambulante di 47 anni, che andava di paese in paese con un asino a vendere frutta e verdura.

Il piccolo Michele non poteva sapere che avrebbe, anni dopo, sposato la nipote dell'uomo con cui condivideva il nome, e che gli sarebbe rimasto impresso nella memoria. L'olmo, Michele Frazzetta, verso le 23:30, sfidò a duello il Padrone della notte. Uscirono dall'osteria, camminarono per un chilometro e si batterono al buio, in un giardino dietro il cimitero: Michele era armato con una coda di bue, ma il Padrone aveva un coltello lungo 12 cm, quello che si usa per pulire i cannolicchi.

Il cuore di Michele si è aperto in due pezzi, ed è morto in dieci minuti. La legge proibì di giocare ancora a "Padrone e Sutta".

Sebbene non si giochi più a 'Patrune e sutta', un gioco che attraverso scherzi e menzogne serviva spesso a riequilibrare relazioni di potere, fortune, invidie collettive, dove anche chi padrone non era poteva esserlo per una sera, di quella società rimane tra altre cose sicuramente questo vino, che, come ha detto Alessandro, «è eterno». Rispetto a questa dimensione temporale, Alessandro ha portato avanti le sue riflessioni sull'agricoltura antica e sull'orientamento etico filosofico corrispondente, raccogliendone alcune in un saggio di filologia che si interroga, a partire dalle accezioni semantiche del passato e del futuro per gli antichi, sull'importanza della conoscenza del passato rispetto alla ricerca di un equilibrio ecologico nel prossimo futuro.

L'articolo appare sul numero VIII, del dicembre 2022, della rivista Diacritica, con il titolo: "Lasciamoci il futuro alle spalle. Concezione del tempo tra antichi e contemporanei" e muove

dall'analisi del valore delle due più frequenti determinazioni temporali latine: *post* e *ante*. Alessandro nota, infatti, come vi sia una alternanza tra la dimensione spaziale e quella temporale, dove in termini spaziali *post* significa 'dietro' e *ante* 'davanti', ma in termini temporali *post* è 'dopo' e *ante* è 'prima'. Nella cultura romana arcaica, specialmente, spiega Alessandro che lo spazio era organizzato secondo un asse davanti/dietro, e il tempo secondo un asse dopo/prima che, nella accezione temporale interna alla lingua italiana si accordano perfettamente con 'posteriore' e 'anteriore'. Lo sforzo di Alessandro è interrogarsi sul rapporto tra dimensione spaziale e temporale negli utilizzi latini di *post* ed *ante*, chiedendosi se il valore temporale dei due lemmi sia 'prestato' alla dimensione spaziale o viceversa. L'ipotesi di Alessandro è che il senso di *post* ed *ante* sia originariamente spaziale, e che quindi quando viene prestato per descrivere coordinate temporali, ciò riveli la concezione della temporalità per gli antichi.

«[...] mediante una metafora spaziale, si diramano due direzioni temporali nette. L'una che va indietro e definisce la posteriorità di un evento rispetto al presente del parlante o rispetto ad un altro evento. L'altra che va in avanti e definisce l'antiorità di un evento rispetto al presente del parlante o rispetto ad un altro evento. In altre parole, ciò che viene dopo nel tempo trova una collocazione nella sfera semantica del 'dietro', ciò che viene prima si colloca nel 'davanti'. Insomma, per i latini il futuro è qualcosa che sta dietro chi parla, mentre il passato gli si pone davanti; non solo, nel mettere in ordine temporale eventi fra loro, quelli più recenti vengono collocati dietro quelli più remoti.

La cosa dovrebbe provocare adesso un certo disorientamento a noi moderni, così convinti della linearità progressiva di un tempo che ci so- spinge in avanti verso un futuro di prosperità e abbondanza tecnologica»²⁷¹

Come fa notare Alessandro, anche la formula *antiqua tempora* lascia pensare a una determinazione spaziale di questo genere, laddove l'etimologia di *antiqua*, connessa ad *ante*, definisce i tempi antichi sulla base di un lemma che spazialmente significa 'davanti'. Per Alessandro, comprendere e analizzare questa dimensione del tempo ha significato aprire gli occhi dinanzi a qualcosa che assomiglia molto a una ovvietà: «è chiaro, come facciamo a non pensarci, il passato è in ogni cosa che abbiamo davanti agli occhi. Pensa agli edifici, alle case, e ai paesaggi: quello che vediamo è letteralmente il passato». Ciò è anche estremamente coerente con la visione romana, non solo arcaica, che assegnava ai *maiorum* e agli *antenati* un ruolo di primo rilievo nella spiritualità e nell'economia domestica.

Per quanto riguarda il futuro, *posterum* e *posterum* sono ciò che è dietro. Noi siamo davanti ai nostri successori, che ci osservano. I posterum guardano noi ma noi non li vediamo, quindi sono dietro di noi.

«I propri antenati vanno posti davanti, proprio in senso spaziale, perché tramite il nostro porci a seguito loro traiamo dalla loro preminenza l'importanza sociale che ci spetta. Questa visione risulta significativa ai fini del nostro discorso: il passato per la mentalità latina è sempre davanti gli occhi di chi vive nel presente, anche nella fisicità dell'immagine realistica di una maschera di cera, e si conferma quindi come preminente, anteposto non solo in senso

²⁷¹ Scibetta A. "Lasciamoci il futuro alle spalle. Concezione del tempo tra antichi e contemporanei", *Diacritica*, fasc. 44, 25 maggio 2022, vol. II, p. 200

etimologico, ma anche morale, sociale e culturale. Su questo il confronto con noi contemporanei sarà particolarmente istruttivo.

[...] I posterì sono inequivocabilmente ‘quelli di dopo’, ‘quelli di dietro’. Nella mentalità romana tutta orientata alla preminenza del passato e della sua autorità sul presente, i posterì risultano giustamente venire dopo, collocati in una posizione di subalternità che li rende o semplici spettatori degli errori del presente, o futuri imitatori degli esempi del passato. A loro spetterà l’ardua sentenza, come si dice, perché sono loro che venendo dopo, seguendoci alle spalle, saranno in grado di guardarci, come noi guardiamo i nostri antenati, e giudicarci degni di essere considerati degli esempi o meritevoli di oblio.»²⁷²

Come spiega Alessandro, la posterità è un discorso speculare a quello sugli antenati e di fatto il nostro linguaggio denuncia un’incoerenza tra il nostro utilizzo di *post* ed *ante* e la concezione temporale che intratteniamo. La posterità ha una grande implicazione morale:

«La vita non è un cammino attraverso il tempo; la vita è un essere attraversati dal tempo. In questa nuova visione il passato non è più alle spalle, ma si manifesta davanti a noi osservatori esplicandosi in fatti di realtà. Il futuro nel suo essere probabile, non realizzato, sgorga da un abisso inosservato, da un dietro che rimane oscuro e che man mano si dispiega davanti a noi in un passato che lascia sensazioni e ricordi.

Noi moderni, noi contemporanei, abbiamo fatto esattamente l’opposto, relegando il passato in secondo piano e proiettandoci in avanti verso un futuro guardato ormai a vista, [...] Ma quando è successo ciò? Quando il senso profondo del tempo, residuo di una antica saggezza ancora presente nelle forme linguistiche e di pensiero dei latini, si è trasformato in questa visione antropocentrica dell’uomo che guarda in faccia il proprio futuro? Quando ci siamo lasciati il passato alle spalle?»²⁷³

Il peso che Alessandro assegna all’asincronia tra il nostro linguaggio e la concezione temporale moderna, fondata sull’idea di progresso e della preminenza del futuro sul passato, è tale da consentirgli di rintracciare, nella nostra cultura, i segni della vittoria indiscussa del positivismo e della concezione del tempo lineare, un tempo cristiano o tardo-romano, frutto di una collettività che si indebolisce rispetto all’emergere dell’individualismo, della fede del progresso e infine anche dello sviluppo tecnologico. «La folle corsa in avanti», per Alessandro ci ha fatto smettere di «essere solidali col cosmo per divenire tutt’uno con la storia», che significa, soprattutto, che:

«Abbiamo perso la consapevolezza antica [...] riguardo il nostro essere immersi in un divenire che non ci consente altro orizzonte conoscitivo se non quello passato. Non seguiamo più i nostri antenati, né tantomeno ci sentiamo posterì, posti dietro a chi ci ha preceduto.»²⁷⁴

Scopo ultimo del suo articolo, confrontando la nostra visione del mondo con quella antica e provando a suscitare piccoli shock culturali, è fornire nuovi spunti e strumenti per affrontare le sfide della

²⁷² *Ibidem*, p. 205

²⁷³ *Ibidem*, pp. 209-210

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 214

contemporaneità: l'implicazione morale che Alessandro vuole suggerire, mettendoci il futuro alle spalle, è che così facendo potremmo «riconnettere il nostro sapere alle radici della sapienza antica, per farne cosa profondamente umana, al servizio degli uomini e della terra che abitiamo.»

Il cambiamento climatico e la destrutturazione ecosistemica rappresentano l'eredità della modernità, o quanto meno della sua fase industriale più recente, a chi verrà dopo. Chi ci segue? E chi seguiamo noi? Tanto alla ricerca delle tracce dei popoli Sicani sul suo fondo, quanto del rapporto più equilibrato con le piante e l'ambiente circostante, Nicola de Gregorio è un ulteriore esempio di chi, coltivando, si ritrova il passato di fronte a sé e da esso tenta di apprendere.

La conoscenza antica e le consapevolezze antiche, come quelle che Alessandro ha studiato per anni sui misteri eleusini, possono offrire, oltre a tecniche e saperi agricoli equilibrati ed ecologicamente sensati, anche prospettive epistemologiche e trasformative di grande portata. In Sicilia, l'agricoltura antica, tra cui i misteri eleusini, rappresentano una roccaforte del pensiero ecologista, sin da quando, a partire dagli anni '60 con il sopraggiungere della modernizzazione, le lotte ambientali hanno richiesto di difendere il passato, il presente e il futuro ecologico dei territori.

2) Magia bianca e biodiversità: saperi e lotte ambientali

“Idda” o Le Stanzie

«Il passato di fronte a noi» dell'agricoltura antica risuona nelle pratiche della maggior parte degli agricoltori e delle agricoltrici con le quali ho avuto opportunità di parlare sia in Salento che in Sicilia. Alla ricerca di paradigmi flessibili al non-controllo della relazione ecosistemica, l'etnografia ha incluso anche interlocutori e interlocutrici la cui storia non necessariamente aveva a che fare con pratiche agricole.

È il caso già citato della masseria Le Stanzie di Supersano, in Salento, dove sebbene la storia di Donato, il proprietario, compagno di scuola di Marco della via di Volito, cominciasse proprio con una sfida agricola negli anni '80, il periodo in cui un certo tipo di agricoltura veniva rapidamente abbandonata e la società contadina crollava quasi inerme dinanzi alla modernizzazione agronomica, oggi si configura come una rivalsa legata più alla ristorazione, all'accoglienza e alla valorizzazione paesaggistica e gastronomica del territorio.

Donato aveva rilevato con alcuni amici un appezzamento di terra, dove dopo pochi anni si era reso evidente il fallimento del progetto agricolo che avevano cominciato. Gli amici si tirarono fuori e Donato continuò ad insistere per conto proprio, cominciando ad accumulare debiti. Quando finì per chiedere soldi alla famiglia della moglie, la voce si sparse per il paese, e quando di sera tardi ritornava col trattore verso casa, lo fischiavano e dalle sedie dei bar lo canzonavano. Cominciò a trattenersi più a lungo in campagna, per evitare di incontrare qualcuno. Sul terreno che aveva comprato, si trovavano i ruderi di una masseria abbandonata. Donato, mi ha raccontato, la notò dopo un crollo, di cui udì il trambusto e si avvicinò. Il crollo aveva rivelato una stanza, nella quale Donato pensò di potersi soffermare ad aspettare prima di tornare a casa. Dopo averla parzialmente liberata dai rovi, individuò quello che doveva essere il camino principale. Lo riaccese, notte dopo notte, e di fronte a quel camino

si fermava a riflettere, su come fare, come tirarsi fuori dal baratro sociale ed economico in cui l'agricoltura lo aveva trascinato. Fu a quel punto che udì la voce della masseria: «*Sciamu innanzi, Donato, sciamu innanzi*», diceva. Andiamo avanti.

Le mura della masseria e quel camino divennero i confidenti di Donato. Loro fu, dice Donato, l'idea di offrirsi per un grande frantoio dietro la collina di smaltire la sansa (lo scarto della lavorazione delle olive da olio) sul suo terreno. Era un'operazione ben pagata, che gli consentì di tirare avanti qualche anno. Nel frattempo, cominciò a prendersi cura di quelle mura, e a sistemare stanza dopo stanza. Ad un certo momento, comprese che lui e la masseria dovevano farcela insieme, e su un block notes scrisse a penna, su ogni foglio, «Ristorante le Stanzie, Supersano», e si recò a Gallipoli: «la mattina mi scrivevo 5/6 blocchetti, sai di quelli a quadretti, e la sera andavo a darli su corso Roma». Qualche sera dopo, i turisti e i visitatori cominciarono ad apparire. Era l'inizio di una nuova era per Donato e la Masseria.

L'agricoltura, progressivamente, perse il ruolo centrale nelle attività di Donato, che si dedicò a trasformare la masseria in uno dei ristoranti migliori del Salento. Nell'agosto '23, in piena stagione estiva e con il mese di prenotazioni, Donato ha scelto di chiudere per tutto il mese il ristorante, annullando gli impegni presi, in polemica con il tipo di turismo che da anni assale il Salento. Già anni fa, scelse di non accettare più cresime, matrimoni o lauree: «Si, sono belle occasioni e festeggiamenti, e si guadagna pure bene. Ma sulle pietre di questa masseria ci sono il sudore e il sangue di chi ha lavorato, e bisogna rispettarle. I festeggiamenti sono fuori luogo.»

Ci sono molti aspetti che varrebbe la pena approfondire in questa vicenda, ma mi limiterei a sottolinearne due. Il primo è l'attribuzione di Donato di voce e personalità alla masseria, o detta in altri termini, la sopraggiunta capacità di Donato di accedere alla spiritualità della masseria e di ascoltarne le parole e i consigli. Quasi un *attunement*, perché il peggiore stato di abbandono delle Stanzie della sua storia, e l'imminente fallimento di Donato, nel momento di più grave sconforto, erano concomitanti. Così mi raccontava, nell'ottobre del 2020, in compagnia di Marco:

«La data per l'udienza al tribunale era stata fissata. Sapete cosa significava no? Asta. Io quella mattina andavo in campagna con due operai, che lavoravano con me per portare a casa un pezzo di pane. Troviamo il portico della masseria crollata. Mi sembrava una cosa strana.»

'Una cosa strana' fa intrusione nella percezione di Donato: un segno della masseria. Che da lì in poi, *idda* (lei) lo consiglia e lo convince alle scelte più opportune per entrambi, saldando nel tempo la loro alleanza.

«Mi avvicino, il porticato era crollato effettivamente. Poi comincio a ragionare, pioveva in campagna e non si poteva lavorare, che ci vado a fare in paese che mi dicono sfruttafamiglia, ho distrutto l'azienda agricola, ho distrutto la masseria pure, il paese è piccolo, ci conosciamo tutti. Allora mentre cercavo di impedire che la masseria crollasse del tutto, perché mi dispiaceva comunque, cominciai a toccarla, a vedere, a viverla, ad accendere il primo camino qui dentro. Con tutti gli arbusti che c'erano qui dentro... e la sera, avevo difficoltà a tornare a casa, perché la vita e mia moglie già la trovavo amareggiata. Magari la mattina era venuto l'ufficiale giudiziario... e più mi avvicinavo a questo luogo e più questo luogo cominciava a raccontarsi. Ma tu sei pazzo dicevo, come fanno le pietre a raccontarsi. E poi ho cominciato davvero a percepire che c'era un animo. E la masseria diventa non

un posto, un luogo qualsiasi, ma un posto dove se parli da solo, qualcuno ti ascolta e ti risponde: 'Donato, non ti preoccupare, *sciamu innanzi*' »

Una serie di scelte, fatte insieme, ha poi portato Donato a ottenere tramite il successo economico anche un poco di prestigio. «Ma pensi che questa storia potrebbe essere scritta nei libri di economia?» mi chiedeva Donato.

«L'economia sta attenta a mettere insieme il commercio con l'etica, perché se poco poco si va a mettere insieme l'economia con il rispetto della persona, con *lei* [la masseria], perché nel momento in cui lei attraverso il camino mi diceva, non ti preoccupare, andiamo avanti, non stava salvaguardando soltanto me. Da quello che ho capito io, stava cercando di salvaguardare l'immagine di tutti questi uomini che mettendo insieme 'ste *petra*, raccolte sui campi, una a una per mettere su, insieme, per poter mangiare qualcosa e noi che facciamo, la buttiamo giù? E lo sai come venivano trattati sti cristiani? Come pezzenti. *Mena, movite, camina, vagabondo, levati!* Si lavorava per una pignatta. Allora, andiamo a vedere i frantoi ipogei e andiamo a vedere l'architettura del luogo? Perché quando parliamo di masserie e frantoi ipogei, non parliamo di chiese o monumenti, o case signorili. Nei palazzi storici nobiliari si viveva il benessere, che impregnava quei muri. Nelle chiese c'era il senso della grazia, della commiserazione, del chiedere. Qui c'è soltanto fatica. Allora 'sti muri sono impregnati di gente di fatica. Questo è un altro luogo, bisogna rispettarlo.»

Il secondo aspetto da sottolineare in questo racconto è archeologico: nella masseria ci sono tre livelli sotterranei, i più interrati risalgono a migliaia di anni fa al popolo dei Messapi, che trovarono in quell'area un lago, oggi scomparso, e una pianura protetta dai venti grazie alle alture che la circondano. Le Stanzie prendono il nome dallo stanziamento dei popoli che si sono susseguiti in quel luogo, che non era mai stato abbandonato fino all'arrivo dell'agricoltura industriale. Di fronte alla masseria, passa la via dell'olio che collegava Castro a Gallipoli, che in quel tratto si sovrappone alla via francigena che porta a Santa Maria di Leuca.

Oggi Donato e le Stanzie rappresentano un punto di riferimento culturale ed economico non solo per Supersano, ma per tutto il Salento. C'è un frantoio a pietra perfettamente funzionante, si allevano capre, pecore, si fa il formaggio e la ricotta, si coltiva e si appendono ad asciugare pomodori e tabacco. Nel 2020, c'erano 24 lavoratori e lavoratrici. La masseria è il passato di fronte a Donato.

«La mia generazione e quelle prima di me non è riuscita a trasmettere a figli e nipoti l'importanza di questo territorio, perché noi stiamo vivendo grazie al lavoro fatto da altri. Allora se la masseria oggi è diventata luogo di visita, loro, guarda questi che hanno combinato, 4-500 anni fa, consapevoli che saremmo arrivati noi, vuoti. Quando mettevano le pietre, inserivano gradualmente emozionalità. Il modo migliore di fare una visita in questo luogo è da soli, al buio, in silenzio. Perché in silenzio qualcuno [la masseria] ti racconterà.»

Trovo che molte delle riflessioni di Alessandro sulla temporalità antica, come il rapporto con gli antenati o il discorso sull'etica contadina, sono qui riportate a livello esperienziale da Donato. La sua vicenda ha altresì come protagonisti gli elementi materiali tangibili del rapporto con il passato: le pietre, i segni dei popoli passati, il frutto della fatica e i gioghi della condizione economica. La spiritualità del non-umano, percepita da Donato, comprende la voce degli antenati e richiama i loro saperi e impone alcuni principi etici. Non di meno, infatti, intorno alla masseria gli ulivi cedevano al

disseccamento: «e lo chiamiamo patrimonio nostro? Vergogniamoci. Vergogniamoci. Zona avvelenata, Roundup!» ha concluso il discorso Donato.

L'aspetto che riguarda la spiritualità della natura, e l'attribuzione di parola a un luogo, o la sopraggiunta capacità di ascoltarlo da parte di Donato, credo che re-introduca in questo lavoro ancora e in qualche modo il sovrannaturale e la possibilità del mondo magico. Donato ha raccontato come persino una parte delle sue scelte siano state decisioni prese dalla masseria, consigli saggi che l'hanno accompagnato, con dei segni, durante momenti cruciali. Una parte del controllo era quasi delegata alle pietre e l'animo e le personalità, sedimentatasi e unitesi durante i secoli, degli antenati e del territorio.

Bisogna chiedersi se insistendo sul passato così come sull'agricoltura antica e le cose che gli antichi sapevano o facevano, non si finisca quasi sempre per incontrare qualcosa di importante che abbia a che fare con il mondo magico. Alessandro ha da qualche tempo, ad esempio, cominciato a dare regolarmente una festa, ironicamente chiamata della 'scrofa mistica', dove si 'gioca' ad inscenare un rituale eleusino. È una testimonianza della passione per i misteri eleusini, che l'ha portato a coltivare e a scegliere quella vita. Nicola, che durante la ricerca, quasi vent'anni fa, si è imbattuto negli ultimi rituali dell'area dell'Argimusco sui monti Nebrodi, dove si consumava carne cruda di capre o pecore macellate sul momento secondo un rituale. Nicola detiene, ora, una conoscenza importante dei saperi magico-rituali, rispetto ai quali conosce gli usi delle piante, il ruolo degli organi degli animali, le formule e le preghiere adatte per curare i mali.

Mondo magico e passato sembrano alle volte indissolubili nella sapienza antica, che attribuiamo alle passate comunità contadine. Che ecosistema circondava questo corpo di saperi?

Per citare dunque un altro caso etnografico che non riguarda esattamente le pratiche agricole ma più il mondo contadino, vorrei offrire ora una prospettiva che approfondisca non tanto come la biodiversità sia inclusa nei saperi magici, cioè come questi saperi interagiscano con le forme di vita presenti nell'ambiente: ma come effettivamente producano biodiversità e la difendano (anche attraverso le pratiche agricole). Vorrei citare come i saperi magici utilizzino gli elementi circostanti intorno a sé per costruire i propri mondi – così come oggi vediamo che sono stati inclusi molti altri materiali e sostanze e saperi derivanti dalla circolazione globale. Manca purtroppo lo spazio per qualcosa di più approfondito di un accenno a come nei decenni passati sia avvenuta l'erosione della relazione tra magia e ambiente, concomitante alla perdita del mondo contadino. Tuttavia, qualcosa si potrà dire su come questo rapporto si sia trasformato, cosa abbia mantenuto dei saperi antichi, "come" faccia ad esistere oggi e se si sia reso contemporaneo. Ciò che credo vale la pena mostrare maggiormente, però, è come storicamente questi saperi abbiano costituito attorno a sé delle comunità che rappresentano, di fatto, delle nicchie di difesa ecologica e della memoria ambientale di un territorio.

La definizione di questi saperi magici è piuttosto rischiosa e potrebbe variare perché da un caso esposto all'altro vi sono significative differenze: questo problema sarà dunque affrontato non tanto per arrivare a dare delle definizioni quanto più per riportare le narrazioni con le stesse parole degli interlocutori e delle interlocutrici.

Un'anziana majiara di Modica (grazie a Sebastiano)

Maria: «C'erano amici di mio marito, che lui faceva il fabbro ed era vicino alla stazione. Amici ferrovieri, non gliene mancavano. E ci fu uno che pure il libro gli prestò. Facevano i ferrovieri, ma ognuno si intendeva di tante cose. Era normale, ai tempi, ma non i miei, quelli di mio padre e mia nonna, sapere queste cose. E mia nonna era con noi. E allora medicine non ce ne erano, tutte le medicine dovevano essere tutte erbe. Le dovevamo conoscere. E tutte sono le erbe che guariscono.

Ancora io ho capito che ci sono cose che noi qui non le mangiamo e in alt'Italia, per esempio, le raviole fatte con la borragine, li fanno a Pondremoli. *Dassupra*. La ruta lo sai perché è buona? Se tu ti fai mali e cadi e c'hai una *scoria* nelle gambe, che ti fanno male, la ruta fa una puzza tremenda! Ma l'hai vista tu la ruta? La conosci? Senti fa una puzza tremenda, tremenda! Però se tu la metti in una cicatrice è un balsamo.

Tutte 'ste cose le cominciai a sapere quando ho cominciato a capirle. Sin da piccola. Non c'erano medicinali. Erano tutte *erbe magne*. Per esempio, le pale delle ficodindia, come ti rompi, ci metti una pala di fico d'india fina-fina, e la metti lì. Lo vedi io c'ho questa cicatrice...

Della ruta ci si fanno pure i liquori. Te la prendi, vedi, questo è un liquore, ha più di quarant'anni, aprila! La pala fa tante cose, mia nonna ci faceva tante cose. C'era questo signore che aveva un mal di milza. E ci disse, tu prendi una pala, ci fai un buco e lo appendi dove c'è il fuoco, vicino a una fonte di calore per affumicarla pure, e così quando questo c'aveva il mal di milza andava alla pala e la bucava con una forchetta, e ci diceva il nome e poi: "che facete?" Pungo la milza di e dici il nome. Queste erano le cose antiche, non c'erano medicine prima!

Io ci credo di tutto. Senti la storia di Sebastiano sulla *callebba*.»

Sebastiano: «Quando ero piccolo avevo problemi a dormire. Mi fece andare a raccogliere quest'erba, che qui la chiamiamo la *callebba*, e mi ha fatto fare una croce di quella pianta. La devi raccogliere in estate, quando ha finito di fiorire, diventa durissima, la puoi piegare e non si spezza. La devi lavorare nell'anno successivo, quando capita il mese di marzo che ha cinque venerdì. Che non c'ha sempre... in quei cinque venerdì devi lavorare quella croce e te la devi portare sempre dietro. Ti protegge.»

Sebastiano è un fioraio della mia età, nonché un rapper di Modica, che mi ha introdotto, nel maggio del '22, alla signora Maria, nonna di un suo amico. Conoscenti, Sebastiano sapeva che la signora aveva esperienza di un certo tipo di cose, in particolare, di guarigione tradizionale. Sebastiano mi stava aiutando a rintracciare Don Paolo, un *ciaraulo*, cioè uno stregone dei serpenti di Palazzolo Acreide. Dopo quasi un mese di ricerca senza successo, Sebastiano mi menzionò la signora Maria, che a più di 80 anni vive a Modica, e per ora ha poche occasioni di dare prova delle sue capacità: la famiglia e le figlie, col passare del tempo, le hanno chiesto di evitare di dispensare guarigioni, per non lasciar pensare male il resto delle persone.

Propongo qui l'intervista in modo quasi integrale, perché le parole di Maria e Sebastiano esprimono chiaramente il modo con cui 'le cose antiche' si mescolano con la biodiversità locale, ma anche e soprattutto come il 'rapporto con la natura' si sia trasformato negli ultimi decenni, segnando un inesorabile decadimento di questa tipologia di saperi. L'intervista è piena di dettagli, sulla

trasmissione dei saperi, l'efficacia, l'economia morale dello scambio e del dono che sosteneva le persone che mettevano a disposizione le loro conoscenze. Non avendo troppo spazi per commentarli, basti però sottolineare come la salute sia il principio cardine e attivatore tanto dei saperi, che delle richieste che portavano queste comunità a cercare, in natura, risposte botaniche o spirituali ai loro mali.

M.: «Solo le erbe, non c'erano medicine. E queste cose funzionavano. Non c'erano dottori, interventi, niente. Le abbiamo viste funzionate, tu pensa la pala.

S.: «Le erbe tu le puoi insegnare a molte persone. Ma altre cose, come queste della pala, o della croce, ci sono persone più portate di altre, non le puoi insegnare a tutti. Chi già conosce queste cose individua un'altra persona e gliele può trasmettere, solo in alcuni giorni, e ci sono delle formule, che sono segrete. Le chiamiamo cose antiche.

M.: «Si imparano queste cose la notte di Natale, sennò non vale niente. Non si possono trasmettere nel tempo normale. Ci sono tante cose che io so, ma non le posso trasmettere.

A me venivano a chiedere, per esempio se c'hai male a un nervo al braccio, i medici non lo capiscono. Però quelli che c'hanno il tatto nelle mani... è con quello che si deve capire. Ora ci sono gli strumenti, per esempio se tu ora cerchi l'acqua, per esempio ci sono dei pezzi di legno di olivi, bello tagliato, con le mani messe così il legno si muove così forte! Ma deve essere di ulivo! Non un ramo, ma l'albero quando è giovane. Ma si capisce! Non lo puoi tenere nelle mani per quanto si muove forte. Però non è di tutti. Ci sono quelli che lo sentono e quelli che no.

La campagna era il pane da mangiare. Pensa! Non c'era niente. Per fare il pane c'era la semina, il grano, le farine, poi il farro, le lenticchie, tutto! Ma ora che fanno con i trattori, non erano quelle, quelle erano genuine! Ora ci mettono tutte le chimiche che ci sono. Non è genuino il pane.

Puoi parlare con tutti gli animali! Che ti conoscono di persona, che non lo sai? Puoi parlare con tutti, anche gli animali selvatici.»

Mentre l'intervista andava avanti, io ancora non mi accorgevo che Sebastiano sapeva molte più cose di quello che avessi intuito. Interagiva con i saperi della signora Maria, talvolta completandole le frasi, traducendo dal siciliano stretto o anche interpretando quel che lei diceva. Mi sono reso conto, dunque, che l'intervista non era solo a un'anziana conoscitrice di «cose antiche», ma anche la testimonianza di come questi saperi potessero essere incarnati da un giovane modicano nella contemporaneità.

S.: «Una scienza senz'anima, anche da una prospettiva scientifica, a me sembra che si basi su una fiducia cieca. Quando una scienza va verso qualcosa di irrazionale, ma senza curarsi della parte spirituale, perché sei corpo ma sei anche spirito e testa, e la scienza non si cura più di quell'ambito, è una scienza destinata a morire. Queste invece, sono cose spirituali. Quando la signora ti dà la ruta, ci devi credere. Se parti convinto che non avrà alcun effetto... non c'hai già la predisposizione.»

M.: «L'anno scorso veniva un fruttivendolo, uno preciso, e c'aveva un braccio così. E dice era caduto. E io gli dissi e che c'hai, e lui diceva "eh ossa rotte *unnaiu* però non lo posso muovere. Affatto. Lunedì devo andare dal medico e vediamo che mi dice". Poi è venuto settimana entrante e ci dissi, ma come *finiu cu su vrazzu?* E quello mi disse "se c'ha un minuto glielo spiego," e allora gli dissi: *assettati*.

Neanche si tolse il cappotto e gli dissi, “mi dica dove le fa male”. E io lo toccavo e dicevo, senti, ti fa male qua? E qua? Senti? Spingi il braccio. Muovi! dai muovi. E allora quello aveva una cosa al nervo che era bloccato.

Oppure è venuta una signora. Mi aveva telefonato, e mi aveva detto, ma conosci a qualcuno che mi sa aggiustare un braccio? E chi è questo? Dissi. Dice: “è la nuora dell’amica mia che gli fa male il braccio”. Ci dissi, *mannalla ca nne mia*, che io ce le ho le cose da dire. Vengono tutte e due, marito e moglie, *si setterano*, e cominciai a dire, il braccio a toccarlo, e vidi che ‘sto marito rideva, ma perché ride? E io cercavo, cercavo, “mi fa male qui” diceva lei, e io cercavo, ci passai una pomatina ma gli dissi, “signora non c’è niente nel braccio”. Diceva lei, signora mi ci mette il bianco d’uovo sbattuto? Che lei se l’era portato e in queste cose si usa mettendo l’uovo nel cotone. Io ci dissi no, io ci passo un *anticchia* di olio di iperico, ce l’ho strofinato.

Siccome *idda* lavorava come badante, e non voleva lavorare più, voleva che qualcuno ci facesse la fasciatura, che qualcuno le desse ragione. Ma io l’ho visto che lei non aveva niente.»

S.: «Che queste poi sono cose che funzionano solo senza soldi. Non è ammissibile accettare pagamenti per questo genere di cose. Cibo sì, c’erano famiglie intere che potevano mangiare grazie a questa attività, ma soldi no. Sono cose pulite queste, così come non è ammissibile dire bugie. Ne va proprio del modo con cui ti rapporti con questo culto.»

M. «La mia è eredità. C’era mio papà che le faceva le cose e prima lo zio, e noi tutti le abbiamo imparata. Quando veniva qualche persona, poi bisogna anche tenerle ferme, se gli faceva male un piede magari. Poi c’erano anche animali, cavalli, asini.

Non eravamo più importanti degli altri, eravamo uguali, era una cosa normale. Quando non c’erano gli ospedali, le persone venivano. Cioè poi gli ospedali c’erano ma erano per cose gravi, molto gravi, interventi. Cominciammo a cambiare quando quelli di qua se ne andarono in Germania. Dopo Hitler, quando partirono per andare in Germania, e li cominciarono a cambiare».

S.: «Eh sì, è come andare verso la civilizzazione... inversamente proporzionale al distacco dalla natura»

M.: «Certo, non stimano niente della natura. La natura non la sanno quello che c’è, non ne rispettano i tempi, non fanno quello che devono fare. Perché non lo fanno? Perché hanno tutte le cose di fuori, il grano, il mangime. Ora la scienza, tutte ‘ste cose le hanno portate la scienza, come fecero il mangime dell’animali che li ingrassano, prima mangiavano le fave. *Aviano a manciari i favi*. Ora mangiano tutto. E la carne non è genuina, capito non lo è come era una volta. Il maiale, fanno male certe cose! Ci mettono delle cose poi non aspettano più quaranta giorni...»

S.: «C’erano dei tempi da rispettare, delle regole, che so, per mangiare un animale, che ora non esistono più perché in modo industriale tutto viene velocizzato, e le cose che prima si potevano mangiare tranquillamente, magari, ora fanno male.»

M.: «Io mi ricordo quando arrivò *lu concime chimicu*. Quando ci *misinu nda terra ne ficinu di fave!* Ma *scipite*, non avevano sapore, non avevano niente. E noi dovevamo mangiare quello che trovavamo, che ci davano. E con tutte questi cambiamenti, tutto [la natura] diventa più difficile da capire»

S.: «Non provare a capirlo, è una cosa che si accetta, cioè sono cose che ci sono sempre state. In

qualche piccolo paese, come Don Paolo, queste cose ci saranno sempre perché sono cose che si tramandano, se ci convivi lo capisci. Cioè i dottori nostri ci mandano da queste persone quando non hanno soluzione. Ti dicono se tu conosci qualcuno vai... perché è una cura alternativa»

L'idea di cercare Don Paolo di Palazzolo Acreide mi era venuta perché avevo sentito che era riuscito a far ri-alzare una persona, il barbiere di Sebastiano, da una sedia a rotelle. Molto schivo, non si è fatto trovare. Ad ogni modo, anche lui non accettava alcuna forma di pagamento o di donazione in soldi.

Per trovare il ciaraulo di Palazzolo Acreide avevo mobilitato una serie di persone, tra cui anche Giovanni Anzalone, di Lentini. Artista poliedrico e conoscitore di cose antiche, mi ha raccontato molte storie. Alcune di queste riguardavano un altro Don Paolo, di Pedagoggi, che era morto all'inizio degli anni 2000. Nessuno aveva preso il suo posto nella zona. In quell'intervista, ebbi modo non di conoscere una figura quasi-sciamanica, ma di ascoltare il suo ricordo raccontato da Giovanni Anzalone, circa venti anni dopo la sua scomparsa. Il gruppo di persone che si riuniva intorno a lui, tra cui Giovanni, non si vede più tanto spesso, anzi. Delle tante cose di cui parliamo, qui vorrei citare due formule che Giovanni ha tratto da Don Paolo e ha condiviso con me, riguardante questi ultimi discorsi sulla *credenza* e sull'*efficacia*, che credo testimonino della radicale semplicità con cui il funzionamento della guarigione si evidenzia come relazione sociale di fiducia tanto fragile quanto potente:

E tutto questo è vero
E non è vero
Basta crederlo per un momento
O per sempre
O per sempre mai più

E:

A me non interessa
Se te ci credi
O se a te io ci credo
Ma che ci crediamo mentre lo facciamo.

Tornando all'intervista con la Signora Maria e Sebastiano, si riprende il tema della diffusione e dell'accessibilità dei saperi e della loro trasmissibilità.

M.: «Si ma siamo anche preoccupati che siano cose che spariscono. Chi fa più tutto questo?»

S.: «Io sono un caso raro, e da quando le ho scoperto continuo a provarle su me stesso, e quando sento che sto male riesco a mandarle via, e mi chiedo perché non imparare altro? Una volta mi è uscito il muscolo, avevo tutto il collo bloccato. E allora piuttosto che prendermi un antinfiammatorio, però poi mi fa male allo stomaco, mi metto a posto con la conoscenza, che è una cosa semplice, ci vuole solo tempo e pazienza. Perché non posso farlo?»

M.: «Sono pure cose che non è che si devono dire in giro. C'era la suocera di mia figlia che poverina

al piede non poteva camminare da due mesi. I dottori non trovarono il problema, allora io ci dissi fammi vedere sto *pede*. Mia figlia ci disse, mamma non ce lo toccare che già l'hanno visto tanti *duttura*. Per carità *nun* ce lo toccare. Poi alla fine ce lo aggiustai con le mani, ma mia figlia non voleva.»

S.: «Questa nostra subcultura è facilmente attaccabile da una cultura più affermata, che ha più consensi, come la medicina, che è confermata, che te lo dicono tutti i giorni. Vedi, la tisana e la ruta, se poi ti fa male il dottore ti colpevolizza, perché l'hai fatto?»

M.: «Sono cose che si fanno con le cose povere. E quello ricco non ci si interessa, perché quello ricco vuole arricchire. Ci sono tanti proverbi che dicono... per esempio c'era 'sto signore che aveva bisogno di soldi si era indebitato con il padrone, che vedendo che non poteva restituire questi soldi, gli aveva regalato il credito, cancellandolo. Questo signore che aveva un debito, aveva un credito nei confronti di un amico, e subito dopo invece che cancellare anche lui il debito, gli ha cercato subito i soldi, e il padrone vedendo quella cosa gli disse ma come, invece di essere buono con l'altro, gli vai a chiedere i soldi? Vuol dire: il perdono! Il povero fa queste cose con le cose povere per donare, ma chi è ricco, vuole arricchire. Il povero è povero.»

S.: «Era tutto a fin di bene, per aiutarsi. Noi abbiamo la morfologia, le caratteristiche del territorio, che ci offrono un tot di erbe, che magari sono diverse da quelle di Palermo. Poi ci sono le formule. Quelle si usano per curare lo spirito.»

M.: «Argento e Parole, quelle si usano se c'hai un'infezione, l'argento attira l'infezione. Si dice *sciammare*, che vuol dire come assorbire, l'argento la assorbe. L'argento resta buono. Una volta mia nonna aveva 90 anni e aveva un'infezione qui e diceva come facciamo, come devo fare. Alla fine, mia mamma disse alla vicina, ma tu sai *sciammare*? E quella ce *la sciammò*.»

S.: «Ma come dicevo è molto spirituale questo, ad esempio ha molto a che fare con la ricorrenza del numero tre.»

M.: «Mai pari, deve essere sempre dispari, e stai attento che tutte le cose che cerchi non devi fare mai pari. Perché se giochi i numeri del lotto vedi che se li giochi dispari escono. E ridi! Ma perché ridi? Non giocare numeri pari!»

S.: «Beh tipo i fiori, si regalano sempre dispari. Pari si portano ai morti. È tutto collegato con la spiritualità. Comunque, non ti chiedere perché, credici e basta. Tipo mio nonno faceva dei sogni particolari sui numeri, se li giocava lui non vinceva, ma se li dava agli altri vincevano.»

M.: «Non si chiedono i perché. Anche con il sole, c'è qualcosa che *attira* meglio. Perché con la luna, se la carne prende la sua luce fa puzza? Eh. La luna *attira* pure.»

S.: «Ci sono leggende di persone che siccome avevano dormito all'aperto, li aveva presi la luna ed erano tutti sfasati. Diventavano pazze, e le portavano in campagna perché con la luna piena impazzivano. Ora non ci sono più perché non si dorme più fuori.»

M.: «Secondo me ci sono ancora quelli che li prende la luna. C'era la loro canzone loro. Mi ricordo che cantavano le storie loro. Come la canzone di Lucio Dalla, era un bell'uomo e veniva, veniva dal mare... cosa canta Lucio Dalla? La sua storia. Bisogna cantare le proprie canzoni! Ma noi non le capiamo sempre 'ste canzoni, ma loro cantavano la propria.»

A quel punto, mentre parlavamo delle formule e delle canzoni, chiesi se c'era stato in quel mondo e in quello stato di cose, qualcosa che in passato l'aveva intimorita o spaventata. Mi rispose così, credo spiegando perché è saggio voler sempre andare in fondo alle cose.

M.: «Forse c'erano, qualcosa dell'ignoto. Ma io mi sono sempre scantata dei topi. Ma per il resto ho sempre guardato avanti. Non devi *taliare* indietro. Mio marito mi diceva l'esempio di quello che si buttava nell'acqua per nuotare e andare dall'altro lato. Anche se hai paura, non puoi guardarti indietro, devi andare avanti, io ci fu una volta che fui stupida e *taliai* indietro. Ci sono *i cunti* su questo... se devi attraversare il fiume e sei a metà, e ti *scanti* e hai paura, che fai, torni indietro?»

S.: «Ad esempio c'è una storia che si racconta tantissimo. C'era un fiume e si dice che sopra questo fiume c'erano Dio e San Pietro che guardavano il fiume, e sul fiume c'erano un sacco di uomini che dovevano guardarlo per andare dall'altra parte. E il fiume non era sempre uguale, quando era più forte e si ingrossava gli animali avevano più difficoltà, e quindi dovevi tirarti dietro l'animale. Succede che a un certo punto la corrente si porta via questo asinello di questo signore e lui invece di fare qualcosa, rimane fermo e si mette a pregare, "aiutami, aiutami!". San Pietro dice a Dio, "che fa l'aiutiamo?", E quello dice, "per me può morire". E l'asinello muore. E quello se ne va. Passa di lì un altro signore, e la corrente si sta per portare anche il suo di asinello, ma lui prende la corda se la stringe intorno al braccio e inizia a tirare. E nel frattempo bestemmia come un pazzo, bestemmia tantissimo, ma non lascia scappare l'asinello. Dio e San Pietro si guardano, e Dio dice, "salviamo quel signore e l'asinello". "Ma sta bestemmiando!", dice San Pietro. "Sì, ma si sta dando da fare".
Quindi Dio aiuta chi si aiuta.»

La risposta alla paura è andare avanti, e darsi da fare: se nel mezzo di un fiume agitato, a metà del tuo percorso ti viene paura, tanto vale proseguire e non tornare indietro. Con il *cunto* che segue, Sebastiano e Maria dipingono un'economia morale in cui il bisognoso deve sempre avere come punto di riferimento una comunità, ed entro questa preconditione necessaria, si iscrive anche il sapere della guarigione o il sapere magico. Il *cunto* appena raccontato, e quello che segue, credo dunque si leghino perché descrivono l'importanza per il 'povero' di darsi sì sempre da fare e non fermare a compatirsi, ma anche di farlo tenendo a mente l'altruismo e la disponibilità all'aiuto degli altri, perché quell'aiuto arriverà: in una parola, sono *cunti* che sottintendono una comunità.

M.: «C'era la mamma di San Pietro che non faceva bene. Il figlio era santo, ma lei bene in vita sua non aveva fatto. Mai. Allora ci fece *accussi* San Pietro al signore: "Maestro mio, *salvatela a ma matre*. Che se muore va all'inferno". "E aspetta, vediamo se ha fatto bene." Tu ne hai fatto bene? Oh, dico a te, hai fatto bene? Ecco. La mamma di San Pietro non ne faceva bene, perché diceva tanto mio figlio è santo. Ma bene non ne aveva fatto e Dio ci disse, "statti all'inferno". Ma San Pietro insistette e allora Dio disse, "dimmi almeno una cosa che hai fatto bene". "Beh", dice la mamma, "una volta accattai i porri. Siccome li stavo pulendo e passava un poverello di lì, ci ho dato i cuori dei porri". "Allora", disse Dio, "vai a cercare i cuori dei porri e me li porti". E allora quella andò e li trovò e li portò a San Pietro. Dio gli disse: "ora ridalli a tua madre e digli che se aggrappandosi ai porri tu la riesci a portare su in paradiso, può entrare". Tu che dici, *ci la fici* ad arrivare in paradiso aggrappandosi ai porri? E quello che successe è che tutti *si appiniurono a idda* per arrivare in paradiso, e quella *dicia*: "*lieviti, lieviti! che mio figlio pi mia pregau! No pi voautri*". Insomma, fu egoista.

Ma anche bisogna sempre aiutare, poi si scopre perché quella persona aveva bisogno di aiuto. Che vedi un bisognoso e non lo aiuti?»

Questi saperi, dunque, circolano solo in una società dove le povertà materiali vengono gestite e possibilmente risolte collettivamente nelle comunità: anche i saperi delle guaritrici e dei guaritori si inscrivono in questo fondamentale prerequisito, con la condivisione di pratiche e lo scambio di beni. La povertà si accosta anche alla disperazione: quella di chi si trova in mezzo al fiume e deve impegnarsi per superare le proprie difficoltà, o quella dei meschinelli che si attaccarono alla madre di San Pietro per provare ad accedere al paradiso. La mamma di San Pietro, scacciandoli, ha rivelato la sua vera natura di egoista. I saperi della guarigione dunque hanno senso, per come vengono raccontati in questa intervista, in un'economia di povertà materiale che si configura secondo le due direttive del non darsi per vinti e l'altruismo comunitario.

Uno degli ultimi spunti dell'intervista riguardò le tipologie di saperi e di magia. Chiesi a Maria se avesse un modo di definirsi, ma non me lo disse. Quando Sebastiano menzionò le streghe Maria ci disse:

«A trovarle, le streghe. Una volta la trovai e ci mandai una persona. Le *femmine e fuora* è diverso perché quello che fanno sono quelle brave, sempre t'imbrogliano, per soldi. Vedi che ti imbrogliano. Si *senteno più sperte*, che possono fregare la gente. Chiedono soldi, soldi, soldi, io per fare sto lavoro non ho mai preso soldi.»

S.: «Poi abbiamo anche i *ciarauli*, che sono potenti ma sono anche pericolosi. Se ti prende un *ciaraulo* in collo non so cosa devi fare. E non è neanche tanto una questione di potenza, ma di esperienza. La cura del male si fa sempre sulla conoscenza. Chi dice di curare io male solo con le parole, di prendere quella cosa e farla sparire, non è credibile.»

Don Paolo di Pedagaggi era un *ciaraulo*, come il Don Paolo, ancora in vita, di Palazzolo Acreide. I *ciarauli* erano legati ai serpenti in un modo che non saprei ricostruire, ma il professor Piccione, di Palazzolo, ma di base al museo di Siracusa, mi spiegò brevemente che era una forma di conoscenza magica risalente all'antico regno del Ponto. La figura dei *ciarauli* è da quel tempo che è affiancata a quella dei potenti, come il re Mitridate, al quale si deve proprio il mitridatismo, cioè l'ossessione di venire avvelenato, e perciò, seguendo un percorso delineato da un *ciaraulo*, assumere dosi irrisorie ma poi sempre più massicce di veleni per diventarne assuefatto e tollerante. I saperi dei *ciarauli*, dunque, sono legati in parte alle ossessioni dei potenti per la loro paura dei veleni, e perciò, credo, i *ciarauli* erano gli stregoni dei serpenti. In pratica, erano esperti della preparazione alchemica di pozioni e antidoti.

Anzalone, frequentatore di Don Paolo, mi parlava della possibilità che potesse esistere una magia senza mondo, ma non un mondo senza magia. Condivide, con il discorso di Sebastiano e Maria, l'idea che la magia nasca dalle cose povere, o meglio, come ha detto lui, «dall'impotenza». Le implicazioni di questo argomento con la padronanza della non-patronanza di Michael Taussig sono limitrofe alle argomentazioni di Giovanni: «la magia risolve le cose nel dubbio, non nella certezza».

Del Don Paolo di Pedagaggi non ebbi modo di trovare appunto nessun 'erede': nessuno del gruppo venne identificato come possibile ricevitore della conoscenza, ma forse qualcuno, che non si è rivelato, deve esserci. Don Paolo era nato in aperta campagna: *nda na 'rutta/ una fascina di rovi/ con sopra una busacca*, un modo di dire che nasceva predestinato a conoscere e praticare i saperi magici. Nacque anche *adduvato*, cioè già assegnato a lavorare, a partire dall'età di sei anni, con un vaccaio.

«Immagine in-sepolta», racconta di lui Anzalone, «il suo occhio si incontrava con la natura. Un potere camaleontico che aveva, si adeguava al circostante e alle circostanze e questo ne faceva l'essenza della diversità rispetto al medesimo. La magia mantiene un rapporto di mimesis con il circostante.».

Durante i miei viaggi di ricerca, ho sentito di molte altre storie che univano il mondo agricolo con la magia. Stefania, nei pressi di Polizzi, mi ha anche parlato di un conoscente, sulla quarantina d'anni, che ancora oggi è in grado di *tagliare le tempeste*. Solitamente attribuita alla cultura eoliana, questa pratica consiste nel recitare delle formule da un'altura, agitando un coltello, per allontanare il tempo sfavorevole.

Queste storie raccolgono elementi che lasciano pensare che non tutto del mondo magico stia scomparendo. Tuttavia, anche per figure come Sebastiano, è indubbio che il passato di fronte a noi appaia comunque sfocato. Chiedersi se ciò abbia a che fare con lo stravolgimento delle relazioni tra umani e agro-ecosistema, qualcosa che costituiva la base delle società antiche, credo rappresenti la domanda cardine sulla quale indagare. I legami co-evolutivi che hanno dato forma all'ambiente circostante erano iscritti, anche attraverso i saperi vernacolari, nella cultura e nelle pratiche materiali delle società del passato anche più recente. Alla luce della repentina trasformazione della società tanto quanto dell'ambiente, cosa ne è di e come si trasformati questi legami co-evolutivi? Come hanno discusso con me Sebastiano e Maria, d'altra parte, al tempo passato, dove le cose non venivano tutte da fuori, dove altro si poteva cercare aiuto, a chi altro rivolgersi, se non alla natura e alla campagna? Oggi, questa natura agricola che si trova al centro della sfida sul cambiamento climatico, rappresenta ancora il passato di fronte a noi? Prima di provare a rispondere a queste domande con gli scritti di Aldo Bongiovanni, e le interviste svolte con lui a San Biagio Platani (partendo da un assunto, da spiegare, di enorme importanza, cioè che in passato un cambiamento climatico c'è già stato), vorrei dedicare qualche riga nuovamente alla Puglia, all'Apache e al suo scontro con le forze impazzite della natura al tempo del cambiamento climatico, e al sogno di Angelo Margherita.

Il tornado a Corsano e il sogno di Angelo

Biagio, detto l'Apache, pastore di Corsano, denuncia una gravissima perdita di rispetto morale nei confronti delle campagne da parte dei suoi coetanei e delle nuove generazioni. Come esposto nei capitoli precedenti, lo stato delle campagne salentine è per lui la dimostrazione della totale incapacità, da parte della società contemporanea salentina, di farsi carico del significato paesaggistico e dell'eredità agricola che l'età dello spietramento gli aveva consegnato.

Avevo già fatto cenno a come la cura delle sue capre sia strettamente collegata al funzionamento di un certo tipo di relazioni che includono non solo con l'agro-ecosistema, ma anche e soprattutto i proprietari terrieri. Avevo infatti raccontato che, con le buone o le cattive, l'Apache aveva necessariamente dovuto convincere le famiglie che detenevano gli uliveti a non diserbare chimicamente i suoli, qualcosa che avrebbe portato alla morte le sue bestie. Similmente, l'Apache non può neanche più contare su quel sistema formale e informale che faceva riferimento alla comunanza delle terre e alla logica pluri-culturale degli appezzamenti terrieri. Se infatti la complessa storia delle terre comuni è richiamata spesso nei discorsi odierni che provano a immaginare gestioni agro-ecologiche e comunitarie, è perché in quel sistema di relazioni locali si riusciva a garantire lo svolgimento di moltissime attività produttive; o in terreni il cui status normativo ne prevedesse la

condivisione, o anche tramite accordi di scambio e di rispetto tra le diverse professioni agricole. Così, dalla raccolta di legna nei boschi, o nei frutteti collettivi, o all'approvvigionamento di piante eduli spontanee nei cambi e nella macchia, tutte le pratiche collegate alla condivisione delle terre sono venute meno.

Quel sistema, ad ogni modo, l'Apache l'ha conosciuto solo nei primi anni di età, ma ciononostante ancora oggi non può fare a meno di portare le sue capre al pascolo. Se i muretti impediscono il transito delle greggi, dividono terreni occupando spazi potenzialmente utili alla produzione, rappresentano il retaggio dannoso di divisioni e parcellizzazioni dei lotti che risalgono alla storia recentissima. Il pastore, infatti, non si fa certo scrupolo dal tirarne giù qualche pezzo, qui e lì, per entrare con la jeep nei terreni dove porta le pecore. Esclude categoricamente l'eventualità di dover, una volta 'esauriti' gli spazi legalmente a sua disposizione, tenere chiuse le sue bestie in un recinto e nutrirle con i mangimi.

«Vedi quella macchina che è passata... quello è il padrone. Ma come vede la mia Jeep gira al largo. Invece se c'è mio figlio o un operaio con le capre gli viene a dire qualcosa. Ma loro non hanno colpe... Sai com'è: io sono il padrone, ma poi il padrone è anche la gente cogliona che comanda. L'erba nasce sola. Io faccio un mestiere che mi serve l'erba.»

La reticenza, o piuttosto, il totale rifiuto a limitare il pascolo delle capre e a nutrirle con i mangimi, oltre che alle ragioni economiche (perché sono, non c'è dubbio, spese aggiuntive), pertiene la sfera della salute delle bestie, qualcosa che definisce senza possibili ridimensionamenti la maniera naturale di allevarle e di prendersene cura.

«Io vedo con gli animali, secondo i periodi, secondo quando capita qualcosa, ora per esempio gli è preso il *fobicite* alla bocca ai piccoli, una specie di herpes, ma quello è normale. Una cosa che va avanti al più debole più o meno una settimana dieci giorni poi iniziano a migliorare, però può anche continuare. Allora, per non arrivare al punto in cui ti frega, cambi spesso i pascoli. Se vengo oggi qui, domani non vengo più, e tento a dargli una cosa naturale, il vetriolo, non so come lo chiamate voi.»

La questione sulla disponibilità di campi è dunque collegata alla possibilità di trovare una sponda nel resto della collettività, e finalizzata, in sostanza, alla salute delle pecore e le capre, ossia a una gestione più naturale possibile del pascolo. Solo l'affermarsi dell'individualismo nella società, o per essere meno generalisti, solo l'incredibile parcellizzazione fondiaria ha concretamente posto fine a questo stato di cose. O meglio, come prassi normale e accettata in società. E anzi, dice l'Apache, con la crisi degli olivi la situazione nei campi è anche migliorata per i suoi pascoli, «che fino a qualche anno fa, non potevi neanche mettere piede nei campi degli altri. E c'era pure la legge sul pascolo abusivo.»

Il ricorso a esperienze, e conoscenze del mondo passato per l'Apache, in relazione alla salute degli animali, è ricorrente, anche nella misura in cui nello stralcio di conversazione che segue, contrapponeva una sua cura semplice ed intuitiva con i vaccini e i medicinali moderni:

«Come la *zoppia lombardese* [zoppina lombarda], negli anni 60 è arrivata questa malattia da noi, importata dagli animali, che nelle unghie... anche io da ragazzo, scalzo, si prende... sono due parti dell'unghia dell'animale, e vengono giù, seccano, si staccano. E tutti, un casino di medicine, e povera ignoranza! Per non dire intelligenza, cosa ho sperimentato io secondo te? Una cosa semplice e

scema. Non riuscirai a capire come e dove sono riuscito a farlo. Allora le pulivo, gli tagliavo le unghie, c'ho ancora le forbici... le tiravo fuori dalla stalla, quando pioveva forte, ma forte! con tutti i piedi nella terra bagnata, le portavo al mare e le buttavo in acqua, e le ho portate da Giangreco Corradino, capo dell'ASL2 della provincia di Lecce, che non ci credevano. E gli facevo, quando pioveva, state, sotto l'acqua. E loro facevano casini di medicine e vaccini. E io gli dicevo ma fatelo sapere anche a qualche altro pastore, certo non siamo come a Roma che c'avete il fiume, qui al Sud per l'acqua *ti devi attaccare all'albero secco*, ma magari a farglielo sapere... "Ma no, nossai, non è possibile..."»

La questione della salute delle bestie, inoltre, si caratterizza anche per l'introduzione di nuovi greggi e nuove genetiche: come specificava in un altro passaggio, l'Apache sottolineava infatti come la rusticità delle capre ioniche, a scapito della produzione di latte, garantiva una loro resistenza a molti patogeni che invece le capre francesi, oramai diffuse ovunque, soffrono enormemente.

«I francesi negli anni '62, '63 hanno importato animali particolarmente 80 vitelli, con una malattia, non me lo ricordo, comunque hanno sterminato tutte le vacche italiane. Abbiamo importato animali dalla Francia, mio padre, io avevo 10 anni nel '63, vedevo tanta gente piangere, perché allora una mucca era tutto. Questa malattia poi è sparita, o l'hanno ridotta.»

Il tema della rusticità delle genetiche animali tornerà anche più avanti in questa tesi e si fonda, proprio come quelle delle piante che abbiamo visto sinora, sui principi dell'adattamento all'ambiente circostante, basati quindi sull'interazione co-evolutiva con l'ecosistema e su comportamenti e specificità note ai saperi contadini. Continuando l'intervista, l'Apache tiene insieme proprio il peso degli incroci e delle genetiche che la differenza tra animale da pascolo e animale da stalla:

«L'agalassia, un'altra malattia degli animali, gli si gonfiano i gomiti. E il latte diventa come una specie di acqua. Va proprio a male, i piccoli li accoppiano e non le capre non le puoi mungere. È una malattia delle camosciate francesi. Perché è talmente debole di ossa, ma di produzione di latte è tanto. Come la mucca che fa 50-60 litri di latte al giorno, quella li fa, perché? Selezionano quel tipo di animale, e la portano nelle stalle con quelle del suo tipo e si accoppiano solo due volte. L'altro giorno mi hai chiesto, per quanti anni producono i miei animali, e ti ho detto, i miei incroci sono arrivati anche fino a venti, ventidue anni. Ma se tu li porti al pascolo loro riescono a farti sia i parti, che il latte, che a vivere tanto. Se le porti nell'altro modo no. L'animale di pascolo è un conto, quello industriale, è un altro.»

Questi discorsi sulla disponibilità di campi, fondamentali per la salute delle pecore e le capre, raccontano del modo giusto e del 'modo antico' con il quale per l'Apache è corretto allevare le pecore, qualcosa che non lo esenta dall'entrare in contrasto con la società dei concittadini e di «essermi fatto, negli anni, qualche nemico». L'attenzione alla salute delle capre attiva anche saperi e conoscenze di un certo tipo: qualche giorno dopo mi rivelò di aver trovato, anni prima, una cura naturale a una malattia, non riesco a ricordare quale, ma doveva essere una piuttosto diffusa, attraverso la mescolanza di alcune essenze botaniche, della quale non mi avrebbe dato la ricetta.

L'Apache mi ha raccontato della sua prossimità alle capre, mostrandomi e spiegandomi alcuni dei loro comportamenti. Molti di questi gli consentono, in particolare, di riconoscere le loro problematiche di salute, di capire quale tipo di pascolo preferiscono, come stanno affrontando certe situazioni climatiche. In alcuni momenti cruciali, dice, come il parto, capire i segnali delle capre fa

la differenza fra la vita e la morte: per questo era arrabbiato con Marco di via Volito, che non conoscendo le capre, non chiamò l'Apache e non riconobbe per tempo che la capra che l'Apache gli aveva regalato stava morendo.

«se tu gli metti le mani dentro... la salvi. E poi succede un'altra cosa, che con l'odore delle mani, ti può anche scambiare per la madre. Ma anche in altre occasioni, se una pecora o una capra stanno bene e partoriscono, se io non mi avvicino entro poche ore che ha partorito, quello appena nato non mi rispetterà più. Ma non è una cosa di giorni o settimane: di poche ore! Ci devi stare dietro, agli animali, se vuoi capirli.»

Forse la seconda volta che lo incontrai, mi ricordo che le sue pecore erano piuttosto agitate: gli chiesi come mai. Lui attribuì alla presenza di una stazione di cablaggio nei pressi del campo in cui ci trovavamo, il fastidio e il nervosismo delle bestie. «Qui non gli piace, e infatti non rispondono come quando siamo dall'altro lato, dove ci siamo visti la prima volta. E non piace neanche a me».

Dal diario di campo di quei giorni di metà febbraio '21:

L'Apache dorme sdraiato sulla terra, che sarebbe inappropriato chiamare nuda, come fa notare lui stesso, per via dello strato di 'pelle' che la copre, ossia il manto erboso e floreale. L'Apache ne riconosce l'essenza ontica e pneumatica, ecumenica e generatrice. Sia la terra è un organo complessivo e complesso esistente, il quale si muove secondo un grande respiro (un soffio) che l'Apache ascolta attraverso l'aderenza della superficie del suo corpo a ciò che lo sostiene – che lo regge, lo fa stare; sia dalla terra deriva l'interezza della materia esistente, che allo stesso tempo raccoglie entro un unico organismo semantico. Alcune di queste caratteristiche vengono trasferite dal contenitore semantico 'terra' a quello sì semiotico, ma ben più tangibile e operabile, del suolo. Nella sua esperienza, comprende il suolo in primo luogo guardando il comportamento delle sue pecore e capre. Emerso rapidamente nell'intervista, l'osservazione delle abitudini alimentari degli animali e delle loro trasformazioni da un luogo ad un altro, consentono all'Apache di comprendere gli aspetti che compongono una certa località. Si trovava nei pressi di una certa torre sull'Adriatico, quando intervistandolo mi parlò molto gravemente del posto in cui ci trovavamo. Mi invitò ad osservare il comportamento nervoso delle bestie. Il portamento morto degli alberi. Certamente, per me, dovuto a *Xylella*; diversamente per lui, per quanto del batterio ne riconoscesse la nefandezza, la morte completa degli ulivi di quel campo era di un motivo differente da tutti gli altri.

«Alle capre piacciono le olive, le foglie, più che alle pecore. Ma tu che ne pensi, delle *Xylella*?» mi aveva chiesto il figlio. In quella zona, come in buona parte dell'Adriatico, infatti, gli ulivi, seppur gravemente compromessi, ancora resistono all'avanzamento della malattia – il fatto che probabilmente sia dovuto al mare incontra sia le interpretazioni vernacolari che alcune possibili spiegazioni scientifiche²⁷⁵. Prima di lasciar rispondere me, l'Apache disse: «Te lo dico io, al 90% sai da dove viene la *Xylella*? Guarda lì dietro. Antenne. Guarda lì, antenne. Guarda lì, anche lì, altre antenne. Non ci credi che quando vengo qui... non lo vedi come fanno le pecore? Ma hai visto?».

Tornando su quei terreni in prossimità della torre e delle antenne, mi diceva uno dei figli dell'Apache:

²⁷⁵ L'aria di mare, dicono, deve avere qualcosa che consente agli ulivi di resistere. Scientificamente, si ipotizza che il comportamento nutritivo del principale insetto vettore, la sputacchina, vari in prossimità del mare, per via dell'alterazione del PH delle piante e del suolo.

«Questa terra non la gradiscono più, preferiscono più dall'altra parte. Qui non c'hanno gusto». E il padre aggiungeva: «Qui sentono qualcosa... che non gli va. Ma tu la sai qui che tromba d'aria ha piato forza? *Quai* proprio. A morire. Ma chissà cosa c'è.»

Leggere il comportamento delle bestie in occasione dell'arrivo della tromba d'aria ha segnato, probabilmente, anche la differenza tra vita e morte per sé e la sua famiglia: le capre e le pecore hanno cominciato a comportarsi stranamente. Dal diario di campo:

Quella zona in cui ci trovavamo, infine, era stato il teatro della più recente esperienza del limite dell'Apache, ossia il rischio di morire. In quel luogo, nel novembre del 2019, si erano incontrate tre trombe d'aria, proprio mentre il pastore si trovava nella sua automobile ad osservare le pecore. Pur aspettandosi il maltempo²⁷⁶, avendo fatto allontanare la sua famiglia ed il figlio in particolare, non avrebbe mai immaginato quanto sarebbe accaduto. Aggrappandosi ai massi e agli olivi, riuscì a sopravvivere, la macchina scaraventata di lato dalla violenza del vento, una parte del gregge sollevato e smembrato, e persino una masseria distrutta dalla forza del centro dell'uragano. Mi portò come ultimo esempio anche la ridotta capacità di comunicare ed impartire ordini ai propri cani, qualcosa che mi mostrò come se fosse una prova, facendomi notare nei giorni successivi le differenze su altri campi.

Il figlio mi raccontò:

«Noi stavamo là, mio padre era laggiù. Quando la tromba d'aria è arrivata qui ha fatto *stramignu*, proprio qui si sono incontrate le altre trombe d'aria e s'hanno *incuddate* due case e qui hanno macinato tutto, capito? La vedi quel casolare buttato a terra? Li sotto, quello l'ha *azzicato* e l'ha girato così.»

Il racconto del disastro degli ulivi e delle trombe d'aria è peculiarmente inframezzato da quello della speculazione edilizia.

«Qui c'era un grandissimo progetto, di gente, che aveva interessi. Gente di Gallipoli. Volevano fare un maxi-resort. Enorme, gigante. E da lì dicono che è partita la *Xylella*. C'era la De Santos, ed era vero effettivamente, che c'erano impiantati gli alberi resistenti; quindi, dicono che era già organizzata capito? Come il punteruolo rosso, che ha fatto fuori tutte le palme, ma chi l'aveva mai visto qui il punteruolo rosso. Guarda il video della tromba d'aria, a Tricase porto.

Noi stavamo in macchina, fermo dietro di lui, e la macchina due *fiate* [volte] si è rialzata. Dove hai la macchina tu, vedi che c'è un albero spezzato. E quello gli è arrivato sopra a mio padre, tutto volava, qualunque cosa, pietre, animali.

L'anno dopo mio padre c'è tornato pure, non gli è bastato. E ora siamo di nuovo qui, infatti...»

Lo sguardo attento, rivolto ai movimenti e alle risposte delle bestie, per padre e figlio, compone una forma di conoscenza dei luoghi che si iscrive, come riporto nel diario di campo, nell'epistemologia della prossimità di cui ho parlato nei capitoli precedenti. Anche il tatto partecipa di questa forma di sapere:

²⁷⁶ Una nota interessante è sicuramente la sua ammissione di non essere stato in grado di prevedere un tale rivolgimento degli eventi. Lo attribuiva a qualcosa che sicuramente chiamava cambiamento, forse climatico, ma che ad ogni modo rendeva i suoi saperi e la sua esperienza meno affidabili di fronte ad eventi mai vissuti prima.

[...] imparato con la presenza sul territorio, senza limiti, e su una forma di osservazione tattile, cioè coinvolta e attiva, partecipata attraverso una forma di percezione sinestetica, che include non solo la vista, ma gli altri sensi e le sensazioni. Un modo, forse l'unico, per dare conto di come l'Apache sia, a suo dire, in grado di udire, sentire o toccare gli smussamenti tellurici della terra. La placca tra il Salento e l'Albania e la Grecia è, infatti notoriamente instabile. Partendo dall'osservazione, ancora una volta, del comportamento degli animali, come i suoi asini, cavalli, cani, capre o degli uccelli, l'Apache si insospettisce su quanto sta accadendo nel sottosuolo, e prova a capire se vi siano terremoti anche a distanze enormi, posando le mani sul suolo, ed attendendo. Il tocco della terra con i palmi delle mani è forse quanto di più mi possa avvicinare a postulare l'operatività, presso questi contesti, di un'epistemologia tattile tra le persone e le entità che le circondano.

Alle volte, mi ha detto, quasi come un gioco chiede ai figli di controllare sulle notizie se in Grecia o più lontano ha avuto luogo una scossa di terremoto. Anzi, più che 'se', chiede: 'dove'?

Guardando «l'istinto degli animali, un altro istinto dal nostro, un istinto di sopravvivenza», o sdraiandosi aderendo il corpo completamente al suolo, anche gli eventi estremi raggiungono gradi di comprensione o di pre-annunciazione che sconvolgono e ridisegnano il paradigma conoscitivo della realtà ambientale, anche tramite modi di sapere e pratiche antiche, all'epoca dell'cambiamento climatico.

Un incontro altrettanto particolare, per il *mezzo* conoscitivo, con il cambiamento climatico, riguarda un caro amico di Angelo Passalacqua, quest'ultimo già menzionato come uno dei più importanti *bio-patriarchi* della Puglia, di nome Angelo Margherita. Angelo Margherita è un falegname nonché uno scultore delle Murge. Lavora, a livello artistico, legni e pietre che personalmente raccoglie o gli portano dalle campagne, in un incessante omaggio al paesaggio, agli uccelli e alle piante della sua zona. Nella mostra che stava preparando, con più di dieci tavole già pronte, Angelo Passalacqua era l'unico umano, chino sulla zappa, che appariva sotto un mandarlo, con a fianco un *grillaio* e il muretto a secco: «Ma Angelo non è umano: fa parte del paesaggio», mi aveva scherzosamente detto Angelo Margherita, per giustificarsi.

Le tavole non erano esattamente dei dipinti: Angelo Margherita adopera la terra rossa, il calcare delle pietre, steli di alcune piante per dare forme ai suoi racconti. Gli elementi della campagna vengono adoperati per descrivere sé stessi e i paesaggi della Murgia,

«Se tu vivi un luogo... è come se vai al cinema e non commenti quello che hai appena visto. Io vivo questi luoghi e commento le cose che accadono qui. Io quando sono arrabbiato e polemico, magari, succede che mi metto a fare questi lavori, per dare la poesia di quello che si è perso, questi paesaggi, come se vivessi un sogno. Questo se tu noti, questi colori... la Murgia è bella d'autunno, con le erbe ancora secche, paesaggio unico e africano. Ma possibile che per me questa Murgia per me sia così bella? Ci sono tanti posti più belli nel mondo, mi dirai. Ma la Murgia è bella per gli artisti e i poeti: questa luce, il contadino, l'albero contorto, noi degli alberi ne facciamo opere d'arte, li possiamo ad opera d'arte, tutti i rami che scendono verso giù per raccogliere la frutta. Ho dato l'essenza di quello che nessuno forse capisce: che se ci innamoriamo di questa terra è perché c'è questo ancora, il grillaio, la ferla, il muretto a secco, la cornacchia, l'odore della terra, l'essenza del contadino che è innamorato del suo terreno, come Angelo. Quando lo vedo, e mi rivedo, io vedo lui, volevo dedicargli qualcosa. Gli ho fatto un po' la gobbetta, che lui ce l'ha, dovuta al lavoro. Ah, questa invece è una civetta che

sta in campagna da me.»

Se l'istinto animale ha portato l'Apache a riconoscere l'evento estremo in arrivo, o sentire il suolo sotto il suo corpo gli consente di 'sentire' i terremoti, ad Angelo Margherita il cambiamento climatico è apparso in sogno. Voglio, con ciò, sottolineare la dimensione onirica, *altra*, con cui persone vicine o detentrici ai saperi antichi provano a dare un'interpretazione delle trasformazioni in atto nell'ambiente circostante.

«Mo ti spiego. Io prendevo già dei tronchi, che stavano qui abbandonati, che tanto sarebbero marciti. Con pietre locali, ho poi fatto quei lavori che ti ho fatto vedere. Ho fatto uscire le anime delle stesse persone che hanno fatto 'sta fatica. Poi camminando, per funghi, ti parlo di 35, 40 anni fa, iniziavo la mia passione per il territorio. In questo posto c'era una veduta bellissima, con la neve e mi affaccio da qui. Prima di venire in questo luogo, avevo fatto un sogno, dieci anni prima, della fine del mondo. Veniva la fine del mondo, si ghiacciava tutto e io correvo dalla paura. Voleva, questa fine del mondo, che io prendessi delle armi. Una fine di ghiaccio, e c'era gente che per difendersi uccideva, e volevano che io facessi parte di questo gruppo. Ma io non volevo e correvo, correvo in questo luogo. Arrivai qua. Vedi quel roccione? Questa è la veduta che per me era spettacolare, vedevo la gente che lavorava, che spostava massi ciclopici. E lì c'è un masso, un dolmen, diciamo, ero innamorato dalla vista e dal roccione. Scendiamo lì che ti racconto.

Mi ero sognato questo roccione. Poi, quando venni qui, dissi cazzo, ma questo è il roccione che mi sono sognato dieci anni fa! Scendo giù e c'era il contadino, un elemento come Angelo, e dice questo personaggio, proprio uno di quelli arcaici: "sai io non ce la faccio più, mi sono fatto vecchio, ho novant'anni, lo voglio vendere". Oh, la stessa sera andammo dal notaio e l'ho acquistato. Lui contadino di famiglia, dagli anni '50.

Ecco, questo è il famoso roccione. Io correvo sempre, e mi sono rifugiato dietro questa roccia e nascosto in posizione fetale. E aspettavo di ghiacciarmi pure io. Volevo morire così. Poi vedo una figura ancestrale, bianca, con la barba, scusa ma perché, hai paura, ti stai nascondendo? Ma tu sei stato buono, hai fatto tante cose per la natura! Non sei tra quelli che devono morire. Non ti preoccupare. E mi son svegliato dalla paura, e poi dopo quindici anni... e quindi, quando arrivo in campagna, la prima cosa che faccio prima di mettermi a curare tutto, mi faccio un giro intorno al roccione, come segno di... quando sono qui vicino mi sento sempre tranquillo e appagato. Ma sicuramente era un monolite. Evidentemente c'è sempre quest'attaccamento dell'umano verso questi massi, questi monoliti. Cose a cui credo e non credo, però siccome l'uomo è sempre attaccato alla terra, alle pietre. Poi loro hanno fatto 'sta fatica, ma in realtà hanno fatto questa bellezza.»

Avendo trovato davvero quel *pietrone*, e acquistando poi da un anziano signore il terreno su cui si posa, Angelo Margherita ora mantiene intorno ad esso la biodiversità e il paesaggio che gli appartiene, un agro-ecosistema storicamente legato alle avversità del territorio ma anche allo stanziamento umano: di fatto, si prende cura di quel luogo al fine di disegnare e consolidare un'immagine opposta a quella del sogno. La pratica contadina di Angelo Margherita funziona simbolicamente e praticamente come contrasto al cambiamento climatico. «vedi quel fico che ci cresce accanto? Lo curo da trent'anni. Ci metto pure un po' di letame. Quei ciuffetti mia figlia li chiama i capelli della roccia.»

È qualcosa che richiama immediatamente quanto Aldo Bongiovanni fa sui terreni che abita da più di

sessant'anni sui monti Sicani, perché come per Angelo Margherita, la loro presenza non solo partecipa dell'equilibrio agro-ecologico ereditato, ma assicura il proseguimento di un legame e di un rapporto co-evolutivo costitutivo non solo del paesaggio fisico, ma anche del suo significato, e del suo posto nella cultura contemporanea.

«A me piace questo posto così come l'hanno lasciato. Ti ricordi, Angelo, quel ciliegio del giardino perduto? Quello di fine giugno, croccante? Me l'ha dato buonanima di mio suocero, ha resistito pure al fuoco. Mi ha detto piantalo, saranno buoni innesti. E questo è in memoria di mio suocero. Ciliegio nero antico, lo curo sempre. C'è una memoria dietro ogni pianta.»

Altri capitoli andrebbero scritti, prima di andare avanti, sulle passeggiate che abbiamo fatto con Angelo Passalacqua, Grazia Margherita e i suoi genitori, per le contrade intorno a Santeramo in Colle: le testimonianze dell'agricoltura antica e delle civiltà della Murgia sono sparse ovunque, strutture di pietre a secco, forse tombe e pagliaroni, a raccogliere, lungo le strade, decine di varietà diverse di mandorle dolci e prugne selvatiche. Una, ricordo, ci sorprese per avere il lato esposto al sole di colore rosa: per Angelo Passalacqua, aprendola avremmo trovato una colorazione diversa dal solito anche all'interno. Poi ipogei e strutture antiche delle quali i miei interlocutori e interlocutrici non sapevano l'esatta funzione, ma immaginavano apertamente dal passato:

«Noi non sappiamo esattamente in che periodo risalgono. Nessuno ha mai fatto degli studi... non si sa, boh. Cioè, pure a che pro fare quella cosa lì, quel buco basso? Si pensa per raccogliere l'acqua, perché la pietra poi trasuda, mettevano i catini. Si pensa eh, poteva essere una tomba, qualsiasi altro utilizzo, boh.»

Immaginandoci gli usi passati e «il senso dell'intelligenza antica», chiesi loro se pensassero possibile fare del reddito dai terreni di quella zona, oltre alla pastorizia:

«Penso sia impossibile farci reddito. Chi vuole, può fare l'orto, specialmente quello invernale, piantare qualche altro albero, prevenire gli incendi. Chi fa questo secondo me lo fa per lo stesso motivo per cui lo faccio io: per mantenere questo posto un ricordo. Certo tu non devi immaginare che in passato era come lo vedi adesso: qui si sono rubati tutto, specialmente la legna per gli alberi. Ma era pieno di alberi! C'era una foresta di ulivi, misto a querce. Hanno rubato pure i muretti!»

Commentavamo, ricordo, la gestione delle greggi da parte dei pastori e dell'impatto sulla biodiversità botanica e la difficoltà di trovare, all'interno del Parco dell'Alta Murgia, forme di coesistenza tra forme di vita e la modernizzazione delle professioni agricole che sta impattando anche territori meno predisposti all'agricoltura industriale come le Murge. Come mi ha detto Angelo Passalacqua, mentre sedevamo con le altre su un antico *pagghiere*:

«pensare un'agricoltura davvero sana, qui, oggi, è impossibile. Cosa potremmo consigliare ai giovani? Abbiamo perso i saperi per coltivare su queste terre. L'alternativa è far entrare i trattori, spianare tutto in un'ora, rompere tutte le rocce e livellare e impiantare i mandorli californiani. Che poi devi dare l'acqua, che non c'è, come in Salento, che sta diventando salmastra. Salvo, vedere tutto scendere a valle alle prime piogge. Sono molto pessimista. Un sistema come quello che abbiamo intorno, per loro [la Regione Puglia], non esiste. Cento anni che quest'albero sta qui, ma loro ti dicono, questo rende poco in proporzione. Ma di nuovo, l'alternativa qual è? Trovami tu una pianta di

mandorlo che rende alla stessa maniera alle stesse condizioni. Non esiste.»

La dimensione culturale dell'agricoltura antica, rappresentata sia dai 'saperi antichi' che dai modi di conoscenza 'altri', assicura il mantenimento del legame co-evolutivo tra umano e territorio. È bene comprendere come l'interpretazione dell'agricoltura antica nella contemporaneità non preserva i paesaggi e le botaniche in modo statico, riproducendo l'identico schema preesistente e non intervenendo realmente nei campi. Piuttosto, l'agricoltura antica fissa dei principi, come quello del rispetto di equilibri ecosistemici, che non sono necessariamente in continuità con la storia recente di quel territorio. L'agricoltura antica stessa è un sapere da ri-costruire e da re-immaginare, cercando anche di fare le proprie ipotesi sulla funzione di una struttura in pietra, di una sporgenza di una parete, di un buco nel muro, o di una spirale in una stanza. Oppure ri-scoprire l'esatta composizione del *ciceone*, la bevanda iniziatica dei misteri eleusini, grande sogno agricolo e filologico di Alessandro Scibetta. Forse su questo Aldo Bongiovanni potrebbe aiutarlo.

Il sonno del drago

Figura semi-sciamanica, secondo Calogero Vallone, giovane agricoltore e alchimista di Caltavuturo, che me l'ha nominato per la prima volta, Aldo Bongiovanni è una tra le tre persone di riferimento in materia di agricoltura antica, conoscenza del mondo antico, e magia in Sicilia, insieme ad Arturo Genduso e il Barone Ettore Majorana. Se il barone 'Pucci' è considerato uno dei massimi esperti in materia di genetiche della ruralità e archeo-ambiente, e Arturo Genduso in biodinamica e omeopatia, non credo di far torto ad Aldo Bongiovanni se definisco la sua area di sapienza ed esperienza come quella della magia bianca e della biodiversità.

Con Aldo proverei dunque ad indagare come stia sopravvivendo, o semplicemente vivendo, una dimensione culturale del rapporto coevolutivo stabilitosi nei secoli tra abitanti dei monti Sicani e l'ambiente circostante. Interrogandomi sui rapporti co-evolutivi al tempo del distacco dalla natura, ho infatti pensato che l'integrazione dei saperi botanici all'interno delle pratiche di guarigione, rituali, spirituali o magiche fosse un metro di analisi della relazione tra umano e non-umano. C'è un grado di dipendenza materiale tra la sopravvivenza dei saperi magici e dell'ecosistema nel quali questi erano incastonati. La relazione tra questi saperi e un *certo ecosistema* non è certo statica, ma come vedremo, viene configurata a livello culturale come necessaria: così come la trasformazione della nostra cultura ha significato la trasformazione dell'agro-ambiente, anche il mantenimento dei saperi magici ha comportato il mantenimento di una certa biodiversità attraverso le pratiche di cura delle relazioni ecosistemiche.

La cura di un ecosistema è condizione del funzionamento e della circolazione dei saperi magici, come si evince dall'evidente necessità materiale di questo tipo di conoscenza di adoperare e cristallizzarsi nella gran quantità di elementi ambientali circostanti, la cui sopravvivenza è tutt'altro che scontata. Credo, infatti, che la dimensione culturale della cura dell'ecosistema sia da ritenerne addirittura la precondizione. «Stimare la natura», come dice la *majjara* di Modica, significa prendersene cura nella misura in cui la dimensione spirituale e culturale delle pratiche di guarigione si definisce precisamente come difesa, protezione e riproduzione di un certo equilibrio ecosistemico.

Sostengo ciò, anche in ragione del sistema mitologico che Aldo Bongiovanni pone alla base della sua comprensione del funzionamento del mondo magico e del mondo naturale, e in altre parole, di questo tempo terreno e del suo equilibrio.

«*Astarduin*

Fu un fazzoletto di terra

Durante i Tempi Terreni, che furono il primo stadio evolutivo per la vita condotta su *Astarduin* si ricordò la condizione Umana, come la forza vitale prevaricatrice su ogni altra cosa esistente in quel fazzoletto di terra.

La condizione Umana influenzò ogni altra forma di esistenza; tanto fu la condizione posta alla vita, che ella stessa fu quasi annullata: così ogni fantasia sembrò essere distrutta: così ogni vegetazione ed ogni forma animale sembrò essere soppressa.

Così tale forma “vitale” prese l’egemonia e fu predominante. Tutto ciò avveniva perché gli Umani, o meglio sarebbe dire: alcuni settori degli Umani si erano addentrati troppo nei misteri di quell’Aria conosciuta come

Aria del polline: fonte di vita

Tali esseri umani non erano abbastanza preparati per affrontare la forza e sopportare l’energia che scaturiva dall’Aria del Polline: così, tale forza divenne un pesante fardello, e per molti divenne faticoso vivere»²⁷⁷

Astarduin è un territorio che rappresenta la maggior parte dei Monti Sicani. Si trova nel Kratas, un «ologramma, mondo parallelo, nella Sicilia. Un regno fantastico dove si svolgono tutte ‘ste favole. *Astarduin* è una Sicilia nella Sicilia.» I quaderni di Aldo, ve ne sono decine, sono stati inizialmente scritti a mano, a partire dagli anni’70, ma si basano anche su memorie precedenti, e poi più recentemente stampati artigianalmente. Sono ricchi di raffigurazioni, disegni, caratteri iconici. La maggioranza dei quaderni raccontano la mitologia scaturita dai ‘Sogni di un villano del Kratas’, ossia il monte che separa San Biagio Platani, il paese dove vive Aldo, da Caltabellotta. La Sicilia è:

«un posto innominato, che si trova facilmente a dimorare ad un passo di danza che dal cuore si dirige verso la testa... ed i suoi pensieri. Questo posto ospita la volontà... con i fiori del suo giardino conosciuti come Spacca-Incantesimi. È un posto che a volte lei stessa chiama, per farti sentire... sala del Fiore. A fianco dell’isola del Fiore vi sono i due continenti, a sud e a nord, mentre, ad ovest, dirimpetto vi è lì, sola chiamata *Astarduin*. Tutto attorno, Mare! Mare! Mare!»

Il sistema mitologico di Aldo Bongiovanni non sono riuscito a mapparlo nella sua interezza. E non credo vi siano studi a riguardo. Si tratta di un corpo di scritti e di trasmissioni orali estremamente consistente, la cui circolazione negli ambienti spirituali e della *deep-ecology* siciliani è piuttosto diffusa. Aldo mi ha spiegato come principalmente tutto ciò che ha riportato negli scritti risponda, per come gli sono stati tramandati (oralmente – ma non ho chiaro da chi- che appresi con visioni, o

²⁷⁷ Questi estratti, come quelli che seguono, appartengono alla serie di quaderni di Aldo Bongiovanni, che stampa personalmente. Non sono citabili o descrivibili bibliograficamente, in quanto mi mancano alcuni riferimenti fondamentali come la data di pubblicazione e i numeri di pagina, ma ho fatto riferimento principalmente a due testi: *L’orientamento* e *Dall’alba alla fine dei tempi*.

meglio, con conversazioni con enti magici) ai saperi delle popolazioni Sicane. Questa civiltà esisteva prima dell'intrusione fenicia, greca e romana. In realtà, delle due prime civiltà, Aldo non ha una cattiva opinione: ai fenici, ma soprattutto ai greci, i Sicani devono il rafforzamento e l'approfondimento della magia bianca. In particolare, Aldo pratica la magia empedoclea, che per lui costituisce la base fondamentale per poter operare una 'lotta' contro il male.

L'etnografia di queste pratiche magiche è estremamente frammentaria. Oltre ai quaderni, dispongo di due interviste abbastanza criptiche, e di vari spunti. Da ciò che ho compreso, la base della magia empedoclea è la natura e, in particolare, la biodiversità. «Secondo te, le ninfe e le muse, con cui parlo, mi verrebbero a trovare se non offrissi loro questa natura e questi giardini?» La magia bianca include, come nell'immaginario più comune, le ninfe etiodee, le ninfe siciliane dei fiumi, del vulcano, delle pietre, dei boschi, dei frassini e delle querce. Queste mappe si trovano nel suo archivio, nonché laboratorio, proprio in paese a San Biagio Platani. Poi vi si trovano:

«Tutta la genealogia a partire da Poseidone e Nettuno, la Sicilia divisa in due dall'influenza romana e greca, però siciliana, sicana, e le trasformazioni della sicanità per come si è sviluppata. Noi parliamo di Trinaco, Demetra, Ercole, Eolo, capisci, tutte le isole circostanti. È una mappa tanta, che ci ho messo anni per farla. Sono tutte documentazioni sull'archeologia, una ricerca che ho fatto perché c'era una ruspa voleva smontare tutta una serie di tombe a Viviano... qui non è venuto nessuno mai ad archeologizzare. Io faccio un sunto, anche delle grotte e dei siti, che facevano i Sicani, *cu si menavano*, ti parlo di 4000, 5000 anni fa. Come ci siamo incrociati con gli arabi...»

Gli elementi della natura presi in considerazione in misura maggiore, oltre alle pietre e alle formazioni geologiche, sono principalmente alberi, piante e fiori. La biodiversità locale rappresenta la fonte pressoché totale di ogni forma di conoscenza raccolta e raccontata da Aldo: l'essere dei fiori o delle piante officinali è intrecciato con una corrispondente creatura magica o spirituale, ninfe o muse nella maggior parte dei casi. Ma se ogni non-umano ha un corrispettivo sovrannaturale, che può anche essere l'incarnazione a una qualità o a un difetto umano, ciò testimonia la completa aderenza del corpo di saperi antichi e magici di Aldo con la biodiversità del territorio. In questo stralcio di intervista, tenutasi la prima volta che andai a trovare Aldo con Alessandro Scibetta e Massimiliano Solano, il rapporto tra mitologia e biodiversità viene esplicitato. La conversazione prende spunto da Aldo Bongiovanni che prendeva in giro Alessandro per non aver studiato, da filologo, le rune in Sicilia:

«I sistemi ogamici e le rune sono arrivate in Sicilia, si vedono anche nelle feste popolari. Io ho fatto un sacco di ricerche sulle influenze di 4000 anni fa, quelle celtiche, etrusche, egiziane. La culla della cultura è qui. Poi i greci sono gli invasori, si sono fregati tutto, anche gli eroi, Ercole e le divinità come Demetra e Proserpina, Prinapo, sono, come Efesto, tutte figure sicane. Parliamo di Sicanità, la civiltà sicana si sviluppò tremila, quattromila anni prima di Cristo.

Magia, agricoltura e archeologia vanno di pari passo. Non puoi parlare dell'una se non parli delle altre cose. L'una non c'è senza l'altra. Senza agricoltura, se non c'è qualcosa da mettere a tavola da mangiare, non puoi fare cultura, non puoi fare disegni, non puoi fare niente. Mangiare, bere, respirare, poi possiamo parlare di cultura. [...]

Bronte che cos'era? Chi era Bronte? Uno dei ciclopi primordiali, originali, nell'ambito del periodo

olimpico della civiltà greco-romana. Ma prima degli olimpici, secondo Esiodo, c'erano i Titani.

Ma pure i celti, il capostipite dei celti di chi era figlio? Di Galatea, una ninfa, che prima se la faceva con Aci, e poi con Pan. Vai a vedere cosa c'è dietro queste storie. C'era la gelosia di Polifemo, che era un ciclope, figlio di Poseidone, che si innamora di Galatea, e non ne volle sapere niente. Fece tre figli con Galatea, Galato lo conosci? La civiltà dei galati, che viene da lui; Illiro, capostipite dell'Illiria, e Celto, capostipite dei celti.»

L'importanza di questa cronologia, così incastonata nel mito, per Aldo risiede nella capacità di spiegare la ricorsività e ricorrenza della storia. Come ha detto alla fine del passaggio che riporto di seguito, i miti danno chiavi di comprensione non del passato, ma anche del presente, perché i motivi geografici di una scelta fondativa, i motivi politici, o i compromessi che portarono alla fondazione di alcune città o gli scontri titanici che decretarono la morfologia di un territorio, così come le vicissitudini di gelosia o invidia, di fatto, non perdono di senso. Ciò sia perché alcune di quelle forze sono ancora operanti e determinanti gli stravolgimenti del territorio. Oppure perché l'aver compreso la storia mitica del proprio territorio, può anche fornire degli elementi chiave per leggere nel contemporaneo la zona e i suoi meccanismi, influenti elementi attivi e costanti che i miti intercettano, ai quali danno voce, e che altrimenti rimarrebbero inconsiderati, seppure operanti. Come ho visto da Nicola de Gregorio, molto ha a che fare con la toponomastica:

«Agrigento come è nata? Ci fu una ninfa oceanina, che è fuggita dal giardino delle Esperidi. Ma se vai a fondo, ti ricordi che le Esperidi figlie di Espero, custodivano un giardino, dove c'era un drago. Una di queste arrivò nella zona di Agrigento e si incontrò con questo fiume, Agragas, fecero l'amore, e nasce Agrabante, che fondò Agrigento.

Qui ci sono tutte le ninfe, Oceanine, Naiadi, Nereidi, tutte varietà di ninfe. E ognuna di questa *c'ave na* storia. Quando arriviamo alla Sicilia, poi, ci sono tutte quelle degli alberi: una mitologia senza alberi e senza ninfe non esiste. E fondarono città, Segesta, Gela, Enna. Una salvò la guerra dei Titani. Le ninfe vengono definite come le forme di personificazione delle diverse forme della natura. Quando parliamo di queste, parliamo di Empedocle, quindi: terra, acqua, aria e fuoco, i quattro elementi. Sono negli alberi, nelle fonti, nelle sorgenti, nel mare. Anche nell'inferno, ci sono i fiumi infernali.

Erano immortali, mantenevano la loro giovinezza immerse nei fiumi, nei laghi, o bagnandosi sotto la pioggia. Le Naiadi sono le ninfe della pioggia, le Neriadi del frassino. Si accompagnavano nel corteggio alle divinità maggiori, come Dioniso e Artemide. Fuggivano gli uomini, ma alle volte non li rifiutavano, come Dafne. E quando parliamo delle ninfomani, parliamo delle Baccanti, che stavano con Dioniso. I greco-romani senza le ninfe non esistono!

Questi nomi, già ti danno gli spunti di quello che c'è dietro. Efesto! Chi è Efesto? Ercole! Titano! Ora ti faccio vedere una mappa. Questa l'ha fatta Pucci, basandosi su Esiodo.

Queste sono cose che ho scritto, una ricerca che ho fatto perché sono passati trentamila anni e siccome il giro astrale sta terminando, ormai siamo nell'era dell'Acquario... da trenta, quarant'anni scrivo queste cose che sono riferimenti a mitologie, però io prima non ci ero arrivato. Ma poi ho capito che c'erano personaggi che si reincarnavano in figure mitologiche, con riferimenti di lignaggi che nel tempo si trasmettono nell'ambiente, e dalle archeologie in situazioni che si sono create tantissimo tempo fa.»

Se la biodiversità ha un ruolo così significativo per invitare le creature magiche come le ninfe a

presentificarsi nei giardini di Aldo, è perché esse stesse sono la personificazione di quelle piante, dei fiumi e delle rocce: frequentando quei luoghi, portano con sé la conoscenza delle cose antiche. Tra queste, ricadono pratiche magiche e anche le pratiche alchemiche, che ovviamente si basano sull'utilizzo delle piante presenti nella biodiversità locale. Di queste, la stragrande maggioranza sono piante officinali, anche se Aldo sostiene che:

«Tutte le piante sono officinali, bisogna solo capire come usarle. Capire come usarle è l'arte alchemica. Io principalmente lavoro con il timo, con l'artemisia, ma ci lavoro nel senso anche che lo vengo. Vengo il nostro timo, quello siciliano, che fai non lo recuperi? Perché devi importare le piantine di quello *vulgaris* del nord... cose assurde.

Io qui ho catalogate più di 365 piante diverse, esclusi gli alberi e le piante grasse. Queste sono 33 varietà di aloe, 25 di *ficarigna*, una quindicina di agave.»

Il timo era alla base di un preparato, che andava mischiato con un estratto di mandragora, non psicotropa a quel dosaggio, che Aldo mi consegnò da portare a un amico comune, gran fumatore di tabacco e malato di cancro. «Credo che lo potrà aiutare per molte cose, la più ovvia è la funzione espettorante. Le altre riguardano l'equilibrio personale». Come mi raccontò Aldo, un gran numero di persone si rivolgevano a lui per preparati alchemici e pozioni omeopatiche:

«Me l'è venuto a chiedere pure un altro signore con il cancro alla testa, meno male che si è deciso a fare qualcosa, perché spesso si abbandonano quando sono a quello stadio. Poi sono venuti, settimana scorsa, anche Peter Fisher e Carmelo Samonà, della medicina biodinamica. Sono venuti qui a farmi un'intervista. Fanno, con quella pianta dei druidi, come si chiama... il vischio di mela, di quercia, di tutti gli alberi, anche il ciliegio, una cura per il cancro. Ora sta facendo questa cura. Dice che prossimo mese viene che vuole catalogare tutte le piante grasse.»

Sul vischio e le sue particolarità sarà bene ritornare. Un ulteriore buon esempio di come biodiversità e magia si uniscono sono proprio i misteri eleusini, sui quali Alessandro non poté trattenere di interrogare Aldo.

«Sui misteri eleusini, c'ho un libro sulla mandragora che parla di come la usavano. A settembre, la raccoglievano, la mettevano con il vino, e insieme a un fungo che cresce nei cereali, il miele, insieme alla ruta siriana, pianta allucinogena, facevano una specie di mistura che era per gli iniziati, tipo filosofi, architetti, gente più altolocata, di spessore, non era gente qualsiasi. Non lo potevi fare con tutti, con i bambini o con gente. Come oggi quelli al bar che non se ne fregano niente, ci vai a parlare di filosofia? Parli un altro linguaggio.

I riti eleusini non si facevano solo a Eleusi, si facevano anche qui, perché Pan, Demetra, Persefone, erano qui, al lago di Pergusa. C'è un legume fortissimo, i misteri sono tanti. Quelli che usava Empedocle, o Orfeo.»

Come il discorso sui misteri eleusini era venuto fuori da uno più ampio che riguardava le piante officinali e la loro trasformazione, Alessandro continuò ad incalzare Aldo sulle sue conoscenze botaniche, ponendogli una domanda sulla tamerice e sui possibili usi officinali. Dopo averli più o meno esposti, Aldo ci spiegò come ritenesse così importante la tamerice da averle consegnato un posto, sotto forma di personificazione, nel suo mondo incantato, in una storia in cui appare anche proprio la figura dell'alchimista:

«L'educazione alla conoscenza dell'alchimia, il terzo occhio è dell'iniziato che ti usa il fuoco per la trasformazione dei metalli, ti fa le tegole, il pane, l'oreficeria, i fulmini, nella mitologia. Le arti della trasformazione alchemica, la distillazione delle piante fa parte di questo.

E Tamerix diventa, nelle mie favole, uno dei tre alleati del professore, che è il protagonista che viene sulla terra per trovare questa Fesia, principessa dell'aria, custode della terra, della fonte e dell'immagine riflessa, che si è incarnata in una studentessa del liceo classico Empedocle. Seconda liceale, e fuoco fatuo, *badadum*, ma lei non sa cos'è questo fuoco che c'ha dentro. Vabbè, per farla breve, oltre a Tamerix, gli altri alleati del professore sono Banch-s-ter e Dailong. Quando io li ho incontrati abitavano dentro un albero di ulivo millenario. A un certo punto vanno a trovare appunto, quest'alchimista che coltiva mandorle... [forse proprio Aldo]»

L'alchimia fa parte di quei saperi antichi sui quali mi sono interrogato, chiedendomi se fossero rimasti circolanti e adoperati, nonché come incarnassero una specifica forma di relazione con le vite circostanti. La variabilità interna alle specie, così come Aldo elencava sopra tutte le diverse varietà delle piante di timo, o lavanda, consente attraverso l'alchimia di raggiungere l'essenza della pianta, la sua peculiare caratteristica al quale l'alchimista può trovare una o più capacità di beneficiare al corpo, o altri utilizzi (ad esempio agronomici). L'alchimia, parte fondamentale del sapere spagirico, si fonda sulla trasformazione e il dinamismo, perciò anche le variabili interne a una specie, magari apparentemente insignificanti, possono essere comprese al massimo del loro potenziale attraverso l'estrazione e la lavorazione della materia. Se da un lato il sapere spagirico ha una sua importante dimensione nella guarigione, sulla quale tornerei più avanti cercando di riprendere il collegamento tra alchimia e variabilità genetica, vorrei soffermarmi sulla lettura delle trasformazioni del reale contemporaneo, come il cambiamento climatico, che l'alchimia è in grado di offrire, come chiesi ad Aldo:

E.: «Come si percepisce il cambiamento climatico da un prospettiva alchemica?»

A: «Devi partire dai quattro elementi, da quello che abbiamo fatto noi negli ultimi dieci anni, che abbiamo fatto fuori l'ossigeno che c'era nell'aria, tra il bruciare l'atmosfera, abbiamo fatto fuori l'Amazzonia, l'Australia, la Russia, mesi a bruciare. In cambio cosa abbiamo fatto? In Amazzonia, allevamenti di mucche, allevamenti di galline, pecore, tutte con antibiotici e vaccini. Chi se la mangia sta carne? Tanto non ragioniamo più. Finisce negli insaccati, e la gente invece di mangiare le cose genuine... ma certo che poi arriva il covid e ti ammazza, sei già malato. Quali sono le resistenze che avete nel corpo?»

Osservare gli elementi base della magia empedoclea (Terra, Aria, Acqua, Fuoco), offre uno sguardo che lascia comprendere come anche singolarmente le cose si siano trasformate: l'acqua o è sempre più rara o si è mescolata con il sale (salinizzazione e siccità), mentre la Terra presenta suoli sempre più poveri, con la perdita di fertilità, e non in grado di produrre cibo sano o di preservare la biodiversità.

Come detto, la trasformazione è la vera natura che fonda il sapere alchemico. Se, come accennato, ciò implica la variabilità genetica nelle piante o negli animali, ancor più fondativo e fondamentale è la comprensione alchemica della struttura delle pietre e la possibilità della loro trasformazione. E nella storia che segue Aldo parla proprio di questo, e di come alchimia, mitologia e biodiversità compongano insieme sia gli strumenti per comprendere la trasformazione, sia le motivazioni per tentare di contrastare il cambiamento climatico:

L'antico stato di coscienza

riaffiora

attraverso residui di immagini cominciarono a prendere le forme della luce la forma delle ombre. La Visione si profilò per prendere forme di quella creatura ancestrale conosciuta come il grande drago.

Il suo antico stato di coscienza si era assopito ai primordi del tempo. Con fatica nella sua stanchezza preferì pietrificare le scorze della sua enorme immagine. Sbavò dagli angoli della bocca il residuo dei secreti accumulati nel caldo suo ventre. La trasformazione in fossile operò quel cambiamento necessario per adeguarsi alle nuove esigenze del tempo.

La Salsa del Drago!

Quel composto di argilla e sale scivolò giù dagli angoli della bocca, verso il fiume, a valle, formando la calanca. Fu lo spazio idoneo e adattato per la vita di Limonia e l'esistenza del suo popolo: i calcarei.

[...]

La domanda che mi ero posto riguardava il ruolo dei saperi antichi, come l'alchimia, nel configurare un'agricoltura che fosse capace di orientarsi, come quella antica, nella costruzione dei rapporti co-evolutivi: ovvero, anche nell'affrontare il cambiamento climatico. Ho prima citato l'incontro dell'Apache con gli eventi climatici estremi e poi il sogno sulla fine di ghiaccio di Angelo Margherita. Oggi, dove la natura agricola si trova al centro della sfida sul cambiamento climatico, 'il passato di fronte a noi' o *l'antico stato di coscienza* possono mantenere la presa culturale necessaria per indirizzare le pratiche agricole e farle tendere verso la costituzione di legami coevolutivi basati sui precetti incorporati dai 'saperi antichi'?

“Abbiamo pagato la lunga permanenza. Ci siamo presi la briga di curare, accudire e nutrire l'antico stato di coscienza di quell'enorme creatura. Noi stessi ci siamo nutriti del succo di quell'antica bava che, col passare del tempo, si trasformò in essere argilla e sale.”

Limonia parlò di sé e del suo popolo: “[...] Quando ancora ero formata di polvere d'oro e vivevo nell'aria e dell'aria, come nutrimento di luce prestavo le mie impronte luminose ai Raggi del Sole.”

[...] Il raggio proiettato lungo una linea retta si mischiava alla pietra della montagna: disegnava continue coordinate, segnate da una forza che apparve come energia incontrollata ed incontrollabile... ma non era così! Perché come guardiano a questa forza fu posto, dall'Ordine antico nato come cautela di quel suo stato di coscienza

Il Drago di Fuoco.

Fu nominato custode dell'estate e le sue focose espressioni.

Come guardiano custodi l'estate e fu arte attiva di quella forza.

[...] Affaticato, col passare del tempo, quell'essere primordiale trovò dimora nella pietra ed in essa prese consistenza ed in simbiosi si trasformò.

[...] Più che una roccia quel che divenne fu Rupe... o ancora meglio un monte... forse sarebbe meglio dire un colle o una collina:

La collina del Guardiano.

La sua grande fama di guardiano non era inferiore alla sua fame di Drago.

La storia del drago racconta come la formazione rocciosa di fronte al colle abitato (anche) da Aldo, sia una formazione geomorfologica distintiva: cuore del Kratas, è di fatto il corpo pietrificato del drago, che si posò lì nell'*alba dei tempi*. Questo è l'inizio di una trasformazione geomorfologica ed ambientale dell'ambiente circostante. È, come vedremo, il momento in cui il territorio dei Calanchi/Sicani diventa qualcosa di simile ad un eden: il riposo del drago segna l'ingresso ad un sistema di ricchezza, con un suo clima ed un suo ecosistema che cresce e si nutre del respiro, lieve ma temibile, del drago. L'elemento distintivo di questa epoca è la Limonia: un fiore che, in termini scientifici, Aldo mi spiega essere un endemismo, cioè una categoria di specie unica nel suo genere, la cui caratteristica principale è non solo di appartenere a uno specifico territorio, ma soprattutto di avere avuto origine, nella maggior parte dei casi, in altre epoche climatiche. La peculiarità degli endemismi è, cioè, quella di essere tra le rare eccezioni ad esser sopravvissute a uno sconvolgimento climatico, del quale rimangono testimoni, come dei fossili viventi. La particolarità di corredi generici di questo genere, come quello dell'Abes Nebrodensis sulle Madonie, è di parlarci di epoche lontanissime da noi, scoprendo come i codici del DNA si siano plasmati e mescolati con climi, circostanze ed ecosistemi completamente diversi dal nostro. La Limonia testimonia, per Aldo, che *un cambiamento climatico c'è già stato*: e questo è il fiore frutto del respiro e del riposo del drago. La Limonia continua ad esistere, anche alle condizioni di oggi, per motivi che Aldo individua nel proseguimento del suo racconto:

[...] Lo spirito che lo anima e che dentro sé vive e vi abita dalla notte dei tempi non placò mai in assoluto la grande fame. È dato agli esseri umani il compito di nutrirlo. Ma è il mio popolo, i calcarei, che ha assunto il compito di occuparsi delle faccende più intime di quella grande e antica entità; loro lo accudiscono e provvedono a soddisfare i suoi bisogni più estremi. Come i vecchi o i bambini... così anch'egli ha bisogno di tenerezze.

La dimensione di cura dell'ecosistema qui emerge con particolare chiarezza, come vale a dire: "l'ambiente sano si mantiene se si capiscono e fanno alcune cose, perché non si può accedere al sapere antico o alla magia empedoclea se non si tutelano le condizioni dell'ecosistema". Parafrasando Aldo, il drago continua a nutrire con il suo calore ctonio quelle terre e quell'aria che consistono in piante medicinali e officinali, che poi Aldo offre ai suoi visitatori e frequentatori come metodi di guarigione. La cura circola in questo ecosistema primordiale, permettendo al drago di:

[...] mantenere in equilibrio il "luogo": custodisce la valle e le colline, protegge i campi, ed i raccolti sono abbondanti e prosperosi
Allontana i mali del mondo e attira le piogge e la carezzante brezza
Ritorna così l'aria pulita e delicata. Per millenni ogni pietra che racchiude in sé il sacro, riceve di fatto ininterrottamente un culto che onora lo spirito che lo anima.

Parafrasando Aldo, il racconto continua enunciando il rischio che tutto ciò possa finire. Una delle cause potrebbe essere proprio l'umanità, il furto che trascinerebbe irrimediabilmente lo spirito del drago in luoghi inaccessibili ai mortali, lasciando le peggiori qualità umane padrone del territorio: l'ignoranza, la negligenza e l'invidia. Per Aldo c'è bisogno degli «antichi guardiani che abitano

dentro le pietre». Anche durante la nostra visita al luogo, Aldo raccontava:

«Questa è la stalla del drago, con gli orientamenti e i quattro elementi, gli 8 venti, le 24 rune, i 24 alberi, i 24 erbe e i 24 cristalli. E quello è il drago: vedi, dove ci volevano fare il termovalorizzatore. Lì c'è una pianta di cinque milioni di anni che è lì, da quando la Sicilia è affiorata, la Limonia cresceva vicino al mare. Il drago io l'ho disegnato che esce fuori dalla pietra. Abbiamo impedito che si realizzasse quel termovalorizzatore.

L'arcosolio è posizionato verso est, e verso ovest invece erano pietre tombali, gioielli, cose varie, siamo nella gola del drago. Sono colline che io ho disegnato. Vedi, qui il drago si sveglia, dispiega le ali, inizia a incazzarsi, e poi si inalbera. Ed è qui di fronte.»

Aldo fa riferimento a dei disegni in cui la morfologia del monte si rivela essere il corpo del drago: le linee si intersecano in movimenti che sollevano la montagna e annunciano un evento catastrofico. Il risveglio del drago sarebbe causato dall'incuria come, ad esempio, dalla realizzazione di un impianto inquinante come il termovalorizzatore. Dunque, per riprendere la domanda su come possa il passato di fronte a noi mantenere una presa sulle pratiche odierne per far tendere l'umanità verso rapporti di co-evoluzione ecologicamente sensati, Aldo Bongiovanni inverte questa relazione. Nel quadro mitologico-fiabesco da lui descritto, infatti, il cambiamento climatico entra a spiegare, con dovizia di particolari, proprio l'origine e la possibilità del legame coevolutivo tra umano e *quest'ambiente* (che esiste ancora oggi sui monti Sicani): la domanda si riconfigura quindi: può la nostra cultura immaginare una relazione tra la natura agricola e costituzione dei legami coevolutivi che posizioni il cambiamento climatico nel passato? Cosa sappiamo dell'origine dei nostri ecosistemi? Che sarebbe a dire, sull'origine dei paesaggi che abbiamo di fronte e dei saperi che l'hanno accompagnati?

Questa storia riguarda l'inizio e la fine degli ecosistemi. Il mito scritto da Aldo afferma una concezione ciclica della vita sul globo, ma postula anche, perché la vita degli ecosistemi possa riprendere il proprio ciclo, la fine della cultura estrattivista. La lotta contro il valorizzatore e la cura per l'ecosistema sono proprio ciò che relega il cambiamento climatico al passato, che lo pietrifica lì dove è avvenuto, mantenendo in equilibrio quanto quel cambiamento ha realizzato. Se l'origine degli ecosistemi (il drago) ne rappresenta anche la sua possibile fine, i legami co-evolutivi che sono nel mezzo del tempo che intercorre sono ciò che mantiene l'ecosistema in equilibrio. Ai legami co-evolutivi, corrisponde una cultura che li sottende. Perciò, credo di spiegarmi in questo modo la risposta alla domanda che posi ad Aldo: che si fa nelle situazioni di degrado ambientale e di ambiente in rovina?

«Io da quaranta anni che ci penso. Quando mi arrestarono ad Agrigento, che volevo cambiare delle cose. Mi diffidarono dai locali, dalla città, e mi mandarono a quel paese, che poi sarebbe questo. Qui ho fatto 'La nuova musa' e mi hanno arrestato di nuovo. Otto anni sono stato diffidato, non potevo guidare. Campagna, casa, e sono rimasto qui a fare il mio mondo. Ho realizzato quello che volevo qui. [...]

Mi mettevano qui sotto l'ulivo con l'altalena e un pezzo di pane. Io parlavo con le formiche che andavano sull'albero, dopo sessant'anni me le ritrovo, le stesse formiche. Una volta ci portai una ragazza che ancora non la conoscevo bene. Uscì un esercito di formiche, di quelle *pizzinulle*, che ti mordono. L'ho riviste, e ho detto a lei via! Fuori di qui! I guardiani me l'hanno detto. Devi capire i segni della natura.

O un'altra volta, arrivo e trovo un negromante che voleva la mandragora, di Roma. Praticamente, questo qua ha voluto la mandragora, gliel'ho data, e questo andava combinando una marea di minchiate. E io gliel'ho fatta pagare. Mai fare pagare per le piante sciamaniche e sacre. Marijuana, Peyote, Funghi, Mandragora, Datura, non si fanno pagare. C'entra l'avidità dentro ti distrugge, la maestra che c'è dentro ti distrugge. Non puoi. Sono tornato qui, e il posto me l'ha fatto capire. Un ramo mi stava scippando l'occhio. Le api iniziarono ad attaccarmi a *pizzularmi* nella parte dell'occhio. Poi ci sono andato di nuovo da questo negromante, sono tornato e ho visto, aprendo lì dove sono le api, ho visto i calabroni, le vespe e le formiche, poi le *tamole*, le tarme che si mangiano il legno, grosse caro mio... e le formiche che facevano spezzatino dei tarli. E le formiche, di tre varietà diverse, che erano qui prima che arrivassi io... sapevano cosa dovevano fare. Mi hanno salvato la casa che è tutta di legno, mangiando le tarme. E lì capii che le formiche erano mie alleate. E lì nacque Arbatron, una antica condottiera che vive nel cristallo, che torna a vivere quando c'è bisogno della sua presenza.

Entità che vivono nel posto, che vivono nel posto, dai primordi del tempo, che si vanno a reincarnare nei vari periodi e ti mantengono l'ambiente. Come il drago, là. Un'entità primordiale, quella pianta che cinque milioni di anni accudisce il drago. C'ho scritto una storia. E lì ci dovevano fare il termovalorizzatore. L'ho scoperto perché c'era il falco che mi ha fatto vedere la figura che andava avanti e indietro a fare i rilievi. Io stavo qui col bongo a farmi la mandragora... [ride] e ho visto tutto: *che vultii di miaa*. Guardamiii! Ahah! Ma *ste chiacchiere* con il vino tu vuoi scrivere? *Ahi Ahi Ahi*. Io non parlo più, basta, mi sono ubriacato e mi vado a *cuccare*. Ti ho fatto girare la testa eh... per un paio d'anni ti è bastato.»

3) Salute e variabilità genetica: l'immunità nel reincanto

Magia, biodiversità e guarigione

Ho chiesto ad Aldo quale fosse la relazione tra questi miti e i saperi della guarigione popolare. Ero incuriosito e avrei anche voluto capire se i saperi alchemici adoperati nelle pratiche di guarigione fossero da considerarsi un altro piano rispetto alle formule o ai racconti che mi aveva fatto la signora Maria a Modica. Avevo fatto infatti caso a ciò a cui Aldo aveva fatto cenno parlando dei misteri eleusini, cioè, che ad alcuni saperi l'accesso è stato spesso appannaggio di persone dotte quanto prestigiose a livello sociale. Per Aldo, tra sapere alchemico e medicina popolare:

«Non credo ci sia differenza. È tutto collegato. Se intendi il Pitré vai sul locale, le formule... ma l'idea generale qual è? La magia, se parliamo di stregoneria come la intendono i messicani come Castaneda o Don Juan, è una ricerca di sé stessi, e quindi sviluppare queste grandi capacità che vengono soppresse. Se parliamo di *magaria* qui, uuh! io allora sono lo stregone, *lo macaro che fazzu li fatture*. Ma è tutt'altra cosa, di cosa stiamo parlando? cosa è un druido? Una cosa magica, una figura potente. Parliamo di potere. Di una persona che è potente. Gorbaciov è stato fatto dagli stregoni della Siberia, i più potenti di tutti. Come Gengis Khan. I più antichi sciamani dalla Siberia. Che poi si sono trasferiti tutti in Tibet. Lo sciamanesimo cosa è? Entrare in altri mondi, come il regno dei morti. Ma se tu non cerchi te stesso, con che ci vai? Col tuo ego? Mi spiego, l'ego è una funzione di sé, stessi, non esiste. Devi annullarlo, allora il tuo essere esce fuori. Quando entri in rapporto col tuo essere esce il tuo vero potere fare, agire, la volontà. Cosa voglio fare. Il negozietto, il forno. L'arte del sognare, me lo sogno la notte. Ora lo realizzo.»

La concezione della magia di Aldo a questo punto dell'intervista è emersa in maniera più esplicita, unendo molti dei punti che avevamo toccato: in particolare, vorrei sottolineare non solo come si sia resa evidente un tentativo contemporaneo della magia di spiegare il mondo politico e culturale nel quale l'occidente è immerso, prendendo in considerazione anche la disciplina antropologica, ma anche come la magia si definisca in relazione al potere, al corpo e all'ecologia circostante.

«C'era uno che aveva letto i miei libri e mi diceva sono favole... poi viene qui e dice, oh, ma è reale. Io mi sono legato al concetto di terra, acqua, aria e fuoco. Il sognare e il pensare può aiutarti a liberarti da questi confini che ti legano all'ego, annullare l'ego, come la presunzione, l'oscura brama del possesso, l'avidità madre di tutta le ignominie. Sono tutte figure che ci accompagnano ogni giorno, e le cose che facciamo sono dirette da queste figure. Se tu non riesci a svincolarti e a far agire lo spirito... io appena mi graffio, o mi taglio, capisco che non ci sto e non faccio più niente.

C'è un sottile confine, tra negativo e positivo: come la luce e il buio, l'albero, il piatto, tu non vedi solo luce, vedi anche l'ombra. Guardami in faccia, io non sono solo luce, senno sarei cieco. Ma neanche sono solo scuro: c'è un'armonia. Se non leghi le cose e non cerchi di vedere la totalità... se pensi alla religione cattolica, ad Adamo ed Eva. Prima non c'era Eva, c'era solo Adamo che non era un uomo, ma un androgino. Separando in maschio e femmina, dall'eterico si passa al fisico, alla terra, materia, magari il diavolo c'entra. Il re della materia. Lucifero, è il re della materia. La malattia ti nasce di conseguenza, di tutte le sensazioni umane di gioia, dolore, amore e odio, e queste forme di divisione. Se c'è la totalità non c'è amore e odio, bene e male. E quindi la malattia, come ti curi? Cercando di recuperare la totalità. Un santone ce la può fare solo.»

Soprattutto, però, è prevalente una concezione della magia legata alla salute. Il bilanciamento delle forze del bene e del male Aldo la racconta facendo ricorso a figure sovra-naturali come il diavolo, impersonificazione di tratti e pulsioni umane nefaste.

«Questo ti spiega cosa è la magia, io dopo trent'anni l'ho capito: è l'eterna lotta tra le forze delle oscurità e le forze della luce. Luce e Buio, questa è la magia. È lo scontro tra queste cose. Battiato pure lo dice, nelle sue interviste parla di Trismegisto. I lati oscuri ce li hai dentro, se vuoi spaziare devi cominciare a illuminarli, il buio cerca la luce per uscire fuori. Prendi un albero. Se ci levi la radice muore. E il lato buio quello è: il Trismegisto vede l'inferior e il superior, ma devono esserci entrambi. Dallo squilibrio nasce la guerra, magari nucleari, e ricominciamo dalle alghe.

Che ci siano delle forze che ci manovra io ne sono stato sempre convinto. Sono dietro le quinte, Castaneda le chiama esseri inorganici, come il regno vegetale, animale, umano, altri regni sono invisibili, forze eteriche, tracciatori magnetici, forze che hanno consapevolezza. Significa che agiscono attorno a noi, e siccome sono esseri millenari noi siamo poveri disgraziati, granelli di sabbia, bambini, di noi possono fare quello che vogliono. Questi signori hanno scoperto la luminosità umana che loro non hanno. E questa è una leccornia. Quando loro agiscono e ti fanno questa bella siringata di egoismo, impazziscono! Per loro è il cibo più prelibato che gli puoi dare, quando vai nell'ego, questi ti travagliano, minchia, ti asciugano completamente, perché ti aprono *il cuntalino*, e hanno le loro strategie, per farti piangere addosso per mesi, e piangere addosso, come quando sei innamorato e vieni deluso. Loro *sucano* tutte le energie creative che hai. Un'altra tecnica che usano è che...»

A questo punto della conversazione Aldo si era alzato in piedi e stringeva con i pugni l'aria, agitandosi.

«“Tu sei un pezzo di merda, io t a metto indo culo.” NO! *sugnu iu ca te la mitto indu culu a tia*, “NO! *tu a mmia m’ha sucare!*” NO! *si tu ca me lu suchi a mia!*»

E gira... la spirale, sino a quando si carica di una maniera... *Zacchete, stai due iorna, quattro iorna spompato. E quelli sucano.* Quindi se uno dà conto a tutte queste cose che succedono, essere consapevoli significa sapere cosa vuoi fare, dove vuoi arrivare.»

La rinascita dalla lotta con il diavolo è affidata da Aldo a una serie di tecniche o di modi per conoscere il proprio corpo, per ri-trovarcisi e affidarvisi.

«Una volta che muori devi rinascere, perché alle volte vieni ucciso, e come devi fare? Devi fare le pratiche, che sono millenarie, ce ne sono tantissime. Gli sciamani di oggi ne insegnano tantissime per uscire fuori da questa cosa. Tipo la respirazione. La gente non sa più respirare. Devi farlo ogni mattina. Devi tornare alla nascita. Quando tu sei nato, cosa hai fatto? Se non torni alla nascita, non puoi rinascere. Quando tu sei nato, che *neri uscito dallo sticchio*, che *facisti?* [Aldo si rialza, alzando le braccia verso il cielo] UAAAAAAA! *Unne minchia mi portaste?* È respiro questo. E rinasci.

Io ne ho provate tante di tecniche, dallo Shaolin alle cinque tibetane, allo yoga; una mi funziona per il nervo sciatico, me lo sistema, l'altra per il collo e così via. Comincio al mattino con il respiro, poi i capelli, così mi spazzolo via i pensieri, poi i piedi me li carico con un coso di legno, poi mi sveglio tutto il corpo e do pugni al mio ego.»

Quello che mi interessava mostrare erano questi stralci di intervista che rappresentano una breve introduzione al mondo magico contemporaneo, che in qualche modo è circolante in alcune zone e reti presenti in Sicilia. La questione dicotomica del bene e del male, le figure che agiscono l'umano sfruttandone le debolezze, la varietà delle tecniche che consentono di riprendere possesso di un sé equilibrato, sono tutte componenti di un sapere che muove costantemente il piano del reale materiale e di quello spirituale.

La magia è un sapere che trasporta la questione del potere in una dimensione corporea, psicologica e sostanzialmente medica: non è forse per questo che Aldo sostiene che i saperi alti, come quelli alchemici o mito-poietici non siano così diversi dai saperi della guarigione? La conoscenza delle piante e delle trasformazioni necessarie per enfatizzarne o rendere accessibili le loro proprietà rendono questo sapere eminentemente ecologico, al quale possibilmente si affianca anche un mondo di creature 'altre' che queste piante le impersonano, le animano, le rendono operanti ed autonome. Per questo, come già detto, la biodiversità è così importante per Aldo: non solo per accogliere le creature sovra-sensibili come le ninfe a colloquio con lui nei suoi giardini, ma anche perché la variabilità interna consente di ottenere concentrazioni officinali in grado di enfatizzare gli effetti benefici delle piante, ottenuti con sapienti trasformazioni (anche pericolose, guardando alla mandragora). Perciò, Aldo coltiva, accoglie e selezione una grande quantità di ecotipi diverse delle stesse specie, come il timo, la lavanda o la nepitella. Un'altra pianta della flora locale di grande importanza per la salute del fegato, ma se distillata correttamente anche utile per la lotta al cancro, è l'artemisia, della quale mi diede un estratto da portare agli amici che avrei intervistato di lì a qualche giorno. Si trattava del Barone Pucci Majorana e di Arturo Genduso, che insieme ad Aldo compongono

la triade dei più importanti conoscitori dell'agricoltura siciliana antica.

Aldo ha, con loro, movimentato sin dagli anni '60-70 il contesto agricolo dei territori che non cadevano preda dei paradigmi agro-industriali. Massimiliano Solano, presidente di Valdibella, che mi aveva accompagnato in quell'intervista, infatti gli disse: «io invece ti conosco di fama dai tempi di 'Quadrato Verde'. E tu eri anche tra i fondatori del Ramarro, o sbaglio?» Il Quadrato Verde era tra i partecipanti al primo coordinamento dell'agricoltura biologica siciliana, di cui Aldo fu animatore. Il Ramarro è invece un centro di ricerca e supporto tra medicina e antroposofia tutt'ora attivo nella zona dove vive Aldo. Entrambe queste realtà sono molte vicine ad Arturo Genduso, che proprio come Aldo non scinde in alcun modo il mondo dell'agricoltura da quello della salute. Se con le storie di Aldo ho voluto mostrare come la biodiversità e la variabilità genetica siano la componente essenziale del mondo mitologico che abita la Sicilia da moltissimi secoli, vorrei riportare le interviste con Arturo per tornare sulla relazione tra biodiversità e medicina. E approfondire il legame tra sapere spagirico, guarigione e variabilità genetica. Inevitabilmente, l'agricoltura antica rimane il punto fermo di queste conversazioni.

Variabilità genetica e salute nella biodinamica

Formatore sull'agricoltura biodinamica, Arturo Genduso comincia con questa slide le sue lezioni:

Cosa intendiamo per agricoltura tradizionale siciliana?

Quella tecnica e quello spirito che in Sicilia ha accompagnato il mondo contadino dal VI secolo a.C. al 1980 (circa) di cui sono rimasti a noi solo tracce nel germoplasma agricolo. In alcune specie animali e vegetali siciliane ritroviamo ancora tracce di una cultura immensa ed antichissima che l'uomo contemporaneo ne percepisce e riscopre l'importanza.²⁷⁸

L'agricoltura antica si configura subito e chiaramente come una questione genetica («tracce nel germoplasma agricolo»). Forse non è casuale, come mi spiegava Ninni Conti anticipandomi qualche informazione dettagliata, mentre andavamo a trovare Arturo in quel di Menfi nella metà di luglio del 2022, che il padre fosse stato protagonista di una delicata operazione di 'salvataggio' di un altro endemismo siciliano, cioè l'ape nera sicula. Non solo, ma sempre relativamente alle particolarità genetiche, già dopo pochi minuti dal nostro incontro, Arturo mi menzionò che era stato di recente impegnato nella ricerca di due piante, considerate di rarità assolute e di estrema importanza per lui. Entrambe sono dei vischi. Se per Aldo gli endemismi di cui parlava (come la Limonia), detengono caratteri mitologici che spiegano l'origine del microclima dei Monti Sicani, e la variabilità degli ecotipi delle piante officinali rappresenta un ampliamento del ventaglio delle risorse medicinali a disposizione, anche i vischi o l'ape nera di Arturo rappresentano gli elementi narrativi cardine di un sistema agro-ecologico improntato alla salute e basato sulla variabilità genetica (interna alle specie).

L'importanza della variabilità genetica e le peculiarità del germoplasma a cui fa riferimento Arturo emergono in relazione alla salute: lo stesso Arturo, come mi era stato preannunciato, stava intraprendendo una terapia antitumorale con metodi omeopatici per i quali il vischio d'olivo e di mandorlo risultava letteralmente di *vitale* importanza. In questo paragrafo, non intendo addentrarmi

²⁷⁸ Questo testo appartiene a un file PowerPoint che Arturo mi ha gentilmente concesso, per consultarlo e citarlo.

nelle complesse cosmologie che sostengono la naturopatia e la medicina alternativa, ma darne una dettagliata descrizione per come Arturo le associa alle pratiche dell'agricoltura antica. Anche Arturo, ad ogni modo, menziona il ruolo del mondo magico e la sua distribuzione politica contemporanea sul territorio siciliano.

Per quanto riguarda l'antroposofia medica di Arturo basti dire che non esclude la complementarità con la medicina allopatrica, poiché considera i «meccanismi di azione diretti su situazioni diverse», laddove non entrano in competizione. Non sono certo, ma credo che ciò escluda comunque un uso smodato dalla chemioterapia e della radioterapia. La medicina antroposofica invece fa riferimento ad un complesso di fattori che agiscono su diversi piani dell'essere umano e dei suoi equilibri, che Arturo non manca di spiegare nel corso di questa intervista.

Arturo è in contatto con i principali naturopati europei e mondiali, come Aldo, quali Gerber Hermann e lo scomparso Peter Fisher, che si sono regolarmente recati in Sicilia per ottenere le essenze botaniche necessarie per le preparazioni omeopatiche, a conferma della ricchezza delle risorse della biodiversità siciliana. Per Arturo, che mi introdusse immediatamente alla sua condizione, l'azione del preparato di vischio è:

«un'operazione inspiegabile. Così, prima anche di aver parlato... spiegare questa come prima cosa... è difficile dire cosa fa il vischio all'interno del tumore. Quindi è come se lo avvolgesse e lo facesse relegare il tumore, quindi lo avvolge.»

Arturo mi ha semplificato molto la spiegazione della sua terapia, per lasciarmi entrare a poco a poco nella comprensione dei nessi causali che spiegano la medicina omeopatica. Cominciò, ad ogni modo, dal mondo antico e magico:

«Il vischio. Nella cultura del Nord Europa è una pianta, una pianta magica per i druidi. I druidi sono il cuore della conoscenza di come usare questa pianta... ma come antitumorale è stato individuato da Steiner. Seguendo di procedimenti intuitivi e molto interessanti, bellissimi. Io ci sto, e ci credo però sarà perché mi sta salvando la vita, me li sto studiando sotto tutti gli aspetti e tra l'altro anche con il Dipartimento di Botanica, con Rosario Schicchi.»

Dopo avermi spiegato brevemente alcuni passaggi essenziali nei quali il vischio di olivo viene dinamizzato e sottoposto al procedimento della cristallizzazione sensibile, con Ninni ci soffermammo sulla rarità di questi vischi che Arturo utilizza. Anche per Ninni era la prima volta che sentiva il vischio di mandorlo, e Arturo aveva deciso, con una amica, di mettere 'al sicuro' il terreno nel quale era stato individuato:

«è rarissimo, in un certo pezzo di terra, lì c'è sia quello di ulivo che quello di mandorlo. Con Giusy Corrao, che era la vedova di uno sciamano delle Ande, morto da poco, appena abbiamo visto questo terreno, l'ho portata verso un ulivo per farglielo vedere. Poi c'era scritto vendesi. E se lo comprò. Io ho unito le tecniche di Fischer nella preparazione, alcuni sono mandorlo, olivo, perché ogni vischio cura un tipo di malattia.

Abbiamo quindi dovuto comprare un pezzo di terra dove c'era vischio di olivo perché sennò lo potavano. Abbiamo dinamizzato quindi, nella maniera con cui Fisher ha esaminato gli scritti di

Steiner, per cui il tipo di dinamizzazione particolare, cioè il vischio viene dinamizzato nelle prime fasi in maniera verticale, io l'ho dinamizzato, come abbiamo fatto con Aldo Bongiovanni 70 volte al giorno.»

L'importanza di questo vischio e la sua vulnerabilità hanno convinto Arturo e i suoi compagni a voler prendersi cura personalmente di quei terreni nei quali i fattori climatici, il microbiota del suolo e degli alberi e altri fattori determinano la comparsa di una pianta rara. Se da un lato ciò conferma ancora una volta il ruolo determinante della biodiversità nella medicina alternativa siciliana, Arturo ci tiene a sottolineare come tale scoperta sia uno dei punti di arrivo e sviluppo di una linea che parte dall'agricoltura tradizionale:

«Perché attenzione, io non sono un filosofo, non sono un naturopata, non sono niente. *Sugnu* uno che è appassionato a *sta* cosa. Perché è tutto cominciato dall'idea di rivoluzionare l'agricoltura siciliana, di ridargli una sua identità basata su quelli che erano i pensieri antichi. Io sono andato a Castelbuono e ho avuto fortuna a differenza di voi. Perché c'è un anno critico intorno agli anni 80 in cui è cambiata completamente una generazione. Cioè i vecchi di allora sono diversi dai vecchi di oggi, che sono quelli che vanno dal dottore, i vecchi di prima preferivano farsi sparare invece di andare dal dottore. Quelli di prima erano quelli che io guardavo meravigliato, che si impressionavano a vedere un trattore entrare nella loro terra. E quelli di oggi sono i figli di questi che dicevano ma cos'è sto trattore? Cioè questa cosa della sacralità della terra mi ha sempre sconvolto.»

Tra i molti esempi che si potrebbero fare per rappresentare il rapporto tra natura e umano che gli anziani che lui vedeva da bambino, Arturo mi ha detto di trovare particolarmente significativo quello relativo alle api, perché lo ha colpito, lasciandolo senza parole:

«Poi ho avuto un'altra grande fortuna, quella di avere un padre che si occupava di tradizioni indirettamente perché lui studiava l'ape nera sicula. Una razza siciliana. Io ho avuto questa fortuna che ho conosciuto direttamente non tanto l'ape nera ma gli apicoltori siciliani di Sortino: cioè gli ultimi apicoltori, veri apicoltori che in tutto il mondo ci potevano invidiare. Quindi apicoltori che avevano un rapporto con le api particolare, di cui ne è rimasto uno, Pulvirenti che ha 86 anni. Ma diciamo, è figlio di quella scuola, però, e detiene qualche conoscenza. Sarà l'ultimo. Io ho fatto una proposta per metterlo tra i tesori viventi ma la società ha reagito in mala maniera. Cioè? Intanto le ASP [Aziende Sanitarie Provinciali] e lo Zooprofilattico hanno fatto spaventare tutti quelli che erano rimasti, dicendo che quell'apicoltura era vietata ed era fuori dalle norme igienico sanitarie.»

La presenza di un problema sanitario (al quale se ne aggiunge uno di patologia vegetale ed entomologica) e di una politica bio-securitaria ha segnato, come in molti casi, l'abbandono di un sistema di pratiche agricole che, come si leggerà più avanti, di fatto parlava un altro linguaggio tra umano e non-umano. Nel racconto di Arturo dell'apicoltura antica siciliana vi è racchiuso tanto dell'ambiente che circondava le comunità contadine, e ci dice molto del loro rapporto con esso.

«Allora il problema nasce sull'arnia detta villica [che ho visto anche in Salento]. Arnia di ferula, fatta con la ferula. Nella loro ignoranza, perché siamo parlando di ignoranza l'hanno abolita... perché io a un certo punto sono andato a urlare pure: "Lei non ha studiato" alla responsabile di apicoltura, perché ci sono pubblicazioni scientifiche che definiscono l'arnia siciliana di ferula come razionale, non come villica, perché ispezionabile, apri e vedi il problema legato alla *varroa*, che è un parassita delle api. Ed era legato proprio all'osservazione il problema, il fatto che non potrai vedere le

celle, e quindi in villico era vietato perché si poteva diffondere la Varroa. Perché quelli ritenevano che con la Varroa non puoi ispezionare le celle, ma non è vero. Poi nel vietare questa cosa hanno vietato una tecnica che già era vulnerabile perché tutti i figli di questi apicoltori di Sortino se ne andavano tutti ad Augusta per diventare dirigenti e operai, quindi pochissimi che mantengono in qualche maniera la tradizione. Sortino era l'ultimo residuo, perché Favignana era già morta da un pezzo come apicoltura antica siciliana.

Qualcosa è poi nel rapporto con le api che mi ha lasciato sconvolto perché già da quando l'ape nera si cominciava a ibridare con la Ligustica determinava dei gruppi molto aggressivi. Allora che succedeva che io andavo la dove c'erano i grandissimi apicoltori, come Pagliaro, Brancato. Per me guarda, io sai come ero in estasi quando li vedevo. Cioè tu devi stare chiuso in macchina finché non arrivava l'apicoltore. Ma appena arrivava l'apicoltore tutte queste api si calmano tanto. Come il rapporto che avevano con le api si accorgevano subito se qualcuna era orfana. Come innestavano poi le celle reali da un favo ad un altro. Erano tecniche stupende che per fortuna a Favignana sono state descritte da Monticelli un autore del 1800. Io ce le ho tutte le opere del Monticelli.»

Nella storia genetica dell'ape nera in Sicilia si trova, come in tutte le specie che appartengono all'arcipelago siciliano, compresa quella umana, il segno della storia: dagli incontri secolari con individui della stessa specie provenienti da altri ecosistemi e dai quali scaturiscono la biodiversità e la variabilità genetica attualmente presenti in Sicilia, alla ricorrente mescolanza che porta il segno dell'aumento dell'impatto umano sulla gestione ecosistema, sino all'apparizione di fenomeni legati alla globalizzazione degli scambi. Ma come mostra Arturo Genduso, il punto non è la preservazione di una purezza, ma osservare e favorire la compresenza delle specie in un ambiente.

«Perché l'ape quella africana... e diciamolo la Sicilia, cosa ha avuto di grande? Ha avuto che da un lato c'è stata la dominazione greca e quindi anche l'ape nera si ibridò con quella greca e quindi determinando quella detta *apis mellifera siciliana minor*, perché più piccola, mentre poi questa qua si ibrida con quella africana? Perché c'erano i Cartaginesi e tutto quel movimento verso dillà [l'Africa], per cui hanno unito le tecniche africane, poi addirittura dopo quella spagnola...

Ma si può identificare quella nostra come la più antica, ho delle pubblicazioni che lo dimostrano. Gli apicoltori dell'Italia dicono: l'apicoltura della Sicilia, anche per detta dei romani, l'apicoltura in Sicilia, tra le più antiche del mondo, con metodi razionali. Dicevano più antica di quella degli Egizi.»

È a questo punto, che Arturo si è soffermato sulla particolarità delle mescolanze umane e non-umane della Sicilia per spiegare quale conoscenza ha consentito la compresenza delle specie in un ambiente: una specifica forma storica del rapporto tra umano e natura. Questa conoscenza, che Arturo chiama immaginativa, e la sua forma, sono determinate, proprio come vorrebbe Benjamin, dalle forme di dominio e di potere sulla spiritualità. Il rapporto, tra umano e natura, cioè,

«quando hai una coscienza immaginativa, è diverso se è Dio o Allah. Tutto quello che ha guidato la storia dei popoli è sempre stata la capacità di avere una conoscenza immaginativa, cioè una conoscenza che non è legata soltanto alla realtà di quello che tu vedi. Parliamo di grandi menti che per comprendere l'alchimia sono riusciti a entrare in quella conoscenza immaginativa, cioè dell'uomo antico. La filosofia è alla base della scienza, perché l'uomo non può sapere nulla, è troppo piccolo per poter conoscere come funziona la meraviglia la natura. Gli antichi sono sempre stato consapevoli della loro dimensione proprio microscopica e quindi dell'impossibilità di conoscere, se non attraverso alcuni

meccanismi che alcuni maestri sapevano adottare. C'era una conoscenza materiale, che ti spiegava questo è legno etc. etc., e una conoscenza immaginativa che andava su livelli di conoscenza molto più impegnativi e superiori, intuitiva, esplorativa. Per arrivare alla conoscenza parziale, quindi, dovevi trascorrere quattro livelli di conoscenza. Nella storia dell'umanità questi quattro livelli di conoscenza hanno consentito l'introduzione di quello che è il grande mistero dell'uomo, quindi la spiritualità.

Se noi pensiamo alle invasioni che abbiamo avuto in Sicilia. E come può essere cambiata? Ci sono dei meccanismi di organizzazione della natura che cambiano a seconda dei maestri diversi. E l'esorcizzazione di tutto questo... Quindi parti dal mito greco, da Demetra, Persefone... Un'organizzazione dello spirituale di questo tipo, poi un'organizzazione spirituale cattolica, a un'organizzazione spirituale musulmana, ebraica.»

La base greca di questa conoscenza, che consente una certa forma del rapporto tra umano e natura, è anche per Arturo legata alla figura di Empedocle e alle scuole pitagoriche, «proprio nelle scuole più importanti dal punto di vista iniziatico, dal punto di vista proprio di iniziazione alla conoscenza».

«I punti di partenza si sviluppano da Empedocle e dalla teoria dei quattro elementi. Quattro elementi che non sono quattro elementi. Questi elementi sono la conversione filosofica di un testo. Quando lui dice i quattro elementi parla di Hades e Nestis, di Zeus ed Era. Lui parla di quattro dèi che poi vengono tradotti in maniera diversa. Una chiave interpretativa, pur interessante, di quattro elementi, viene data da un testo inglese che fa provenire Nestis dall'acqua, da Persefone, questo ciclo dell'acqua in Sicilia che si fa sei mesi sottoterra, sei mesi sulla terra. Cioè più che legata al grano, la storia di Persefone rappresenta il ciclo dell'acqua... tutta quella conoscenza e la trasmissione di informazioni che sono molto legate quindi alla spiritualità, sono facilmente trasmissibili tramite storie. Noi avevamo fatto con Aldo la storia delle ninfe. Cioè ogni zona della Sicilia ha una storia diversa, riguarda le ninfe. Perché? È perché la ricerca dell'acqua. L'acqua cambia zona, quindi, per abituare una mente verso una immaginazione, ci porta verso la conoscenza e la natura. Ci vogliono dei riti e dei miti diversi.»

Per Arturo, questo tipo di conoscenza immaginativa e i saperi corrispondenti a livello medico e terapeutico, hanno a che fare e sono il frutto diretto del rapporto che le comunità contadine avevano con l'ambiente circostante. La difficoltà di trasmettere le conoscenze nel passato, attività relegata alle alte sfere dei regnanti, come Federico II, rendeva la scarsità della circolazione di informazioni una condizione insormontabile. Ma nella teoria di Arturo, la salute era una questione di amore che faceva sì che chiunque detenesse conoscenze terapeutiche si prodigasse per diffonderle. Da qui la nascita di

«scuole nate anche dopo Empedocle, le scuole siciliane, mediche, scientifiche. Più che altro, questo discorso dell'amore verso gli altri l'avevano proprio innato. Però questi uomini, ho pensato molto su questa cosa, ma dovevano per forza raccogliere le piante? non è che prendevano la macchina e arrivavano un attimo a Catania da Palermo, quindi dovevano fare i preparati, devono raccogliere le loro piante, dovevano, e le donne... che hanno sempre curato il centro familiare. L'uomo era un animale che andava a lavorare, quella che amministrava e pensava ai figli, anche su basi di scritti e lavori di una vita contadina che ho letto da Pucci, la donna era quella che doveva fare funzionare il cervello su mille cose. Già sapevano che bisognava andare in determinati posti e secondo me lì avveniva lo scambio di semi. Perché l'alimentazione è fondamentale, perché le scuole pneumatiche si evolvono dalla Sicilia e l'alimentazione è uno dei punti importanti. Scambi di semi, scambi di conoscenze, scambi di cose di cui venivano informati sempre gli stessi informatori donne che in diversi punti della Sicilia hanno scatenato una loro tradizione. Piano piano rinforzata, sapevano i posti dove

c'erano le piante, sapevano le cose. Si è formata una rete di esperienza collegata anche a questi uomini che andavano dietro re, imperatori, eccetera.»

Come aveva ben espresso anche la signora Maria di Modica, rivolgersi all'ambiente circostante e al non-umano, le piante e lo spirituale, significava costruire corpi di conoscenza che tengono i saperi terapeutici molto vicini non solo ai saperi botanici, ma anche alle pratiche agricole che oggi chiameremmo ecologiche. Come sostiene Arturo, «dobbiamo immaginare una civiltà contadina vicina alla biodinamica, un'alleanza fito-sociologica».

La biodinamica, della quale come detto Arturo è un esperto formatore e tra i primi promotori in Sicilia, è un tipo di agricoltura che unisce ed equilibra il materiale di un alimento (come la salubrità di un alimento e i suoi aspetti nutrizionali) con i suoi aspetti spirituali (l'armonia simbolica che l'alimento rappresenta, e agisce sul corpo che lo ingerisce e l'ambiente in cui è cresciuto). Per Arturo la biodinamica contemporanea, come accenna più avanti, ha le sue basi nei saperi antichi. I saperi propri della biodinamica originano dallo stesso mondo dell'alchimia, dagli stessi studiosi e autori e dal dispiegamento nel tempo dei loro insegnamenti. Per Arturo l'alchimia di Arnaldo di Villanova o quella di Paracelso sono infatti alla base delle indicazioni di Steiner, che arrivarono molti secoli dopo e possono considerarsi il punto di svolta più recente dell'agricoltura biodinamica di oggi. Arturo sottolinea però come nei secoli il cambiamento dei sistemi di dominio culturale, che in Sicilia passò da Federico II a Bonifacio VIII e alla dottrina cattolica, determinò l'evoluzione, o meglio la ritrazione dei saperi alchemici dall'approccio conoscitivo alla materia. La conoscenza immaginativa veniva cioè considerata sempre più

«un tabù, un pericolo, arriva su punti che racchiudono tanta conoscenza che si è svolta in tutta Italia, ma si parla di testi, come quelli di Paracelso, che sono in parte distrutti. Per esempio, considerato rinnegato, pericoloso per la fede cattolica, c'è stata una persecuzione enorme su queste cose, però le basi sono sempre queste.»

L'attacco allo spirituale pagano, empedocleo, antico, comporta la «sostituzione degli dèi» e la diffusione di concezioni illuministe come quelle del Pitré che abbassa l'esistenza delle creature spirituali a delle mere credenze popolari legate alla superstizione.

«Quindi la consapevolezza nella conoscenza immaginativa di questi passaggi ti permettono di aprire la tua mente, perché se resta chiusa non puoi entrare nella conoscenza della vita. Quindi abbiamo alchimia, vivificazione dei metalli, e non metalli. Tu hai il carbonio ma che carbonio? quello che tu hai è carbonio morto, o carbonio vivo? Acqua morta o acqua viva? Cioè quando entrano all'interno di un organismo che ha vita, gli elementi diventano diversi da come sono e si rappresentano. E cosa succede? È vero che tutto il mondo fisico è soggetto alle leggi fisiche, leggi fisiche che si è capito assolutamente, e insistono sulla terra. ma in vita cosa ti tiene? Qualche forza che è polare a quello che sono le forze fisiche. Quindi al momento in cui c'è una forza di gravità che è invisibile, si innesca una forza invisibile che è di leggerezza. Attraverso una serie di meccanismi, si forma quindi quel concetto di etere, che viene bandito, ma che poi in realtà esiste, è alla base.

Vediamo però forze fisiche che sono determinate dalle leggi fisiche della fisica e leggi eteriche quindi che sono di contrasto a quelle fisiche, ma fanno parte della vita. Quando perde la vita uno perde tutte le forze di contrasto alle forze fisiche. Queste forze eteriche da dove vengono? Fondamentalmente gli antichi hanno studiato un meccanismo e dicono la differenza.»

Raccontando Steiner e le sue teoria, Arturo mi ha parlato degli influssi planetari e l'effetto sulle cellule, nonché della capacità contemporaneamente materiale e simbolica di queste forze di determinare i sistemi di azione sulla terra:

«Quindi la Luna moltiplica, moltiplica le cellule. La Luna agisce in maniera diversa anche nelle immagini del pensiero. Saturno invece porta immagini archetipiche. Giove lavora sempre in rotondità e lo riconosci, dove c'è tutto rotondo, sempre, come il cuore, l'impulso e la forma semicircolare, i polmoni.

Mercurio, invece penetra dovunque e dà la diversità, per cui cambia ciò che Giove fa, lo trasforma in più, s'infiltra dovunque, dove quello è statico nella forma. Tutto bello vorrebbe. Quindi Mercurio ci dà la biodiversità. Successivamente c'è Marte e Venere, nel sistema sotto solare. Marte dà la funzione e Venere ordina quello che Marte da... [...] Questa è la base in cui diciamo gli alchimisti hanno sempre lavorato. È cosmologia antica, quindi è qualcosa che è nato nella notte dei tempi, è finito fino a Paracelso.

Oggi questi strumenti diciamo hanno indicato un modo di fare agricoltura, di continuare a fare agricoltura.»

La trasformazione dell'agricoltura è anche dovuta alla perdita di saperi simili a questo, cioè appartenenti alla conoscenza immaginativa dei popoli. Per Arturo, si è segnata con l'epoca contemporanea, e ha nuovamente identificato negli anni '80 un momento di svolta in negativo:

«La distruzione dello spirituale per l'affermazione del materiale, è evidente quando tu nella ricerca scientifica cancelli quello che è l'esistenza stessa dell'uomo. Come vedere cosa ha senso della vita dell'uomo? Quando i contadini, prima... aveva senso che la pianta crescesse e se la portassero a casa e se la mangiassero con i figli, e che la sua qualità fosse sempre più di un aspetto nutriente: è quello che importa di più, e questo è che sia a livello spirituale, protetta e piena di tutte queste forze astrali che arrivano poi come nutrimento ai figli. E il contadino di oggi, invece ne vuole di più, vuole vendere di più.

Ma quel passaggio degli anni 80, quella che poi chiamiamo noi industrializzazione agricola, ha cambiato il concetto di bellezza della cosa che tu hai... Prima era legata all'essere nutriente, al consumo, dopo è stato legato al mercato, cioè quello che tu puoi vendere in modo più semplice, e non si produce più perché la cosa sia bella e anche buona per te.»

Arturo mi ha raccontato di come con un gruppo di anziani negli anni '80 a Castelbuono questi insistessero per seminare a mano il grano in un ettaro di seminativo. E come fu sorpreso di vedere molti ottantacinquenni imporsi contro l'ingresso del trattore in campo e invece spigolare il campo a mano:

«crebbe questo grano e dicevamo minchia: c'è una trebbia qui! E allora non la *facimu trasere*? E successe una rivoluzione, zapponi tirati: "mutooo! Ma che fa?" Poi arrivò uno che era Rossi, si chiamava, da Cefalù disse lui "ci penso io, con il decespugliatore". Appena videro sta macchina, niente: A mano! Cristiani di 85 anni... a mano! *Me l'ammanciare io...*»

La biodinamica che Arturo diffonde è propriamente un insieme di pratiche sia agricole che spirituali,

i cui termini agronomici sono conosciuti in molte parti del mondo, e molto praticati anche in Italia. Le risorse della biodiversità, dell'alleanza tra piante, e dei rapporti fito-sociali, ne costituiscono elementi essenziali:

«quando devi fare evolvere una pianta in un ambiente che non c'entra niente, puoi servirti anche di altre piante nel campo, su piante e non solo, perché chiaramente è una pianta che viene da lontano ha bisogno di altre cose, però può intanto servirti un piatto, in cui la pianta impara ad assorbire il potassio, imparare bene. Il corretto assorbimento è molto diverso da quello che tu faresti in una concimazione, anche di compost, e devo dire che quando l'agricoltore impara bene queste cose ha dei risultati spaventosi pure in termini di rese.

Io sono contento veramente, dei miei discepoli che hanno imparato, e la grandezza della biodinamica che già da una traccia corretta se volete assorbimenti di potassio, calcio, magnesio e ferro, li da nei preparati. Nel rapporto arcinoto dell'ortica con il ferro e quindi l'ortica ne dà un corretto assorbimento. L'ortica dentro di sé ha tutte le informazioni per dare un corretto assorbimento alle piante.

Noi abbiamo già alcuni colleghi cominciare a lavorare seriamente usando l'achillea usando composti diversi in compost fermentati e hanno un incremento dei polifenoli... Alla fine, poi, il risultato a livello di parametri è lo stesso dell'agricoltura convenzionale e gli dà il segreto proprio per arrivare a quei parametri... Ma se l'agricoltore capisce che la sua arte è la cosa più importante.

Già solo entrare nella cantina di Marina Barbella... un vino dell'armonia, con le fermentazioni naturali di cui lei è maestra. Non è mai finita. Lei lo sa il momento giusto in cui raccogliere delle foglie, per farle fermentare prima, per fare questo diciamo questo lievito madre della sua fermentazione, cioè lo fa pure lei e vede come l'azione di agricoltura proprio in pratica, cioè quella da mangiare. Poi spunta fuori, dentro il vino. L'enologo non c'è più.

Lo stesso vale all'inizio per tutto il sistema... ci sei tu, è musica, è arte. E tu devi sentire la fermentazione, devi vedere i colori... la tua anima dice basta: ora bisogna fare così, bisogna fare così. E quando aiuta l'agricoltura diventare arte...»

Quando ho posto ad Arturo la domanda riguardo il rapporto delle comunità contadine del passato con la natura come dominio o controllo, Arturo mi ha risposto che lo spirituale contenuto tanto nell'agricoltura antica, tanto in queste tecniche biodinamiche, così come nella magia, è in grado di assicurare una forma di equilibrio tra umano e non-umano.

«Una base immaginativa, forte, sulla natura, poi ti porta verso il rispetto della spiritualità. La necessità, a tratti, di dover dominare la natura, no, non c'è mai stata nella tradizione, mai. Cioè tu devi chiedere aiuto allo spirituale. Perché tutto si mantenga e tutto si mantenga l'equilibrio. Persino nel caso dell'agricoltura moderna, bisogna vedere come risponde la natura. Se ti risponde col deserto? Ti dice vai vai che io non ti do più niente.

Pensando ai terrazzamenti, ad esempio, che seguono le linee di livello che i contadini conoscevano benissimo, in realtà favoriscono il raggiungimento del climax della vegetazione, magari alla formazione di un bosco... I sassi, tendono poi a diventare terra. Il dominio è quando tu forzi qualcosa. Non quando agevoli qualcosa, quando agevoli qualcosa tu sei lì...»

Trovo che ci siano diversi punti di contatto con quanto Taussig spiega in “Mastery of non-Mastery”, sia nella misura in cui Arturo esplicita una dimensione nella quale la natura ‘risponde’ sia perché credo che il termine ‘agevolare’ raccolga dentro di sé l’idea di un accompagnamento di prossimità al non-umano («quando agevoli tu sei lì»). Anche le pratiche della biodinamica, proprio come quelle dell’agroecologia, ricordano gli aspetti di non-dominio di cui parla Taussig, e ne enfatizzano gli elementi spirituali, simbolici e magici, anche per definizione dello stesso antropologo.

Molto importante è inoltre il concetto di climax, espresso da Arturo e in quel frangente menzionato da Ninni Conti, presente durante quella intervista: il climax è la massima espressione continuativa di biodiversità in un determinato contesto microclimatico e morfologico. È possibilmente la definizione più ambiziosa di un orizzonte, il più ‘auspicabile’, riguardante la biodiversità. L’idea che i saperi contadini abbiano creato con i terrazzamenti²⁷⁹ le migliori condizioni per questa condizione ambientale, detta l’evoluzione *climacica*, la trovo particolarmente potente. L’eredità che la civiltà contadina ci lascia è di montagne che, terrazzate, conosceranno un dilavamento dei suoli e dunque una perdita di biodiversità più lenta. In qualche modo arginare questi fenomeni lascia più tempo a noi, e proteggere i terrazzamenti dai crolli significa aumentare la possibilità di insediamento di vegetazioni spontanee biodiverse, le quali, a loro volta, svolgerebbero altre funzioni ambientali di contrasto alla desertificazione.

L’eredità contadina più importante nell’epoca del cambiamento climatico è probabilmente nella definizione delle pratiche e nel percorso che porta alla conoscenza del non-controllo, laddove proprio il suo opposto, l’epistemologia del controllo, è stata tanto dannosa per le epistemologie occidentali e l’ambiente. Questa eredità è, come si è provato a dimostrare sinora, anche per Arturo, nelle genetiche come quelle dei grani antichi, di cui ha commentato il ritorno negli ultimi dieci anni nei campi siciliani:

«Non è perché la Sicilia possiede la Timilia, il Saragolla, il Russello, può andare avanti nei mercati. Si deve abbinare la cultura a quel grano. È bellissimo perché antico, ma dentro ci sono i sapienti e per questo è importante quello che dicevo sulla storia delle donne e dello scambio di semi e di geni. Ma devi avere la particolarità che parte della storia della cultura, dare un'impronta al grano, una valorizzazione, perché lo faranno tutti il grano antico. Saragolla, quello, quell'altro... scomparve questa idea fascista - perché questo istituto di granicoltura è un'idea fascista del duce, che voleva il granaio d'Italia... Genetico, e quindi quelli che noi usiamo sono grani che hanno subito il primo passaggio di miglioramento genetico, selezionati secondo criteri totalmente diversi da quelli che erano quelli antichi. *L'ammannato* si faceva con criteri completamente diversi.

De Cillis era in servitù di Mussolini, ed ha lavorato su una selezione per ottenere varietà più produttive. Ha però raccolto dei semi e ha lasciato delle tracce, se tu leggi da lui che non esiste una varietà omogenea per ogni campione che lui ha prelevato, e sono migliaia di anni che i contadini coltivano quello, perché oggi non esiste più?»

Come scrivono gli autori e le autrici de ‘La natura del duce’, e come affermava Arturo nella parte iniziale dell’intervista, i sistemi di potere indirizzano le forme del rapporto tra umano e natura. La genetica delle piante e degli animali allevati rappresentano uno dei punti in cui più si possono

²⁷⁹ Utili, in primo luogo, alle loro comunità per ottenere ulteriore spazio per coltivare.

riscontrare le direzioni e le influenze su questo rapporto.

L'importanza di queste genetiche oggi, se combinate ai saperi dell'agroecologia e della biodinamica, è tale da poter determinare un futuro climatico diverso da quello prefigurato dagli studi degli esperti, cioè la desertificazione. Questo perché la monocultura del grano moderno, su terreni praticamente inerti, conduce inesorabilmente alla debilitazione delle risorse che la natura e la biodiversità possono mettere in campo per equilibrare l'attività antropica dannosa.

«Con questi ragazzi, chiedono da dove devo partire con i grani antichi, e gli devi spiegare alla gente una cosa molto importante, cioè quella della semina manuale, cioè il concetto del tumulo, perché il tumulo varia da zona a zona in tutta la Sicilia.»

La natura dà la misura, e i tumuli erano l'espressione socializzata di queste misure, unità che variavano in quantità di seme o anche in estensione di terreno, ossia sistemi mobili di adattamento delle pratiche contadine ai suoli e ai climi presenti in ogni territorio. Queste genetiche contadine rappresentano un essenziale strumento per l'arginamento dell'impatto dell'agricoltura sulla fertilità dei suoli. In qualche modo la misura antica di questi grani e di quelle terre, il tumulo, e l'etica del non-controllo di oggi, la *mastery of non-mastery*, si esigono e richiedono a vicenda, perché, come sostiene Arturo:

«le terre così come sono i nostri figli non le avranno più. Cioè se continuano a essere coltivate così tu non hai speranza di trovare terre fertili in Sicilia in futuro. È un dato di fatto, vengono misurati ogni anno i tassi di desertificazione.»

Io ho vissuto anni vittima della natura. Però contento della natura perché alla fine ti dice tutto, se superi questo limite della paura o della solitudine, dei bisogni del sociale, nemico del contatto con la natura. Io ho vissuto tre anni da solo in natura e ho cominciato a vedere le cose comunicandoci. Devi superare la paura con la natura e scopri di esserci in sintonia, ti ritrovi libero. Non sei padrone della natura. Senno ci devi combattere e lei si sa ribellare non è che tu ci vai a rompere le scatole.»

Un appunto sulla magia concluse l'intervista con Arturo Genduso: come per Michael Taussig l'agro-industria rappresenta il surrealismo oscuro dei nostri tempi, dai linguaggi magici e dai trucchi chimici che nascondono i mortificanti rapporti di potere dietro le monoculture, per Arturo l'agribusiness rappresenta la magia nera. Così gli ho chiesto: è la magia dominio della natura?

«Sai che siamo nel centro mondiale, del conflitto tra la magia bianca e nera? Non conosci i segreti di Caltabellotta? Del mago Kinslor, ne parla Wagner nel Parsifal, che fu scritto a Palermo. Perché è entrato nelle tradizioni di Caltabellotta, quando Steiner venne a Palermo e tornò a Dornach, gli domandarono: in Sicilia che sensazioni hai avuto? E lui disse, ho sentito tutte e due le magie, quelle di Empedocle e quella di Caltabellotta. È stato il regno assoluto della magia nera là.»

Tu controlli la natura...? No, magari usi la natura in maniera diversa. A favore dell'uomo o a favore della morte, o del controllo degli altri uomini ad esempio. Tu controlli la natura o la malattia, ad esempio, controllando la morte degli altri uomini. Il controllo degli elementi, la conoscenza degli elementi, la puoi usare da una parte o dall'altra. Quelli che fanno tuttora magia nera. Cioè l'agricoltura convenzionale. È una cosa di apparenza: danneggia l'uomo violentando la natura. Quindi vuol dire che conosci i segreti della natura e sai di cosa ha bisogno per essere nociva, e tu gli dai quello di cui

ha bisogno per essere nocivo all'uomo: questa è magia nera.»

L'apparenza dell'agribusiness rilancia la necessità di svelarne i trucchi e di favorire l'emersione dell'etica di non-controllo. Questo tipo di rapporto con la natura, anche spirituale, come sostiene Arturo, si materializza e si rende tangibile nelle "genetiche contadine". Le genetiche rurali non sono immobili, anzi, il segno della loro ruralità è di co-evolvere con le comunità umane che abitano con la padronanza della non-patronanza i territori. E anche le genetiche della comunità, come vorrebbe Ingold, cambiano con i territori sulla base dell'ecologia totale. La mistura è completa. Per questo vorrei chiudere questa tesi con l'ultimo personaggio della triade dell'agricoltura antica in Sicilia, cioè il Barone Majorana, che assegna allo studio dell'archeologia rurale e della civiltà contadina antica l'importante ruolo di svelare l'archo-ambiente: pensare le forme dell'insediamento umano, e come si vivevano i luoghi quando natura e cultura erano la stessa cosa.

Archo-ambiente: la purezza dell'involutione e del non-controllo

Il concetto di archo-ambiente è per il barone Pucci Maiorana strettamente correlato con la possibilità di «immaginare come potevano essere vissuti certi ambienti in passato». Modi possibili di vivere, culturalmente, ambienti che oggi sono stati trasformati dal grande progresso tecnologico che ha modificato la nostra relazione con essi. In questo ultimo paragrafo vorrei tracciare il discorso di Pucci per quanto riguarda le caratteristiche genetiche del vivente in relazione all'adattamento all'ambiente circostante. Attraverso di queste, le forme di esistenza organizzano la vita su paradigmi che guardano all'evoluzione attraverso la lente della prossimità e delle interazioni tra le specie e l'ambiente. Ciò si sostanzia in prospettive particolari sulla coevoluzione e sulla "rusticità".

Il barone Maiorana è uno dei più stimati conservatori della biodiversità siciliana: è noto, a livello internazionale, per i suoi studi e le sue ricerche, ma soprattutto per le sue pratiche da *breeder* equino, ossia di allevatore di cavalli, nello specifico del cavallo purosangue orientale siciliano. Per questa ragione, la sua prospettiva sulla genetica approfondisce i legami storici tra ambiente e specie animali e vegetali alla ricerca di una definizione delle realtà ambientali sulla base di esperienze di coabitazione e interazione. Il barone giunge a riporre anche una particolare forma di fiducia sugli scambi tra forme di vita e ambiente circostante, ossia ha fatto propria l'idea che si debba ricercare come una certa realtà ambientale sia in grado di determinare le relazioni interspecie. Nel descrivere un archetipico e primario esempio di questa azione determinante dell'ambiente sulle specie, il barone fa riferimento proprio al cavallo purosangue orientale siciliano, il quale incarna una *purezza* della relazione di adattamento e commistione tra ambiente e animale: ma è una purezza atipica, non fatta di fragilità e delicati tratti da proteggere cautamente, anzi. La purezza del cavallo orientale siciliano sta nella sua radicale rusticità, nella sua autonomia, e nella sua resistenza nell'ambiente selvaggio – pur coniugando ciò con la straordinaria alleanza con la civiltà contadina di quelle aree, che ne fece il più importante e apprezzato supporto agli sforzi agricoli per la sussistenza.

Questo discorso, al quale venni introdotto solo dopo alcuni incontri ripetutisi presso la Masseria dell'Ovo nei pressi di Ramacca, sollevava due questioni importanti: una era il rischio di ricadere in una sorta di determinismo ambientale *a la* Montesquieu, la seconda quella di quale fosse il reale ruolo, perché un rapporto potesse definirsi coevolutivo, del controllo dell'umano sull'ambiente e sulle specie non-umane.

Per entrambe le questioni, di fatto, si presentava la necessità di definire meglio cosa fosse questo paradigma coevolutivo: da un lato il determinismo ambientale a cui faccio riferimento descrive un modello nel quale non solo le caratteristiche fisiche e biologiche, ma anche i comportamenti e i tratti caratteriali degli umani o delle altre specie siano determinati direttamente dall'ambiente circostante. Questo ricalca ovviamente la vetusta questione illuminista del Sud (globale o europeo che sia) pigro ed arretrato e del Nord laborioso e produttivo, distinzione legata a fattori puramente climatici (per Montesquieu). Senza arrivare a questi eccessi, mi chiedevo in che misura, per il barone Pucci, si ponesse la forza dell'ambiente nel caratterizzare la genetica e i tratti socio-relazionali degli individui animali, e se a questa forza ne corrispondesse una opposta, cioè dalle specie nei confronti dell'ambiente. Dall'altro lato mi chiedevo se in questi scambi il ruolo dell'umano nel controllarli e direzionarli fosse una chiave di volta che sovra-determinava ancora di più l'ecologia.

Le possibili risposte a queste domande le avrei trovate, secondo Pucci, osservando e analizzando l'archoambiente, cioè proprio quel paesaggio segnato dalle vite «originali e dalle realtà primarie», che, per ritornare a un tema che è emerso proprio nell'ultimo paragrafo, sono ciò che resta di una civiltà, quella contadina, che doveva fare con ciò che era a disposizione nell'ambiente circostante, e nient'altro.

«Hai studiato i proverbi? C'è da tenere presente una cosa parlando di tradizioni, cioè qualcosa di strettamente legato al livello culturale che in un dato periodo si poteva esprimere. Partendo dal presupposto che un popolo senza tradizioni è un popolo che finisce di essere popolo, il problema in Sicilia è che ne abbiamo troppe. Perché siccome abbiamo delle culture che si sviluppano in diversi ambienti, e l'ambiente è quello che gira, determina certe culture e succede che ci sono delle linee di sovrapposizione di questo pensiero ed esperienze, ed è un discorso geo-referenziale. Questi discorsi hanno un'attinenza geografica: è importante che vediamo la realtà ambientale nella quale parliamo e agiamo. Dove si può e come si può.»

La questione del «determinismo delle interazioni», legato alla definizione dell'ambiente in cui ci si trova, che cambia anche a distanza di poche decine di chilometri e di poche decine di metri di altitudine, mi è stata spiegata con alcuni esempi. Uno di questi riguarda il cavallo purosangue «conservato» dal barone Maiorana. È un animale, infatti, in grado di nutrirsi persino dei rovi, in un ambiente, come quello che circonda Ramacca e la parte più interna della piana di Catania, che può giungere ad un'aridità tale che, in un certo periodo estivo, i rovi possono rimanere l'ultima pianta disponibile al consumo dell'animale. Per il barone, in ottica evolutiva ciò testimonia della corrispondenza tra il cavallo e l'ambiente, legame che ha determinato il tratto caratteristico del purosangue orientale siciliano; in ottica co-evolutiva, ha reso il cavallo un animale autonomo e resistente che ben poche richieste e spese richiedeva alle famiglie contadine, potendosi nutrire di tale selvaticità (tenendola, tra l'altro, anche a bada in prossimità dei campi coltivati).

L'altro esempio che riguarda il corrispondere tra cultura e ambiente, o anzi un rapporto di determinazione, riguardò i portainnesti: come anche in altri passaggi della tesi è capitato di menzionare, il portainnesto è la base arborea sulla quale una specie addomesticata di frutta, ad esempio, può essere innestata e creare un albero produttivo. Un produttore della zona, Rosario detto Saro, che in una conversazione a casa di Pucci Maiorana nel marzo 2022 si trovava con noi, ci

raccontò di come la famiglia di potatori che lo aiutava nei campi avesse trasformato la propria tecnica negli anni. Diceva Saro:

«Questo discorso l'ho fatto con il papà dei potatori che lavorano con me. Lui ha 74 anni e suo padre era potatore e il padre di suo padre pure. E innestatori. Lavorano dal 1° gennaio al 31 dicembre, perché quando smettono di potare, innestano gli agrumi, e lavorano tutto l'anno. Il ragionamento logico che faceva era questo: mio nonno potava le piante in un certo modo e innestava anche in un certo modo, perché il portainnesto era di un certo tipo. Mio padre si è adeguato a quei portainnesti, ma oggi ci dobbiamo adeguare a questi nuovi portainnesti. Fermo restando che l'esperienza che aveva mio nonno, che ha trasmesso a mio padre e che lui ha trasmesso a me, è una sapienza che ci porta a saper innestare tutti i portainnesti.»

I portainnesti sono diventati sempre più specifici a seconda delle zone e della tipologia di agrume che gli agricoltori decidono di allevare. Oggi esistono decine e decine, centinaia di varietà diverse di ibridi sui quali innestare. La diffusione sul territorio della piana di Catania si ebbe quando la «tristezza degli agrumi», un patogeno, si diffuse capillarmente nella monocultura, arrivando a rendere incoltivabile gli agrumi innestati su arancio amaro, ossia il tradizionale portainnesto selvatico al quale sino a quel momento si faceva riferimento:

«vennero gli agronomi e ci dissero, estirpate e ripiantate su Gallizzo, Cintraci, Troial e Citrumolo. Ha un grosso difetto il Citrumolo, con la circolazione della linfa: il portainnesto ha una forza spaventosa e spinge linfa tutto l'anno, ma la parte superiore, quella innestata ad agrume, vive solo in un determinato periodo dell'anno. Quindi il portainnesto si ingrossa, e si crea una strozzatura per la linfa. Cosa sta avvenendo? Chi non ha capito come funziona il Citrumolo, si ritroverà senza agrumeto tra dieci anni. Perché il Citrumolo funziona solo nei terreni argillosi... ma la gente non lo sa. Non ha esperienza.»

Queste differenti varietà si comportano diversamente su tipologie di suolo altrettanto diverse: tutte queste richiedono il supporto dell'agricoltore non solo per esprimere le proprie qualità produttive, ma anche per sopravvivere. Nella maggior parte dei casi, sono necessarie gran quantità di input energetici (spesso chimici e non organici), e soprattutto acqua. È stato a quel punto, infatti, che il barone, anche pensando a un futuro e ad un presente agricolo nel cambiamento climatico chiese a Saro di procurarsi il prima possibile dei portainnesti selvatici: «il selvaggio, nato da seme. Ci potrà servire un domani. È importante, perché è lo stesso ambiente, capisci? Se li seminiamo, è un'altra cosa.»

Quel “è lo stesso ambiente” mostra la totale aderenza, nell'ottica del Barone, delle genetiche selvatiche con l'espressione di una realtà ambientale: allora, la determinazione dell'ambiente sulle *colture* (tanto quanto sulle *culture*, se pensiamo ai saperi e alle tecniche degli innestatori e degli agricoltori in generale) si dà proprio nel portare avanti l'agricoltura a partire dal selvatico. Come detto altrove in questa tesi, infatti, il selvatico ha la capacità, se osservato e selezionato con attenzione, di esprimere una forza vegetativa eccezionale anche senza il supporto di input esterni da parte degli umani, raggiungendo un compromesso ecologicamente sensato, esprimendosi geneticamente in una misura tra il dispendio energetico per l'ambiente e la produttività per gli umani.

Pucci Maiorana diceva: «l'ambiente è quello che determina l'evoluzione, degli uomini, delle piante, delle pecore, dei cavalli». Eppure, protestava Saro, la realtà dell'agricoltura intorno a Ramacca, nella

piana di Catania in corso di desertificazione, raccontava una storia diversa: era un'agricoltura determinata da fattori umani, che persino a livello genetico scavalcavano la capacità dell'ambiente di esprimere le proprie capacità di adattamento, scartate a favore della produttività. Dibatteremo se l'agricoltura, la natura e la cultura fossero determinate dall'ambiente o dall'essere umano: quando l'esperienza si distacca dall'ambiente, dal frutto delle interazioni che vi hanno luogo, l'unica agricoltura possibile rimane quella di predazione. L'elefante nella stanza di Pucci Maiorana, in quel pomeriggio, era il mercato. Era evidente che le leggi del mercato capitalista non si erano "autoregolate" in modo da impattare sull'ambiente circostante secondo principi evolutivi: il mercato, alla fine emerse dalla nostra conversazione, è un fattore di selezione, modificazione e sofisticazione genetica, in grado di minare alla base l'interazione «tra sistemi genomici complessi, tra interno ed esterno impedendo il trasferimento orizzontale dei geni»²⁸⁰.

Per Saro denunciare questa situazione era necessario per giustificarsi, credo, agli occhi del Barone: per creare un futuro per i suoi figli si era dovuto piegare all'agricoltura chimica. Il Barone certo non lo giudicava, anche perché tra i vari produttori della zona Saro era sicuramente uno di quelli che, se avesse potuto, avrebbe evitato di esagerare con concimi e trattamenti. I suoi agrumi sono considerati agrumi di qualità. Riusciva a vendere grandi quantità di arance a 1,40 € al kilo: per un prodotto non biologico, o biodinamico, è un prezzo altissimo che solo una eccezionalità qualitativa può giustificare. Tuttavia, il Barone intendeva forse discutere di qualcosa che, tratto dall'agricoltura e dalla società tradizionale siciliana, oggi potesse considerarsi «sperimentale»: una comunità di agricoltori che, a partire dalla fertilità del suolo e dalle tecniche agronomiche che portano alla fertilità del suolo, fossero in grado di dimostrare che un'etica ambientale era l'unica soluzione tanto al cambiamento climatico e utile alla lotta alla desertificazione, quanto alla difesa di un «diritto naturale delle genti».

La cultura contadina a cui Pucci faceva riferimento, dunque, era tanto pratica e fatta di tecniche, quanto spirituale. Per Pucci era scontato dire che gli obblighi che la concentrazione delle vendite – vale a dire il dominio della grande distribuzione- aveva imposto agli agricoltori, trasformando l'agricoltura, aveva distrutto l'idea che la natura avesse una spiritualità. Produttivismo e spiritualità sono agli opposti. Quando Saro ci lasciò, parlammo di come «l'agricoltura di alleanza, entro i limiti di produttività,» fosse

«l'unica agricoltura possibile in futuro. È quella che non sopporterà più il controllo dell'umano, cioè la chimica. E non potremmo permettercela innanzitutto in termini economici! Poi ci renderemo conto che ha anche un valore etico e ambientale, che sono la stessa cosa.»

La spiritualità della natura per il Barone ha a che fare con la sua forza:

«la natura ha una forza tale che quando hanno effettuato delle scoperte su determinati erbicidi e sono aumentati i brevetti sulle molecole di questi erbicidi. Se tu dai il Rogor su una macchia selvatica, l'anno successivo la natura, che ha una potenza nella scienza tale che non si può identificare, sa come deve superare l'effetto di questo erbicida. I nuovi brevetti servono per avere effetto, con l'invenzione di altre molecole. Sembra un processo di adattamento.»

²⁸⁰ Consigliere S., *Dispense del corso di Antropologia*, Università degli Studi di Genova, corso di laurea triennale in Filosofia 2022/2023, p. 58; cfr. Margulis L. (1998), *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*, Basic Books, London.

Eppure, il Barone, dice, si era accorto del valore della natura quando «nell'86 o nell'87 ho visto l'ultimo nido di quaglia. Poi dall'inizio degli anni '90, con i pesticidi, non si è riprodotto più niente». La scomparsa delle specie testimonia che questa forza della natura, che alimenta la sua spiritualità nella cultura, ha dei limiti?

«Poi ho visto scomparire tutti gli uccelli. Qui era una festa, sai? Non potevi alzare gli occhi al cielo. Cappellacci, tordi, merli, sassello, allodole... persino i passeri. Non c'è dubbio che la scomparsa di tutto questo diminuisce la spiritualità della natura negli agricoltori. La spiritualità... finché si può»

La spiritualità “finché si può” aveva, di fatto, una valenza soprattutto economica. La prostrazione all'agricoltura chimica, infatti, derivava da necessità economiche, o meglio, dall'incapacità di reagire a leggi di mercato soverchianti ed etero-imposte. Gli erbicidi rispondevano alla necessità di produrre di più, contemporaneamente debilitando le potenzialità della natura di agire e modificare l'ambiente: «l'incontrollabile. Che altro non è che un fenomeno naturale, perché la natura si difende per la sopravvivenza delle specie. La prima cosa.»

Oggi, «non c'è dubbio» che la spiritualità della natura rischi di «essere un privilegio»: se gli agricoltori sono costretti a coltivare con la chimica, il costo da pagare è perdere la perdita della biodiversità e della fertilità dei suoli.

Per il Barone, l'agricoltura contadina tradizionale siciliana, che era dei contadini e delle contadine, era un modo specifico di interazione con l'ambiente:

«abbiamo perso certe sensibilità con lo sviluppo. La spiritualità della natura, che era dei poveri ed ora è un privilegio, è direttamente proporzionale alla capacità dell'uomo di adattarsi a determinate cose.»

Di questi discorsi, già ampiamente trattati nel resto della tesi, ne vorrei sottolineare qui gli aspetti co-evolutivi. Nella storia genetica di evoluzioni, adattamenti e interazioni tra umano e ambiente, sembra nella narrazione del Barone apparire determinante il ruolo che la spiritualità della natura ha avuto nella cultura umana: la capacità di adattamento dell'umano all'ecosistema è direttamente collegata da un lato con le tecniche agronomiche antiche che lasciavano esprimere la “forza vitale” della natura. Dall'altro lato - Pucci non ha slegato questi due discorsi- la capacità umana di corrispondere all'ambiente si legava a quella che era l'ecologia dei poveri, cioè dei contadini, dei meno abbienti nella struttura sociale tradizionale, per i quali volgere lo sguardo alla natura per ogni necessità materiale e spirituale «era la regola, la norma».

Perciò la domanda che ci facemmo, provando a concludere la nostra conversazione, fu: «in che modo questo mercato determina la nostra esperienza coevolutiva, a livello genetico di interazione tra noi e l'ambiente?» In primo luogo, avevamo chiarito che: le necessità portavano la civiltà contadina a una padronanza della non-patronanza: gli umani di quelle generazioni sapevano relazionarsi all'ecosistema circostante secondo un rapporto di forze che si distingue da quello di oggi, (non solo per la potenza dei mezzi tecnologici nel controllarlo); in secondo luogo, che la chimica dettata dal mercato funzionava (e funziona) come forza geo-genetica: modificando l'ambiente, modificava le interazioni tra le entità degli ecosistemi, tracciando un percorso differente delle traiettorie evolutive

e co-evolutive. Questi tracciati sembrano essere caratterizzati, cioè, dall'interruzione della «continuità ecologica», ossia di quegli scambi genomici tra le specie che hanno luogo in un ambiente non sottoposto alle bio-politiche capitaliste di controllo della natura, e di standardizzazione degli organismi viventi.

Per giungere a conclusione di questo discorso, vorrei riportare alcune delle spiegazioni che Pucci mi ha dato relativamente alla sua attività di studio e ricerca con i cavalli purosangue della Sicilia orientale. Umani delle civiltà antiche, entità del territorio e animale condensano nel cavallo purosangue una particolare manifestazione della «continuità ecologica» storica e della storia di questo processo co-evolutivo. È un ultimo passaggio per dare conto parlare dell'agricoltura tradizionale e di come la “purezza” che il barone Pucci ricerca, sia quella dei tratti rustici, rupestri, quasi archeologici che i cavalli geneticamente incorporano. È una purezza che non è né data dalla separazione tra sacro e profano, dove il puro si identifica nel ‘separato’, ‘distaccato’ dal resto del mondo, né una purezza che sia il frutto di una selezione estetica e utilitaristica di stampo antropocentrico (come potrebbe senz'altro essere una razza di cavalli da corsa). Per quanto problematica sia la categoria di purezza in un discorso antropologico, soprattutto riferito a caratteri legati al DNA, il discorso emico del Barone Pucci forse riesce a smorzare lievemente questa forzatura concettuale legata alla purezza. Lo fa forse aggravando ancora di più la situazione! Ossia, definisce la purezza del cavallo orientale siciliano come legata alla sua originarietà. Proverò, alla fine della citazione seguente, a scagionare il Barone da identitarismi eugenetici che queste parole potrebbero lasciar immaginare:

Questa razza è l'unica di cavalli purosangue fatta in Europa, tanto per capirci, siamo certificati dallo Stato, le nostre genealogie sono state approvate dall'International Stud Book Committee inglese, parliamo di cultura del 1600... La FAO la considera una razza a rischio d'estinzione in stato critico, ce ne saranno 120 in vita... cioè niente... Pur essendo la base di tutte le popolazioni cavalline italiana, non viene adeguatamente tutelata, perché non vengono applicate le leggi.

Sulla razza originaria non puoi vedere alcun discorso di produttività, devi vederla per quella che è, con tutte le caratteristiche che c'ha di base: una risorsa genetica è una risorsa genetica... specialmente quella che è una razza originaria.

L'originarietà di una razza è per il Barone, cioè, data dall'essere risorsa genetica. A differenza di Giuseppe li Rosi o di Giovanni Melcarne, i due imprenditori agricoli che nei precedenti capitoli ho mostrato come provassero a partire dalle genetiche selvatiche e dal lavoro coevolutivo svolto da generazioni intere di contadine ad impadronirsi e addomesticare varietà vegetali a fini produttivisti, il barone Pucci non ha alcuno scopo produttivo e commerciale. L'importanza di una razza originaria sta in quello che lui definisce un

«valore naturale, un valore di non-padronanza. Assolutamente. Cosa vuoi padroneggiare? Meglio di come è non può essere, difatti io dico sempre che sarei molto e contento e felice se riuscissimo anche solo a mantenere? È un valore enorme ma non tutti riescono a capirlo.»

Avevo interrogato il Barone sul concetto di non-padronanza: e in tutta risposta mi spiegò come per lui fosse strettamente collegato alla più importante caratteristica che lo aveva fatto così impegnare la sua vita nella difesa e conservazione del cavallo purosangue orientale siciliano, cioè, la rusticità:

«Prima di tutto la rusticità. Il purosangue è tutt'altro che delicato. Perché ti stupisci? Il purosangue che c'è qui riesce a vivere anche in mezzo alle spine, e da che lo vedi questo? Dalle mandibole inferiori e superiori, molto più ampie, hanno possibilità di mangiare... guarda se vai in Inghilterra a vedere il fieno che è fino fino fino... difatti i cavalli che loro hanno sono tutti fini fini. Questo o si capisce, o non si capisce: la rusticità è forse il valore più elevato che noi possiamo discutere. Ma questo in tutto è, sia negli animali che nei vegetali. E intendiamo con ciò la prima cosa in assoluto: l'adattamento. Difatti il Paci, grande zootecnico, e anche tanti altri, fanno una distinzione: tra razze originarie e razze coltivate. Le razze originarie sono in realtà ben precise, quelle coltivate, beh siccome sono coltivate magari sono belle, bellissime, ma sono sempre una derivazione. Da uno studio che sto facendo adesso io arrivo al 20 000 avanti cristo con la popolazione degli Arii nell'altopiano asiatico. Poi ho visto quali sono stati gli spostamenti, quali realtà hanno incontrato lungo questi spostamenti... prima era legato a una questione libera, poi dall'8000 avanti cristo con l'invenzione dell'agricoltura, il fatto che gli umani stavano in campagna e si coltivasse, venne fuori il discorso dell'allevamento e della selezione. Cambiò anche l'utilizzo dell'animale. Così oggi è diverso un cavallo che fa la corsa a ostacoli o un cavallo che gli veniva montata la zappatrice. L'aratro fa bene al cavallo, non lo sfolte.»

L'alleanza tra civiltà contadina e cavallo per Pucci enfatizzava certe caratteristiche dei cavalli: quelle che più che essere frutto della selezione umana, erano il risultato dell'interazione con l'ambiente. Come scrive Consigliere riprendendo Ingold:

«nello studio dell'evoluzione la cosa a cui guardare non è tanto il susseguirsi delle generazioni, ma la loro (lungo, sperabilmente...) compresenza; la relazione fra un gruppo e il suo ambiente non è qualcosa di fisso o esteriore, ma l'esito di una continua, reciproca lavorazione in cui "si fa" e "si è fatti"; e che la continuità di questa lavorazione comporti, in ciascuna nuova generazione, processi di apprendimento.»

Per questo possiamo pensare che le popolazioni di cavallo purosangue siciliano abbiano rappresentato per la Sicilia orientale una geoforza: se certamente non sia un discorso esclusivamente relegato a questa specie, l'altissimo grado di adattamento a queste terre, la millenaria compresenza e abitazione di questi luoghi, l'alleanza con i contadini, ha fatto sì che le popolazioni equine di questa razza gestissero, tracciassero e modificassero l'ambiente circostante mentre questo li gestiva, li tracciava e modificava. Come accennato anche sopra, la questione del rovo è piuttosto esemplificativa: come il rovo è una geoforza, per la sua capacità di creare, distruggere e modificare strutture morfologiche del terreno, i contadini e i cavalli ne erano il contraltare, concatenati all'interno di un sistema ecologico che li univa inestricabilmente tramite una costante interazione.

«Io sono anziano e ho visto molte cose, ma ci sono tantissime altre cose che non ho visto, quale il modo di approcciare che aveva l'uomo con l'ambiente e il territorio. Per esempio, un tempo la presenza dei rovi, quando ancora l'uomo stava sul territorio, mi sto riferendo all'area etnea e ragusana, era pressoché impensabile e irrilevante. Intanto perché servivano, e poi perché disgregavano i muretti a pietra.»

La regolazione del rovo, tramite le bocche dei cavalli e i picconi dei contadini, ne limitava l'impatto: allo stesso tempo è l'esempio di come una «regolazione genomica (come la mandibola del purosangue orientale che si manifesta in relazione all'ambiente)» abbia dato luogo ad quella che Margaret Lock chiama «biologia locale (a scanso di equivoci, non si tratta di biologie etniche, ma del modo in cui

l'insieme di condizioni ecologiche in cui un certo gruppo vive ne modifica la fisiologia e la fisiopatologia)».

La rusticità del purosangue orientale è insomma una biologia locale, il frutto di «una storicizzazione dell'azione del genoma» sulla fisiologia e i tratti caratteristici ed estetici dei cavalli che il Barone cerca di salvare dall'estinzione.

«La nostra ricerca con l'università di Messina si è basata sull'idea di mettere il cavallo in posizione di assoluta naturalità, perché noi gli facciamo sfogare determinati istinti primari, ad esempio nella questione della socializzazione, figlia del concetto di branco, nell'ambito di quella che è l'essenza del cavallo, nell'ottica di sopravvivenza della specie... così come la fuga. Sono istinti chiamiamoli primari. Allora cosa abbiamo fatto, varie esperienze dove i cavalli erano in condizione di vedersi, sentirsi, odorarsi, vocalizzare, comunicare... non solo, questo discorso ha portato un fattore di evoluzione. Le interazioni significano che gli aumentano dimolto la sua capacità di socializzare, e quindi di evolversi. Abbiamo anche altri obiettivi, come l'attività di pascolamento. Che ecologicamente è una realtà primaria e fonte di ambiente... facendo le rotazioni, ovviamente.»

Il Barone credo voglia dire che non si sta limitando alla conservazione, ma attraverso la relazione e la socialità dei cavalli, sia interna alla specie, che con il resto dell'ecosistema a cui il Barone riesce a garantirgli accesso, stia anche portando avanti l'evoluzione secondo canoni diversi da quelli della sola selezione da parte dell'umano. La non completa domesticazione all'umano è fondamentale:

«Quando hai a che fare con un cavallo, non è un discorso meccanico. Prevede la tua conoscenza delle realtà psicofisiche del cavallo e le qualità del singolo soggetto. Un esempio fondamentale di intelligenza è la curiosità. È un discorso anche questo abbastanza spirituale: se hai determinate conoscenze puoi leggere già i puledri molto piccoli da come reagiscono.

Ogni tipologia del cavallo ha un'energia cerebro spinale particolare, che poi è il sangue, e più è presente questa energia cerebro spinale che molti fisiologi chiamano reattività, maggiore è la capacità di apprendere.

Mantenere una razza purosangue richiede conoscenze particolari, quando tu allevi direttamente una prima una seconda una terza e una quarta generazione, conosci da dove viene tutto il discorso. Hai 2, 4, 8, 16, 32, 64... hai capito? E a cosa ti affidi? A chi somiglia, a chi non somiglia, l'espressione, la forma dell'occhio, l'intelligenza, l'espressività...»

La conversazione con Pucci si addentrò nel dettaglio di come e cosa lui guardava nei cavalli purosangue del suo allevamento. La costruzione di un linguaggio interspecie, mi spiegava, si basava sul corpo, sull'imitazione, ma soprattutto sulla non-dominazione dell'umano sul cavallo. L'importanza a livello evolutivo di questa tipologia di rapporto, la sottolineò anche partendo da Darwin: credo che ciò mi abbia spinto a pensare che la non-padronanza possa essere considerata un fattore in grado di determinare il mantenimento e l'enfatizzazione di alcune caratteristiche genetiche, ma dal grande valore interazionale, sia in termini di società multispecie (rapporto tra cavalli e umani) che a livello ecosistemico. La rusticità del purosangue orientale, di cui si è detto, incontrava cioè «l'energia» e il «sangue» (che forse rischia di indicare proprio il genoma del cavallo) che caratterizza il purosangue come espressivo, atto ad apprendere, intelligente.

«L'espressività è importante, queste sono cose fondamentali... Darwin scrisse un famoso testo che nell'ambito di certe ricerche noi abbiamo preso a modello, Emozione nelle espressioni. Il cavallo

è l'animale che manifesta di più determinate caratteristiche, e quindi questi concetti base espressi da Darwin li abbiamo applicati nell'ambito del rapporto con il cavallo.

Prima di ogni cosa il discorso legato all'emulazione, perché stabilito un certo tipo di rapporto, riuscendo materialmente a comunicare con il cavallo attraverso il linguaggio corporeo... metti il cavallo nelle condizioni di copiare determinati movimenti che tu fai. E questo è fondamentale.

Non sono cose dell'altro mondo. Difatti, Darwin, poi tantissimi etologi con i quali io ho lavorato sono tutti d'accordo sul discorso del rinforzo. Tu prendi un cavallo, e lo guardi negli occhi, e cominci a fargli dondolare la testa, e gli sposti il baricentro da un lato e dall'altro, gli dici hop! E lui fa quello che deve. E con reverenza, gli dici bravo, e lo lasci stare. Fin quando cominci: [il Barone comincia a canticchiare e danzare sulla sedia] *e uno! e due! e tre! e quattro!* Ogni volta che tu lo premi, emula il tuo movimento!»

Credo, tuttavia, che invece di considerare l'intelligenza del cavallo o la sua capacità di apprendere come geneticamente determinate, dalle parole del Barone si evinca come sia il rapporto tra umano e cavallo a determinare la possibilità di quel tipo di sviluppo, quello che tiene insieme le caratteristiche ambientali e genetiche del cavallo, con la possibilità di esplorare linguaggi e forme di espressività interspecie.

«È evidente che la conoscenza di quello che è l'apparato sensoriale del cavallo ti aiuta. È come noi, abbiamo determinate zone in cui ci fa più piacere essere toccati, altri meno. Ad esempio, un segnale importante con il cavallo è quello della pacificazione. I cavalli, alla radice del collo, non possono grattarsi. Quando due cavalli diventano amici, che fanno? Io gratto a te e tu gratti a me. Tu vai da un cavallo o da un puledro, e tu sei un essere umano, e gli devi fare una pacificazione, perché loro ci vedono come il peggiore dei predatori. Tanto per capirci... possiamo anche vedere i motivi. Ma lo gratti lì, tu vedrai che il cavallo ti ritornerà la carezza. Cosa fa il cavallo? Capisce che gli parli la sua lingua.

O anche grattarlo qui, sul cranio tra le orecchie. Anche questo è un discorso importante, poi lo devi desensibilizzare, gli devi spiegare: non ti *fazzo niente*, gli tocchi la gamba, la pancia, tutto, e qui annulli le difese istintive, ma non devi essere mai violento, sempre in accordo. Ti devi muovere al rallentatore. Non è una forma di inganno, tutt'altro, praticamente gli spieghi che non deve avere timore.

È un mondo molto particolare quello che faceva e fa questo: certo tu puoi determinare anche con la violenza determinate abitudini. Non sei più amico. Ho lavorato anche con altre scuole, come quelle spagnole o americane, loro annullano il cavallo. Hanno una specie di automa sotto, non un essere che collabora con te. Capisci la differenza? Queste sono scuole... di dominazione, annullamento. Deve solo eseguire.»

Come spiega il Barone Maiorana, «essere in accordo» è di importanza cardinale perché il cavallo possa essere in condizione di esprimersi in quanto tale e non in quanto oggetto assoggettato nella relazione di dominio. Il legame che va oltre le difese istintive del cavallo è affettivo, spirituale, linguistico: e apparteneva anche a un periodo storico situato, come spiega di seguito il Barone.

«Qual era il punto? Che nelle fiere di paese, la caratterizzazione spirituale la vedevi anche negli animali: il maiale dei Ciu, che era una famiglia... era quella razza, la loro, lo stesso per le vacche, per i polli, per i cavalli, questa caratterizzazione, che poi era anche genetica, era molto importante. Io ne ho documentate tante di fiere, ma non erano come quelle di prima, che duravano 4-5 giorni. E

succedeva di tutto in quelle fiere.»

Il «punto» è che il rapporto di non-dominio è quello che determina la possibilità di una co-evoluzione reciproca: per questo nel discorso di Pucci sembrava inizialmente che l'intelligenza, la curiosità, l'affettività che un cavallo è capace di dimostrare fossero fattori geneticamente determinati: perché la caratterizzazione spirituale diventa, in qualche modo, una caratterizzazione genetica particolare, fino a che ciò che è scritto nel genoma e ciò che si manifesta si confondono. L'insieme che creano è un rapporto co-evolutivo, in grado di modificare umani, cavalli, ambiente e società collegati dentro un ecosistema.

Se la possibilità della co-evoluzione, nella sua dimensione genomica quanto spirituale, e del suo impatto sull'ecosistema sono storicamente situate in un passato contadino, significa forse che l'evoluzione ha decretato la fine di questi rapporti? O meglio, che questi rapporti siano possibili solo per pochi (appassionati o costretti dalle necessità materiali)? Cioè, è il legame di fascinazione tra Pucci e il cavallo un legame involutivo? La domanda consiste nel chiedersi se, come scrivono Deleuze e Guattari e ripresi di recente da Carla Hustak e Natasha Myers, mantenere il cavallo purosangue, e continuarlo a farlo adattare all'ambiente, sia di fatto una scelta inutile, stupida, sbagliata: involutiva. "Involutiva" perché non risponde all'idea determinista dell'evoluzionismo contemporaneo secondo cui il "gene egoista" porterebbe gli organismi a scegliere sempre la forma riproduttiva ideale per assicurare la sopravvivenza delle specie, riducendo lo "spreco d'energia" (di batailliana memoria) costituito da individui inadatti ai paradigmi di selezione dominanti nell'ecologia e nel sistema sociale.²⁸¹

La domanda, posta con più precisione, riguarda anche le caratteristiche che il purosangue orientale incarna: sono la rusticità e la grande capacità di adattamento all'ambiente delle caratteristiche di fatto non-produttive e inutili? È per questo che è sull'orlo dell'estinzione questo ecotipo e stirpe di cavalli? L'evoluzione coincide con il capitalismo e le sue direttive? E insieme a queste caratteristiche, anche l'affezione e il linguaggio con l'animale deve finire per essere accantonato?

Ciò che Deleuze e Guattari sottolineano, qualcosa che è stato poi ripreso sia da Donna Haraway che da Natasha Myers, è che nella rete di relazioni ecosistemiche esistono anche tutta una serie di rapporti detti "involutivi", ossia che non partecipano allo slancio evolutivo. Invece i rapporti involutivi ci aiutano a comprendere

«le spinte affettive tra i corpi, comprese le affinità, le rotture, gli incastri e le repulsioni tra gli organismi che inventano sempre nuovi modi di convivere gli uni accanto agli altri. L'"involuzione creativa" di Deleuze e Guattari ispira un approccio che amplifica le relazioni costituite attraverso l'affinità (si veda anche Bergson).»²⁸²

Il nodo centrale della questione è quale sia la concezione del "divenire" per Deleuze e Guattari. Se per loro, «divenire non è un'evoluzione, almeno non un'evoluzione per discendenza o filiazione. È

²⁸¹ Hustak C. e Myers N., "Involuntary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters", in *differences*, December, n.23 (3), p. 75, 2012

²⁸² *Ibidem*, p. 97

alleanza. Il divenire è involutivo, l'involuzione è creatrice.»²⁸³, ebbene lo slancio creativo e collaborativo che Tim Ingold individua nell'ontogenesi come forma di interazione con le linee che attraversano l'ambiente circostante e i corpi, Deleuze e Guattari lo ritrovano effettivamente nel concatenamento ontogenetico e negli *assemblages*. Questa critica condivisa all'evoluzionismo neodarwiniano, insomma, unisce e lascia apparire come vicini e risonanti il pensiero di Ingold e le teorie esposte in Millepiani. Myers e Hustak inoltre criticano anche il concetto di "adattamento unilaterale" secondo il quale la vespa e l'orchidea, si legga anche il cavallo e l'umano, siano strette in un rapporto in cui soltanto una delle due parti trae reale vantaggio evolutivo dalla relazione. Per fare ciò si rivolgono a una lettura che non sia meccanicista e unicamente rivolta al vantaggio riproduttivo e produttivo che la relazione produce per le specie coinvolte: ma propongono uno sguardo che tenga in considerazione le pratiche creative, d'improvvisazione e di affezione che *coinvolgono* le specie al di fuori di un vantaggio selettivo determinato dalle mutazioni casuali. Questo sguardo antropologico sull'ecologia affettiva prende il nome di modo d'attenzione involutivo²⁸⁴, e consente di vedere nelle "mutazioni casuali" la realizzazione delle possibilità co-evolutive, più che di occasioni in cui una specie possa approfittarsi dell'altra. Ciò significa, cioè, che la rusticità del cavallo siciliano -sicuramente determinata dal suo particolare genoma - non può esser letta solo come comoda e utile alla civiltà contadina, e per questo sfruttata e messa a valore per secoli. La rusticità ha prodotto un'affezione, un legame, l'innesco di processi mimetici tra corpi che rispondono, sensibili e senzienti: un legame co-evolutivo che, anche se a gran rischio di estinguersi, ancora perdura basata proprio su quella affezione, più che sulla messa a lavoro (delle caratteristiche genetiche) del cavallo.

La conservazione del cavallo purosangue orientale siciliano è un esempio di mantenimento in vita, evolutivamente ingiustificato, di un legame involutivo tra umano e cavallo? Un esempio simile in questa tesi riguardava la scelta di chi coltivando ha deciso di continuare a seminare popolazioni di frumento non produttive *quanto* quelle geneticamente migliorate per scopi commerciali. La risposta alle domande poste dipende da se si può definire la rusticità e la conseguente perdita di valore di questo insieme di caratteristiche comportamentali, ambientali e genetiche, un esempio di involuzione del cavallo: cioè essendo il purosangue orientale ormai una specie di cavalli in disuso, senza affezione con l'umano, che infatti ne stava anche decretando l'estinzione, non è forse giusto che si compia evolutivamente il suo destino?

Il Barone risponde chiaramente che per la propria logica della biodiversità, non consentirebbe mai e poi mai a un paradigma evolutivo del genere – quello neodarwiniano, manifestazione scientifica e culturale del capitalismo - di prendere piede. Non è l'adattabilità della specie al sistema capitalismo a doverne decretare la riproduzione o l'estinzione. Per ciò, se vogliono definirsi involutivi questi rapporti "inutili", volti solo al rispetto della vita in corrispondenza dell'ambiente, alla ricerca di una purezza spuria, fatta di mescolanza tra umano e animale, quanto di emancipazione dell'animale nell'ambiente circostante, ben venga il paradigma involutivo. Il non-controllo reciproco tra le specie, non vuol dire che umano e natura siano distanti, separati. Dipende, certamente, da come si sta vicini: le specie, anche se allevate e selezionate (per evitarne l'estinzione, in questo caso), possono conoscere attraverso la *mastery of non-mastery* il domestico nel selvatico e il selvatico nel domestico. Le specie

²⁸³ Deleuze G. e Guattari F., *Millepiani*, cit., p. 342

²⁸⁴ Hustak C. e Myers N., "Involuntary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters", p. 77

e la loro biodiversità si enfatizzano e moltiplicano nel loro incontrarsi, controllarsi, lasciarsi andare: nel consentire, cioè, l'attrazione della vespa e dell'orchidea, il legame co-evolutivo tra una popolazione di frumento e la comunità contadina, la fascinazione tra i cavalli e il Barone, e l'affetto che li lega nella società multi-specie della cura.

L'immunità nella non-padronanza

Le relazioni tra le specie si possono anche leggere sotto la lente immunitaria, che non ho in questa tesi approfondito, ma come mi accingo a fare nelle conclusioni. L'ho tuttavia preso in considerazione sinora, soprattutto facendo riferimento alla non-padronanza. L'immunità, in un sistema dove le relazioni interspecie avvengono come rapporti di non-padronanza - sia che siano solo le azioni umane a poter essere lette sotto questa lente, sia che anche le relazioni tra non-umani possano essere considerate tali - troverebbe nuovi equilibri e misure. La relazione di non-padronanza sarebbe il centro regolatore di questi equilibri, e porterebbe a nuovi e differenti paradigmi immunitari.

Credo che lo stesso possa dirsi della magia: anche i saperi tradizionali, legati al mondo spirituali tanto quanto all'esperienza sensoriale e materiale di una natura o un non-umano più presente, più forte, costruiscono relazioni di immunità storicamente uniche, nel quale l'evoluzione, la selezione e la gestione del vivente è influenzata non solo dagli umani, ma anche dalle relazioni interspecie nella loro complessità. Per questo è importante notare come anche la magia odierna non la si possa dissociare dalla biodiversità: perché intorno a quei contesti dove il rapporto con la natura è spirituale e dettato dalla non-padronanza (di cui la magia non è che una forma), le relazioni tra le forme di vita si moltiplicano, le genetiche proliferano, i paradigmi involutivi trovano rifugio. I rapporti tra le specie trovano una loro libertà, e le creature più-che-umane tornano a visitare e abitare quegli spazi.

Tuttavia, la biodiversità, anche per l'agroecologia di oggi, non è un sistema che necessariamente si auto-regola nel modo che consente l'accrescimento delle specie che lo abitano. Non si deve certo commettere l'errore storico di pensare che la diffusione della biodiversità e di ambienti ricchi di numerose specie in equilibrio non possa trovare ostacoli, indipendentemente dall'azione umana. Certo è che l'umano ha avuto sinora il maggior impatto in negativo, da quanto in occidente la civiltà contadina ha perso la propria cultura ecologista. Per questo, credo, Taussig alla domanda, «è la padronanza della non-padronanza, comunque, una forma di potere?» risponde affermativamente. «È comunque una forma di padronanza». Perché per esserci un rapporto tra umano e non-umano sotto il segno della padronanza della non-padronanza, l'umano deve comunque farsi trovare al posto giusto dentro l'ecosistema, anche modificandolo e direzionandolo. Per capire l'importanza del segno sotto cui si da questa relazione, e quanto importante sia la direzione che l'umano imprime al rapporto con la natura, basti pensare all'accresciuto incontro degli umani con le malattie autoimmuni e tumorali di matrice ambientale. L'incidenza di queste patologie per le nostre comunità è cambiata, proprio mentre l'industrializzazione e l'agroindustria cambiavano l'ambiente. Riprenderò il discorso sull'immunità nella conclusione, ma vorrei recuperare questo passaggio dove, in conversazione con Michael Taussig, con Stefania Consigliere e Michele Bandiera, parlavamo menzionando immunità, paradigmi involutivi, e agroecologia. L'idea era toccare il punto per il quale al di fuori dell'estrattivismo, la ricchezza delle relazioni interspecie scrivono un'altra filosofia dell'evoluzione, determinano ambienti più sani nel loro complesso, simbolico ed ecosistemico, e diffondono l'etica della padronanza della non-padronanza.

Come scrivo nell'intervista svolta a Michael Taussig, nella postfazione alla traduzione di *Mastery of non-mastery*, che ho svolto con Michele Bandiera:

«Esiste almeno una formulazione del concetto di “padronanza della non-padronanza” che riguarda l'agricoltura e i diversi sistemi di coltivazione: come hai affermato in *Palma Africana* ma anche nel tuo saggio *Il sole dà senza mai ricevere*, consideri il sistema agroecologico contadino come un sistema della *mastery of non-mastery*.

[...] l'agricoltura è una sofisticata manipolazione della mimesi, e in quegli agrosistemi in cui il controllo chimico è superato e la fauna selvatica è accettata, la natura finisce per nutrire e anche ipnotizzare l'agricoltore. Alcune caratteristiche e dettagli dell'agricoltura naturale sono così resistenti e indisciplinati al potere... Inoltre, essere indocili al controllo chimico dell'umano in agricoltura significa creare ambienti più sani, con paradigmi alternativi di salute e immunità, persino de-centrando l'uomo dal campo.

MNM significa relazioni ecologiche più sane? Cosa c'entra la MNM con l'agricoltura, tra i contadini sfruttati nelle piantagioni chimiche e i sistemi agroecologici che formulano un'etica delle relazioni con l'altro-da-umano, anche o soprattutto nei Paesi ricchi? O forse l'MNM è più una questione di sopravvivenza, di lotta contro il dissesto politico ed ecologico?»²⁸⁵

La risposta di Taussig chiarisce, nel suo modo particolare, il rapporto tra agroecologia e padronanza della non-padronanza, invocando la posizione dell'umano nell'agricoltura delle foreste pluviali e l'estetica dei rapporti (anche involutivi) tra le specie:

«Ho in mente un modello specifico. Mi riferisco a una forma di agricoltura contadina della Colombia di pianura, che probabilmente è praticata da molti secoli e che si ritrova in larga parte dell'America centrale e meridionale. Si basa in gran parte su diversi tipi di colture arboree coltivate insieme come in una foresta pluviale. Questo è ciò che ho trovato nel 1970 nella Valle del Cauca, dove ho svolto la mia prima ricerca di campo. Oggi però, con l'agrobusiness basato sulla monocoltura della canna da zucchero che possiede più del 90% della terra, queste fattorie sono state in gran parte distrutte e la terra è diventata satura di sostanze chimiche che mantengono la canna da zucchero in “vita” e sottraggono la maggior parte dell'acqua ai fiumi.

Per questo motivo distinguo quella che chiamo “scrittura agrobusiness” dall'estetica e dalla scrittura del “lupo del grano” (come nel mio saggio intitolato *The Corn-Wolf: Writing Apotropaic Texts*). La “scrittura agrobusiness” è la scrittura standard del mondo accademico, uno stile che trasuda autorità, non ha sorprese né giocosità, e usa la sua particolare varietà di magia per negare l'esistenza della magia stessa. È uno stile “newtoniano”. L'estetica del *Corn Wolf*, invece, lavora con le forme intricate della convoluzione e dell'involuzione della foresta pluviale. È barocca.

Perché dico “Il lupo del grano: scrivere testi apotropaici”? Perché apotropaico indica

²⁸⁵ *L'arte del non-dominio nell'era dello sfaldamento Globale*, Intervista a Michael Taussig a cura di Consigliere S., Milazzo E., Bandiera M., Milano: Mimesis, 2023, pp. 237-138

la magia usata per prevenire la magia, in questo caso quella della “scrittura agrobusiness”. Questa è la nostra gioia, nonché una vita sana e libera dalla malignità dei mondi di piombo.

Fino a poco tempo fa le fattorie contadine erano colture arboree e somigliavano mimeticamente a una foresta pluviale nonostante le coltivazioni siano in vendita (tranne quelle di platano e yucca). Non c'è regolarità. Sembra quasi casuale: grandi alberi da ombra donano cacao, caffè, platani, yucca, poi c'è una varietà di alberi da frutto, oltre a galline e forse uno o due maiali. È una foresta. E tutto intorno, questa “foresta” è stata distrutta dalle piantagioni in espansione. È un dramma, non solo un fatto economico.

Oggi questo sembra ovvio. Nel 1970, quando andavo in giro a pesare la caduta delle foglie, non si sapeva che la fattoria contadina era un miracolo ecologico. Nelle fattorie contadine la crescita delle erbacce è minima perché il sole è bloccato dal fogliame. La muffa delle foglie, spesso diversi centimetri, fornisce il fertilizzante. La manodopera è minima. Nella stagione umida le radici assorbono l'acqua. In caso di siccità, rilasciano l'acqua. Non c'è bisogno di additivi chimici o di capitali. Nei due o tre mesi in cui il cacao veniva raccolto, il caffè era a riposo, e viceversa. Il platano, alimento base, matura a 14 mesi e si autoriproduce. Essendo sull'equatore, ci sono due stagioni umide e due secche e quindi due raccolti all'anno. Le donne possiedono e gestiscono almeno la metà delle fattorie.

Esistevano ed esistono differenze di classe economica: i pochi contadini ricchi possedevano più di dieci acri, mentre i contadini poveri ne possedevano al massimo uno. Da vent'anni tutto questo è distrutto, o quasi. Le fattorie, ora, somigliano a baraccopoli urbane. È triste oltre ogni dire, ma qua e là si trovano sacche di resistenza. Per la sua mimesi dell'ecologia della foresta pluviale, la fattoria contadina è stata per me un bel esempio di MNM.»²⁸⁶

²⁸⁶ *L'arte del non-dominio nell'era dello sfaldamento Globale*, Intervista a Michael Taussig a cura di Consigliere S., Milazzo E., Bandiera M., Milano: Mimesis, 2023, pp. 238-240

CONCLUSIONI. RELAZIONI DI CURA PER UN'IMMUNITÀ INTERSPECIE: IL POTERE MAGICO DELLE ASSOCIAZIONI

*«Facciamo rizoma con i nostri virus, anzi i nostri virus
ci fanno fare rizoma con altre bestie.»*

Gilles Deleuze e Félix Guattari, Millepiani

La prima volta che sono giunto in Sicilia con lo specifico scopo di iniziare la ricerca di campo era nel gennaio 2020. Sarei ripartito poche settimane dopo per lo scoppio della pandemia e la dichiarazione dello stato d'emergenza. Ero arrivato con il mio amico Lorenzo Tirelli, che all'epoca si era da poco laureato in Danimarca in un corso che metteva insieme le scienze dell'alimentazione, l'innovazione gastronomica, aspetti culturali e scientifici relativi al cibo. Si paventava la possibilità di fare insieme una ricerca sul gusto 'amaro', che contraddistingue le cose sane e selvatiche, e del quale i siciliani e le siciliane hanno grande esperienza. Per cominciare, doveva riallacciare i rapporti con Fabrizia Lanza, personalità nel mondo della gastronomia e della cultura siciliana di estrazione nobile, direttrice della scuola di cucina intitolata a sua madre, Anna Tasca Lanza. La scuola si trova a Valledolmo, entroterra siciliano.

Quando arrivammo c'era lezione: il macellaio di cinque generazioni Emanuele Cottone spiegava a una classe di studenti - per lo più studentesse - come macellare un maiale. In disparte, stavano i due allevatori che si erano presi cura del maiale per un anno intero, e lo avevano abbattuto. Salvatore Lima e il fratello erano infatti i macellai locali, che si erano occupati di preparare tutto il necessario per la lezione, ma Fabrizia aveva chiamato un ben più famoso macellaio di Palermo per impartire le lezioni. Inutile dire che i due macellai locali mi sembrarono molto risentiti di questo fatto, per cui mi sedetti accanto a loro per vedere se udivo qualche commento particolare: era tutto un borbottio, «ma che sta facendo... no, no, non si fa così... ma che maniera è chista...»

Trovai molto simpatica quella dinamica, anche perché il macellaio Cottone, persona che effettivamente di esperienza ne aveva assai, aveva capito la situazione e cominciò a provare ad includerli. Alle prime resistenze («come la condite qui la salsiccia, ragazzi?») gli chiedeva, e loro «non così!» si limitavano a rispondere) finirono poi per cucinare e ultimare le preparazioni insieme. Alla fine, la lezione, il pranzo e le conversazioni furono un successo. I problemi li avrei riscontrati solo poco dopo. A cena, infatti, seduto davanti alla marchesa Fabrizia, circondata dai suoi collaboratori della scuola, confessai la mia emozione di iniziare la ricerca da un posto come quello. La Casa Blu è infatti una residenza di grande pregio, immersa in vigneti di una certa importanza, lontano dalla contaminazione delle città o delle industrie. Per spiegare la mia emozione, raccontai a Fabrizia della storia della mia campagna a Collesferro e del disastro ambientale che si aggravava di anno in anno. Cercando anche di tessere le lodi della gestione lungimirante di quei luoghi, poiché immaginavo io che anche le aziende agricole e forse anche la famiglia nobile stessa avessero svolto un certo ruolo nel mantenere l'area ecologicamente in equilibrio, finimmo in ogni caso a parlare di salute e ambiente: l'ecologia politica. Ma lei disse qualcosa che mi lasciò di stucco: «se fosse per i siciliani,

la Sicilia sarebbe una discarica. Poi si lamentano che la sanità non funziona. E che vuoi farci, ognuno ha quel che si merita!».

Il discorso era di una banalità e una gravità che mi lasciò con poche parole a disposizione, che portarono poi la marchesa ad alzarsi e a prendermi a male parole, e andarsene. Intorno a me e Lorenzo, imbarazzato, i collaboratori e le collaboratrici mi provarono a spiegare: «eh lo fa, lo fa», «eh Enrico, cerca di capirla», «noi non ci parliamo mai di queste cose».

Mi ero ripromesso di sondare la possibilità che quanto David Sutton descrive nelle sue etnografie sul cibo in Grecia fosse avvenuto anche lì, a Valledolmo: mi riferisco al fatto che ad un certo momento, in Grecia come in Sicilia e in altri luoghi del Mediterraneo, persone provenienti da un certo cetto si accorsero che era il momento giusto per un *exploit* editoriale per libri di ricette e di cucina ‘povera’ del Sud-Europa. Schiere di donne (per lo più) inglesi e americane si fecero dettare ricette da massare, inservienti e cuoche delle masserie, degli hotel, delle ville in cui gli stranieri villeggiavano. Ero abbastanza arrabbiato da pensare che lo stesso fosse successo a Valledolmo: la scuola di cucina “Anna Tasca Lanza” deve la sua nomea e il suo prestigio ai libri di ricette pubblicati negli anni ‘90 da Anna (madre di Fabrizia), inizialmente e soprattutto in lingua inglese. Mi sono sempre chiesto se all’origine di questi libri di ricette ci fossero le stesse criticità individuate da Sutton, cioè la profonda colonialità e l’atteggiamento predatorio dei progetti editoriali che si appropriavano dei saperi e delle diete di loro inservienti. Sono prevenuto? D’altra parte, le mie emozioni erano segnate dallo scontro con Fabrizia, e tuttora non sono certo ben disposto verso quel contesto.

La ricerca sull’amaro, che dovevo fare con Lorenzo, non andò avanti: lui pensava che Fabrizia avrebbe dovuto svolgere un ruolo centrale nell’indagine, per cui non se ne poté fare niente. Ad ogni modo non ho voluto indagare oltre, neanche sulla questione dei libri di ricette siciliane pubblicati in America e in Inghilterra. Era questo che volevo diventasse la mia ricerca? Un individuare, scovare e segnare le prevaricazioni della classe egemone, ricca, potente nei confronti della povera gente, i cui saperi (in qualche modo anche quelli ambientali ed ecologici) diventavano ciclicamente interessanti e mercificabili? In parte! certamente individuare dinamiche di questo tipo poteva essere di mio interesse. Ma in questo caso serbavo un po’ troppo rancore per il primo approccio alla Sicilia, e penso sia stato un bene non lasciare che quella delusione specifica si prendesse troppo del mio tempo.

Sicuramente non potevo concentrarmi solo sulla dinamica interna di colonizzazione e appropriazione: ad elencare le prepotenze e ciò che criticamente da antropologi ed antropologhe non esiteremmo un minuto a biasimare, non avrei mai finito. Io volevo indagare il “minore”, sì, ed anche il suo rapporto con “il potente”. Ma volevo che, un po’ come dice Taussig, raccontare dei modi, anche subdoli o mimetici, con i quali il minore diventa qualcosa in più del maggiore, senza per questo diventarlo.

Per questo il tema di questa tesi e di questa ricerca, è stato, in sostanza, la questione della biodiversità e del suo carattere ‘minore’, determinato dal fatto di essere messa in costante pericolo, da tutti i lati, quello ambientale, economico, alimentare, culturale, semantico. In particolare, l’alleanza tra la biodiversità e chi intende in un certo modo la relazione umano-natura, rende il concatenamento tra le forme di vita in pericolo e classe subalterna particolarmente frequente e stretto, quanto imprevedibile e incontrollabile. Come scrive Holderlin, nel momento del pericolo sta anche quello della salvezza. Questo lavoro è qualcosa che si ispira all’“arte della resistenza”, di cui parla James C. Scott, che non

a caso ha lavorato per tanto tempo con la classe contadina (in particolare del Sud-est asiatico). Approfondisco la particolare attenzione che anche Scott riserva, in alcune fasi del suo lavoro, al fatto che forme specifiche di interazione con la 'natura' e il 'non-umano', nonché di tecniche per la sua manipolazione, fossero attaccate, proibite e sradicate: il potere (o coloniale o dello stato) mirava così a rompere l'alleanza tra contadini e ambiente circostante. Non pretendo, tuttavia, di aver dato prova di analisi schematiche o di aver individuato specifici criteri storici con cui guardare alle dinamiche che interessano la resistenza e la sopravvivenza del mondo contadino nel XXI secolo in Puglia e Sicilia. Credo che l'attenzione rivolta alla pedologia e alla conoscenza dei suoli rappresenti un carattere originale di questa tesi, ma allo stesso tempo credo che la sua intersecabilità con altre dinamiche andrebbe maggiormente approfondita (forse proprio a partire dal confronto con le ricerche che altre colleghe e colleghi, come Michele Bandiera o Chiara Vacirca stanno svolgendo o hanno svolto).

Credo che aver individuato nella biodiversità la cifra tangibile e riproducibile dell'alleanza tra natura e umani, rappresenti un carattere di originalità della ricerca. A partire dalla relazione di cura tra le specie, e solo a partire da questa, si possono mettere in discussione e ricalibrare i rapporti di potere, tanto nella società degli umani, tanto nei confronti di Gaia. La biodiversità è un ottimo simbolo, credo, dei rapporti di cura: forse perché rappresenta la messa in discussione radicale tanto dell'atteggiamento di semplificazione e razionalizzazione che sin dall'Illuminismo caratterizza l'epistemologia occidentale (forse semplifico un po' troppo anche io), quanto della mania di controllo che le forme del potere hanno sviluppato di pari passo allo sviluppo tecnologico, che nutriva man mano la crescente follia di questa mania.

Sostenere che i rapporti di cura, grazie alla biodiversità, mettano in discussione semplificazione e controllo significa, in sostanza, avallare senza riserve la costruzione di sistemi agroecologici. Spero che questo lavoro possa servire originalmente questa causa, che mi pare pure inter-specifica. Per questo motivo vorrei sottolineare come l'agroecologia proponga, nell'accezione che io ritengo più significativa, una visione dell'immunità particolarmente auspicabile. Nel concetto tanto quanto nelle pratiche immunitarie dei nostri sistemi, si raccolgono tutte le linee che attraversano le nostre società, incluse quelle umani e quelle non-umane: le linee di potere, le linee di produzione e ri-produzione, quelle di sussunzione, di filiazione, quelle di fuga, quelle abolite. Tutte insieme, nell'immunità, ci parlano di ragionare e mettere in discussione la nostra posizione nell'ecosistema, ad un unico scopo: capire come è possibile (non è tanto questione di giusto o sbagliato, ma di possibilità) non solo vivere in salute, ma anche nascere e morire. Credo questa sia la potenza dell'agroecologia: riposizionare l'umano (ma specie chi ne avrebbe più particolare urgenza, visto i danni che produce, cioè l'umano occidentale) assegnando nuovi significati alla propria salute, alla nascita e alla morte mettendola in relazione con quella del resto dell'ecosistema e con il cosmo.

L'idea di fondo, che non ho trovato espressa altrove, è che il carattere politico della biodiversità risieda nel costruire una flessibilità nei paradigmi immunitari della società e dell'ecosistema: la biodiversità esprime un equilibrio e giunge ad un climax (detto in termini esatti) ambientale che attraversa la salute, la malattia, la nascita e la morte di ogni entità in relazione a quella di tutte le altre. La domanda che ha attraversato questa tesi è, dunque, quale immunità si realizza se i rapporti interspecie sono caratterizzati dalla relazione di cura?

È in fin dei conti un concetto giuridico, quello dell'immunità, anche se ci parla, specialmente oggi, di salute. La definizione di immunità, abbiamo imparato, procede dalla stessa radice di comune, dal latino *-munus*. È la parte che bisogna 'dare', 'restituire' per stare in comunità. L'immunità era per il diritto romano arcaico, la possibilità di pagare un prezzo perché i propri figli non andassero in guerra, un gesto che fondava e rendeva possibile la comunità romana. Quale prezzo avrebbe potuto equipararsi a un gesto fondativo e comunitario come quello?

Nel senso medico che gli attribuiamo oggi, l'immunità di un sistema è data dalla sua refrattarietà da patogeni e virus. Questo significato moderno deriva proprio dall'immunità dei romani: chi era esentato da pagare lo scotto dello stare in comunità (cioè il fatto di mandare i figli in guerra). Durante il Covid, ci siamo chiesti, quanti di noi dovranno morire perché arriviamo all'immunità di gregge? Credo fosse una domanda estremamente mal posta. Sembrava significare: qual è lo scotto che *alcuni* debbono pagare perché tutti gli altri siano immuni dal Covid? Che poi, lo sappiamo, chi è che avrebbe dovuto pagare: gli immuno-depressi, gli anziani, i deboli, o anche i lavoratori indispensabili che anche in piena emergenza dovevano attraversare Milano stipati o in metropolitana, o nei magazzini della logistica per rifornire i consumatori di prodotti, per la maggioranza, futuri. In questa idea è tutto sbagliato, a prescindere dal se e come il Covid venga interpretato come causa, concausa o per niente correlato al decesso delle persone. L'idea maggiormente circolante era comunque quella di lasciare indietro alcuni perché altri potessero diventare immuni («e se muore qualcuno, pazienza» diceva il presidente di Confindustria.)

Il problema che in molte e molti individuavamo, ad ogni modo, è ben espresso da quanto scriveva Pietro Autorino sul sito del Collettivo epidemia il 24 aprile 2020, in *Mostri e fantasmi della pandemia: Zoonosi, agglomerazione e agroecologia*.

«“Eh ma il rischio qual è? ... Il rischio è che tutto torni come prima: che la gente ritorni velocemente alla normalità” mi dice il prete al quale ho portato da mangiare, e non è il primo a dirlo. Lo stesso messaggio era stato già evocato sui muri dei palazzi e delle stazioni: *non torneremo alla normalità, perché la normalità era il problema*.

[...] Così la scrittrice e attivista Arundhati Roy, nel descrivere la pandemia come un portale per il mondo a venire, ha sottolineato che non potrebbe esserci niente di peggiore che un ritorno alla normalità dopo gli eventi legati a Sars-CoV2. E se veramente non dovessimo tornare allo stato del *mondo prima*, allora, in tante ci interroghiamo e cerchiamo di immaginare come/quale sarà il mondo dopo la pandemia.»

Il ritorno alla normalità per noi significava un ritorno a un paradigma immunitario concepito in quel modo, dove alcuni rimangono indietro (muoiono) perché gli altri possano continuare a vivere la stessa vita di prima. Se c'è una pandemia, le cose devono cambiare.

Qualche giorno prima avevo scritto sul *re-incanto della natura e l'inappropriabilità della vita*. Come Collettivo epidemia, stavamo parlando in sostanza del fatto che la zoonosi di cui durante il Covid-19 si è parlato tantissimo, rischiasse di

«divenire nell'arena mediatica una mera puntualizzazione di stampo tecnico-scientifico, frutto del desiderio di non lasciarsi scappare l'opportunità di dar mostra di saper

fare una corretta eziologia degli eventi. Gli aspetti che invece abbiamo tenuto a cuore sono le consapevolezze che questa “scoperta” ha rafforzato. In primo luogo, la questione della biodiversità: il semplice assunto che i sistemi biodiversi siano più forti e meno soggetti a gravi manifestazioni patologiche è una convinzione che necessita poco di verifiche scientifiche. Si fa, invece, sensazione e percezione dell’ambiente, calibrata su un equilibrio che anche a volerlo afferrare con l’adeguata strumentazione scientifica, rasenta l’inafferrabile della materia, l’indescrivibile della complessità.»

Insomma, per noi, tralasciando l’inafferrabile della materia (*la parte rimanente*), al quale ritorno tra poco, il punto era parlare di come le concezioni immunitarie dovessero cambiare e che la cornice pratica ed epistemologica adatta, perché attenta alle alleanze interspecie tanto quanto ai rischi e alle loro possibili conseguenze, era quella agroecologica. La zoonosi in un sistema agroecologico ha luogo? Se sì, con quali conseguenze? In quale modo un alto tasso di biodiversità è in grado di contenere *pathological eruptions*, come quella del Sars-Covid-19? E in ultima analisi, qual è il ruolo e il valore delle singole forme di vita, comprese quelle umane, in un sistema agroecologico?

Ancora, scrive Pietro:

«Più di recente c’è un tasso che scava buche sui bancali degli ortaggi alla notte, per smollare la sua merda piena di semi estranei al nostro piano culturale. Nel vederli mi sono chiesto cosa potrebbe nascere da quei semi già digeriti e concimati dal tasso. Ci staranno bene accanto alle cipolle? L’ultima poi, giusto ieri sono arrivate le larve e gli afidi che infestano i ciliegi appena dopo la fioritura, coprendo completamente tutta la superficie dei rami e delle foglie. Ancora non c’è stato un giorno che passasse senza una nuova preoccupazione per qualche problema di salute pubblica da gestire che riguardasse l’ecosistema in cui ci barcameniamo. Ognuna di queste, ogni volta ci spinge e ci sfida a un certo impegno, ricerca di creatività, e respons-abilità, soprattutto in chiave di improvvisazione e sperimentazione su questo terreno. Ma si fa largo fra di noi una strana consapevolezza: che questa continua minaccia agli equilibri che cerchiamo di navigare non sia nient’altro che una normalità, costante dell’agricoltura ecologica? Da cittadino pensavo all’agroecologia e l’epidemia come due cose totalmente separate e forse opposte, la prima come simbolo di salute ed equilibrio, la seconda come disastro e disagio. La mia esperienza in campagna, fino ad oggi, le riavvicina fino quasi a sovrapporle.»

Per noi del Collettivo epidemia l’agroecologia chiamava per una riconfigurazione dei paradigmi immunitari dopo la pandemia. Per fare ciò ci appellavamo a una questione importante dell’agroecologia, che come in ogni sistema di conoscenza, ha un suo modo specifico costruire i legami tra le cose del mondo: l’importanza di fare associazioni. Così scrivevo che durante il Covid avremmo dovuto, oltre a interrogarci su cosa è una zoonosi e quali fattori l’avevano reso un processo così rischioso per la salute umana, anche contare sulla

«possibilità di mantenere libera la propria angoscia, una mimesi scatenata è ciò che dovrebbe sprigionare il potere magico delle associazioni, permettere di aprire la propria sofferenza alla relazione con il globo, al *global meltdown* o riscaldamento climatico, e con quella angoscia procreata da tutte le altre relazioni di potere inique. Dov’è Lesbo? Dove sono

i braccianti? Dov'è lo smascheramento della retorica dei governi? Dove mette il valore la nostra angoscia? (ma è davvero nostra?)

Mi chiedo, ad esempio, come sia possibile mascherare le responsabilità di Confindustria.»

Cioè se dal Covid non abbiamo capito che dovevamo fare l'agroecologia, e che un pensiero agroecologico è fortemente in grado di farci capire cosa c'entri il Covid-19 con il *climate change*, o ancora, con i rischi e drammi delle migrazioni (qualcuno ricorderà la sanatoria per i migranti, quando non c'era nessuno più a farsi sfruttare per raccogliere i pomodori destinati alle nostre città), diviene lecito chiedersi, come fa Gemma Corradi Fiumara, quale sia il problema nelle nostre epistemologie e come risolverlo²⁸⁷. Che poi magari la correlazione non è causazione, ma la domanda facciamocela! Come potremmo ampliare le forme del nostro collettivo, e viverci l'angoscia metamorfica che ci porterebbe a smascherare le associazioni nascoste tra questi problemi?

Quanto ho appena detto sul conquistarsi la possibilità di fare associazioni, fa anche riferimento al valore: in un sistema immunitario si soppesano vantaggi e svantaggi, prezzo da pagare e risultati ottenuti, dono e ricompensa. Per fare ciò, è necessario valutare, misurare e assegnare valore alle cose. Per tale motivo salute e valore si uniscono nella costruzione dei paradigmi immunitari in vigore in società. Un pensiero ecologista provvede ad allocare valore nelle forme di vita a prescindere dalla forza-lavoro incorporata in un corpo, del capitale accumulato in una forma di vita, del capitale umano valutabile in ogni persona e, mi auguro, che la misurazione dei servizi ecosistemici possa essere esente da questo metro di giudizio. Ricordo che a Mondeggi e forse anche altrove, appena ci fu reso possibile, andammo a confrontarci con i compagni e le compagne che lì vivevano: ci soffermammo sull'ultima notizia relativa alla Bayer. Era stata costretta a pagare 90 milioni di dollari a delle famiglie statunitensi perché finalmente era stata comprovata scientificamente la relazione tra l'attività industriale della multinazionale e delle patologie fatali per alcuni dipendenti degli stabilimenti. Quei 90 milioni erano il prezzo da pagare perché la Bayer potesse rimanere parte della società? È questa la moderna idea di *-munus* da pagare per aver provocato un fatale inquinamento dell'ambiente e farla franca? Effettivamente, una multa non equivale a un *-munus*, e la domanda mi risulta oggi provocatoria: ma il senso si è capito, spero: dovremmo combattere la concezione che consente di poter monetizzare un danno al bene comune.

Avevo sopra scritto che mi interessava tornare sulla parte inappropriabile della materia, o della natura. La parte rimanente che resiste alla mercificazione, e forse anche ad essere compresa (nel senso che Agamben in *Stanze* restituisce alla conoscenza, che è quello di credere di possedere la cosa conosciuta). Su questa 'parte', quella inappropriabile, spiegano autori come Nancy e Yan Thomas, si basava la costruzione della natura (come oggetto di diritti e ordinatrice di diritti allo stesso tempo): l'immunità e il sacro. Un esempio molto valido e piuttosto sentito, è quello della monetizzazione, e dell'impossibilità di dare un prezzo alla cosa sacra, divieto che ha necessitato di molti secoli perché la forza del profitto potesse aggirarlo. Solo da un certo momento in poi, infatti, si istituì il paradigma dell'immunità: da quando si concepì il concetto di proprietà come oggetto di diritto, cioè che la

²⁸⁷ «Devono esserci problemi e limiti nelle nostre epistemologie, se noi sentiamo quello che la natura ci dice soltanto quando è così gravemente danneggiata che non possiamo più fare a meno di darle ascolto, perché questo danneggia noi.» In Corradi Fiumara G., *La vita affettiva della mente*, P. 39

proprietà privata separasse la materia individuale dal bene comune (cioè la natura). Solo attraverso la distinzione tra privato e natura inappropriabile²⁸⁸ si poté postulare un sistema di valutazione e misurazione che potesse quantificare il prezzo da pagare perché una famiglia risultasse immune dal mandare i propri figli maschi in guerra (o anche che alcune figlie diventassero vestali). Si pensi che solo con la nascita dei Monti di Pietà del XV secolo, istituzione bancaria ecclesiastiche, si riuscì a *monetizzare* il tempo, cioè a concettualizzare l'idea di prestito e di interesse, senza che tale istituto fosse considerato più un'eresia. D'altra parte, quelli che venivano chiamati "usurai" erano notoriamente di religione ebraica proprio perché facevano ciò che i cristiani non potevano fare - fino alla nascita dei Monti di Pietà: lucrare su qualcosa che apparteneva a Dio, cioè il tempo che passa (leggere: tasso d'interesse).

Per quanto interessante possa essermi sembrato tutto ciò, tornando all'immunità come concetto che nella contemporaneità si costituisce di considerazioni intorno al valore tanto quanto relative alla salute, che io ormai tendo a far equivalere all'ambiente, credo sia pertinente una citazione della quale a tratti ho desiderato fare a meno:

«La terra è detta nel linguaggio mitico la madre del diritto. Ciò allude a una triplice radice dei concetti di diritto e di giustizia. In primo luogo, la terra fertile serba dentro di sé, nel proprio grembo fecondo, una misura interna. Infatti la fatica e il lavoro, la semina e la coltivazione che l'uomo dedica alla terra fertile vengono ricompensati con giustizia dalla terra mediante la crescita e il raccolto. Ogni contadino conosce l'intima proporzione di questa giustizia.»

Il linguaggio un po' controverso ma illuminante di Carl Schmitt credo colga quale sia la *parte rimanente* che ho provato ad indagare in questa tesi: l'intima proporzione della giustizia, tra la fatica, il lavoro della terra – che oggi non possiamo più vedere come solo umano- e la ricompensa mediante la crescita e il raccolto. Questa proporzione è la parte inappropriabile. Spero di aver contribuito in modo originale a indagare se e perché la politica della materia, così come quella della vita sensibile, resiste in qualche modo alle epistemologie predatorie.

La cosa che trovo molto interessante è che questa proporzione si comprende non solo ragionando, ma anche con il corpo e l'epistemologia dei sensi, come ho provato a spiegare, attingendo al materiale etnografico. Inoltre, corpo e sensi credo partecipino anche all'idea che quella proporzione, per l'agroecologia, sia l'espressione della salute *possibile* in un ecosistema. È infatti la nuova proporzione tra terra, lavoro e produzione, stabilitasi dopo gli anni '70, che ha stravolto gli equilibri ecosistemici che determinano la salute. Non si può certo dire che questo stravolgimento sia stato solo in negativo per gli umani: la salute umana ne ha giovato in termini nutrizionali, lontananza dai patogeni, il loro controllo e rarefazione. Sì, ma da un lato! Dall'altro abbiamo anche peggiorato alcune condizioni ambientali che hanno creato rischi nuovi per la nostra salute, come l'inquinamento e il tasso di tumori dimostrano. Per questo, l'agroecologia può essere utile per lavorare su questa nostra comprensione

²⁸⁸ Sacro e bene comune erano più vicine di quanto di solito si pensa oggi, se ci basiamo sull'idea di sacro come 'separato'. Ma acquista tale senso proprio quando si concepisce la proprietà privata, laddove ciò che è sacro è separato perché non può essere privatizzato, perché è pubblico – che non vuol dire necessariamente sfruttabile.

della *proporzione che può risultare in salute*, andando a cambiare e trasformare quanto di dannoso abbiamo istituito.

Quindi, a proposito del fare associazioni e alleanza tra minori, c'è qualcosa di cui non ho parlato e di cui avrei voluto parlare, che ha a che fare con il seminare i grani della Valdibella in Salento con Roberto Polo, Stefania, Gioele ed Assunta in mezzo agli olivi colpiti dalla Xylella, come facevano i contadini non appena ricevettero gli appezzamenti dalla riforma agraria. Si coltivava dove si poteva, cioè in mezzo ai filari di olivi: l'agricoltura promiscua, un sogno per me. Inutile dire che per farla bisogna avere delle contezze e dei saperi che oggi sono il punto di riferimento dell'agroecologia.

Prendere parte a questo tipo di pratiche e approfondirne i discorsi ha rappresentato la cifra del mio personale coinvolgimento come ricercatore antropologo. Penso sia significativo perché mi chiedo se non conti solo cosa c'è prima e durante l'etnografia, ma anche se l'etnografia non sia definita da cosa c'è dopo. Un nuovo progetto a cui partecipare, e che mi auguro si concretizzi, presso il Royal College of Arts di Londra, dovrebbe consistere nel darsi anima e corpo alla piccola economia basata sull'agricoltura nel sud-Italia che deve andare avanti, e in alcuni casi sopravvivere.

In particolare, questo nuovo progetto di ricerca è in continuità non solo con quanto ho fatto con Roberto Polo e la sua famiglia, cercando di contribuire per tutto il tempo che ho passato in Salento alla realizzazione di sistema agro-ecologico funzionante anche dal punto di vista economico, ma anche con le attività svolte con Ninni Conti e Carla Monteleone nelle campagne a nord di Palermo, tra Partinico, Monreale e Trappeto.

Li ho entrambi conosciuti alla cooperativa Noe, dove su un terreno confiscato alla mafia lavoravano in agricoltura, Ninni in qualità di forestale, Carla come agronoma. In modo informale, dal 2021, ho collaborato con loro per la gestione degli orti, dei frutteti, della *food forest* e nelle iniziative culturali. In particolare, abbiamo insieme raccolto e distribuito semi in tutta la Sicilia e la Puglia, implementando così la ricerca varietale nella Cooperativa Noe e la comprensione della biografia dei semi già presenti. Abbiamo riprodotto semi biologici e "antichi" di molti tipi di ortaggi, concentrandoci in particolare su quelli resistenti alla mancanza d'acqua. Gli ortaggi prodotti sono stati normalmente venduti e stiamo continuando in quella direzione: forse abbiamo anche trovato un'altra 'alleanza varietale' da valorizzare, cioè la coltivazione dell'aglione gigante, che ho trovato a Giarratana, nella regione sud-orientale della Sicilia, con un mercato molto redditizio (il fatto che venga 'spacciato' per aglione della Val di Chiana rende il tutto molto mimetico e, via! spazio al *camouflage*, come direbbe Michael Taussig).

Ho pensato per la maggior parte del tempo che confrontarmi con questa modalità con il campo fosse una buona risorsa per la ricerca e spero di non ricredermi. Quanto si è realizzato, credo però, sia anche qualcosa in più della ricerca, perché si sono strette delle relazioni di cura molto profonde: di amicizia. Sia con Ninni e Carla, ma anche con i luoghi. Le abbiamo potute diffondere, grazie alla loro enorme esperienza, anche a Palermo, dove organizzando gruppi di acquisto solidale e mercati, abbiamo portato le pratiche agroecologiche e i prodotti che abbiamo ritenuto i più sani possibili anche a moltissime persone, che sono diventate, o già erano, amiche.

Non saprei da dove cominciare per parlare di quello che ha significato lavorare e collaborare con Ninni e Carla, e poi si è aggiunto Davide, un ragazzo più giovane, in questi anni. Ninni e Carla mi hanno dato l'opportunità di orientarmi con coscienza nell'infinità di contesti agricoli che caratterizzano la Sicilia. Almeno la metà delle interviste che ho potuto condurre in Sicilia è merito loro: e alcune di queste le abbiamo proprio fatte insieme! Se c'è qualcosa di originale intorno alle questioni dell'antropologia della prossimità e delle relazioni di cura interspecie, i principali temi di questa tesi, è merito delle realtà che, come Roberto ha fatto per il Salento, Ninni e Carla mi hanno consentito di attraversare, mostrandomi la ricchezza di un mondo di cui non ero a conoscenza e che credo non sia stato etnograficamente attraversato, in tempi recenti, con la lente con cui l'ho provato a guardare. Ci sono realtà giovani che potranno essere seguite nei prossimi anni o decenni, sia per vedere dove porta una pratica etnografica di prossimità (quindi, sondare il nostro interesse disciplinare verso questa modalità), sia per osservare quali ecosistemi realizzeranno le relazioni di cura che ho qui descritto (e farne esempio di ecologie politiche). Inoltre, come spiegavo nell'introduzione, tutto questo spero di poterlo riportare a Colleferro, che non è che uno dei luoghi dove c'è un disperato bisogno di recuperare pratiche e saperi ecologicamente sensati.

Forse è un po' tardi cominciare a spiegare queste cose nelle conclusioni. Quindi, rimando tutto questo all'opportunità di ricerca che si è realizzata, grazie al collettivo Cooking Sections. Quello che ad Alon e Daniel è interessato di più delle mie attività, e credo il motivo principale per il quale abbiano scelto me per collaborare, è proprio quanto ho imparato aiutando Ninni, Carla e Roberto, in campo e fuori: ed è principalmente per continuare a farlo che posso proseguire la ricerca. A loro tre va la mia più grande stima e gratitudine.

BIBLIOGRAFIA

- Abrahamsson S., Bertoni F., “Compost Politics: Experimenting with Togetherness in Vermicomposting.” *Environmental Humanities* 4:125–48, 2014
- Adorno Th. W., *Minima moralia*. Meditazioni della vita offesa, Torino: Einaudi, 1954
- Affergan F., *Esotismo ed Alterità*, Milano: Mursia, 1991
- Alaimo S., *Bodily Natures. Science, Environmente and the Material Self*. Indianapolis: Indiana University Press, 2010
- Alliegro E.V., *Il totem nero. Petrolio, sviluppo e conflitti in Basilicata*, Roma: Centro d’Informazione e Stampa Universitaria (CISU), 2012
- Alliegro E.V., «Crisi ecologica e processi di ‘identizzazione’. L’esempio delle estrazioni petrolifere in Basilicata», in *EtnoAntropologia*, No. 2, Vol. 4, luglio, pp. 5-32, 2017
- Alliegro E.V., «Contaminazione ambientale ed elaborazione del rischio sanitario: i costi dell’incertezza. Una ricerca antropologica sul “gass-ra-doon” nel quartiere “Tamburi” (Taranto)», *Archivio antropologico mediterraneo* [Online], Anno XXI, n. 20 (2), 2018
- Alliegro E.V., “Agenti patogeni, etnostrabismo e memorial divide. Una lettura antropologica dell’emersione del virus SARSCoV-2 e della pandemia CoVid-19” in *EtnoAntropologia*, 8 (1), 2020
- Armiero M., *Wasteocene. Stories of the Global Dump*, Cambridge: Cambridge University Press, 2021
- Bacarella A., *Storia moderna dell’agricoltura siciliana. Dall’anteguerra ai giorni nostri*. Palermo: edizioni la Zisa, 2022
- Bandiera M. e Milazzo E., La crisi della domesticità: il futuro del Salento tra bosco e monocoltura, in *Atti Del Convegno: XXIII Congresso di Geografia A.Ge.I.*, 2023
- Bandiera, M., “Biosicurezza nella Puglia del Disseccamento” in *GEI - Geotema*, Supplemento 2020, pp. 97-107, ISSN 1126-7798, 2020
- Bandiera M., Figure dell’antropocene negli olivi di Puglia, in Giorda, C., a cura di, *Geografia e antropocene. Uomo, ambiente, educazione*, Roma: Carocci editore, 2019
- Barad K., *Performatività della natura*, Pisa: Edizioni ETS, 2017
- Barbera G., *Il giardino del Mediterraneo Storie e paesaggi da Omero all’Antropocene*, Milano: il saggiatore, 2021
- Barca S., *Forces of reproduction. Notes for a counter-hegemonic Anthropocene*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020
- Barchetta, *La rivolta del verde. Natura e rovine a Torino*, Torino: Agenzia X, 2021

Barker K., e Francis R.A., *Routledge Handbook of Biosecurity and Invasive species*, London e New York: Routledge, 2021

Barker K., 'Biosecurity: securing circulations from the microbe to the macrocosm'. in *The Geographical Journal* 181(4): 357-365. <https://doi.org/10.1111/geoj.12097> , 2014

Becker H.S., "Arts and Crafts." in *American Journal of Sociology*, 83 (4), pp. 862 – 889. Art Worlds. Berkeley: University of California Press. 1978

Bennet J., *Vibrant Matter: a Political Ecology of Things*, Durham: Duke University Press, 2010.

Berendsen R., Pieterse C., e Bakker P., 'The rhizosphere microbiome and plant health'. *Trends in Plant Science* 17(8):478-486. <https://doi.org/10.1016/j.tplants.2012.04.001>, 2012

Bevilacqua P., *Terre del grano, terre degli alberi: l'ambiente nella storia del Mezzogiorno*, Calice editore: Rionero in Vulture, 1992

Biermann C., and Mansfield B., 'Biodiversity, purity and death: Conservation biology as biopolitics, *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 32, pp 257-273, 2014

Bodini V., "L'aeroplano fa la guerra ai contadini", in *Barocco del Sud*, Nardò: Besa Editrice, 2021

Bonifacio V. e Vianello R., *Il ritmo dell'esperienza: dieci casi etnografici per pensare i conflitti ambientali*, Padova: CLEUP, 2020

Boscolo M. e Tola E., *Semi ritrovati*, Torino: Codice edizioni, 2020

Bourdieu P., *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Bologna: il Mulino, 1983

Braudel F., *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Milano: Bompiani, 1985

Braudel F., *Memorie del Mediterraneo. Preistoria e Antichità*, Milano: Bompiani, 2004

Braverman I., "Planting the Promised Landscape: Zionism, Nature, and Resistance in Israel/Palestine," in *Natural Resources Journal*, v. 49 pp. 317, 2009

Breda N., "The plant in between. Analogism and entanglement in an Italian community of anthroposophists" in *Anuac*, vol. 5 n. 2, Dicembre 2016, pp.131-157

Breda N., "La macerazione sul campo e il sapere critico desiderabile", in *Università Critica*, a cura di General Intellect, ottobre 2017, pp. 41-51

Bressanini D., "Grano antico fa buon glutine?" in *Le Scienze*, 2017 <http://bressanini-lescienze.blogautore.espresso.repubblica.it/2017/07/12/grano-antico-fa-buon-glutine/comment-page-4/>

Brutti L. e Paini A.M. (a cura di), *La terra dei miei sogni. Esperienze di ricerche di campo in Oceania*, Milano: Meltemi 2002

Bucolo E., "Semences de Blè Ancienne: Commun sicilien multi-territorialisé", Éditions de la Sorbonne, in *Revue internationale des études du développement*, 2018/1, N° 233, pp. 75-92, 2018

Bukowsky W., *La danza delle mozzarelle. Slow food, Eataly, Coop e la loro narrazione*, Roma: Alegre, 2015

Callon M., 'Some elements of a sociology translation: domestication of the scallops and the fisherman of St. Brieuc Bay' in J. Law, *Power, action and belief: a new sociology of knowledge?*, London: Routledge, pp-196-223, 1986

Catania, V. et al., "Soil microbial biomass and bacterial diversity in southern European regions vulnerable to desertification.", in *Ecological Indicators*, n. 145, pp. 1-10 [10.1016/j.ecolind.2022.109725], 2022

Cavaliere V., Altamura G., Fumarola G., di Carolo M., Saponari M., Cornara D., Bosco D., Dongiovanni C., 'Transmission of *Xylella fastidiosa* Subspecies *Pauca* Sequence Type 53 by Different Insect Species', in *Insects* 10 (10): 1-12. <https://doi.org/10.3390/insects10100324>, 2019

Ceccarelli Salvatore, 2016, *Mescolate contadini mescolate*, Savona: Pentagora

Ciervo M., *Il disseccamento degli ulivi in Puglia. Evidenze, contraddizioni, anomalie, scenari. Un punto di vista geografico*, Roma: Società Geografia Italiana, 2020

Cimatti F., "Pensare con il virus" in *Aut Aut* n.389 *Riflessioni sulla pandemia*", pp. 32-55, marzo 2021

Classen C., "Foundations for an anthropology of the senses", in *International Social Science Journal*, 153: 401–12., 1997

Clément G., *Elogio delle vagabonde. Erbe, arbusti e fiori alla conquista del mondo*, Roma: DeriveApprodi, 2013

Clément G., *Manifesto del terzo paesaggio*, Quodlibet: Macerata, 2014

Ciavoletta R., *Antropologia politica e contemporaneità. Un'indagine critica sul potere*, Milano: Mimesis, 2013

Coccia E., *The Life of Plants: the Metaphysics of Mixture*, Cambridge: Polity Press, 2019

Coccia E., *Sensible Life: Microntology of The Image*, New York: Fordham University Press, 2017

Colella C., "Agnotologia di un Ulivo Secco: Esperti e Movimenti nel caso *Xylella* in Puglia", in *Comunicazione e incertezza scientifica nella società della conoscenza. Teoria e casi studio di sociologia del rischio*, a cura di Cerroni A. et al., 2021

Colella, C., Distrusting Science on Communication Platforms: Socio-Anthropological Aspects of a Science/Society Dialectic within a Phytosanitary Emergency, in *Sideways@LREC*, pp. 19-24, 2016

Colella, C., Carradore, R., Cerroni, A., "Problem setting and problem solving in the case of olive quick decline syndrome in Apulia, Italy: a sociological approach", in *Phytopathology*, 109, 2, pp. 187-199, 2019

Collettivo epidemia, *Gli ulivi di Puglia al tempo della Xylella*, Epidemia 01, Roma: 2019

- Collettivo epidemia, *L'urlo dell'asino di Michael Taussig ed altre storie da Taranto*, Epidemia 02, Roma: 2019
- Collettivo epidemia, *Cosmopolitiche. Movimenti e pratiche della transizione ecologica*, Epidemia 03, Roma: 2021
- Connolly W., *The fragility of things*, Durham, NC: Duke University Press, 2013
- Consigliere S., *Favole del reincanto. Molteplicità, immaginario, rivoluzione*, Roma: DeriveApprodi, 2020
- Consigliere S. (a cura di), *Materialismo magico. Magia e rivoluzione*, Roma: DeriveApprodi, 2023
- Coppola S., L'occupazione delle terre e la lotta per la riforma agraria in provincia di Lecce, in "Archivio Storico Pugliese", a. LVI, 2003, pp. 205-231
- Corbin A., *Storia sociale degli odori*, Milano: Mondadori, 2005
- Corbin A., *The Village Bells: Sound and Meaning in the Nineteenth-Century French Countryside*, New York: Columbia University Press, 1998
- Cornara D., Marra M., Marina M., Elisa G., Aranzazu M., Saponari M., Fereres A., 'Feeding behaviour in relation to spittlebug transmission of *Xylella fastidiosa*', in *Journal of Pest Science*, 93, pp. 1197-1213. <https://doi.org/10.1007/s10340-020-01236-4>, 2020
- Critical Art Ensemble, *Aesthetics, Necropolitics, and Environmental Struggle*, New York: Autonomedia 2018
- Csordas T., "Incorporazione e fenomenologia culturale", in *Annuario di Antropologia*, Vol. 3, 2003, pp. 19-42
- Csordas T., *Body / Meaning / Healing*, New York: Palgrave Macmillan, 2002
- Csordas T., *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1994
- Darwin C. R., *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. London: John Murray, 1861
- De Cillis E., *I grani d'Italia*, Roma: Tipografia della Camera dei Deputati, 1927
- Deleuze G. e Guattari F., *Millepiani*, Roma: Castelvecchi, 1980
- De la Cadena M., "Uncommoning Nature" in *Agropoetics Reader*, E. Agudio, M. Boschen and L. Sandoval (eds.), Berlin: The Institute for Endotic Research Press, 2020
- De Martino E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino: Bollati Boringhieri (nuova ed. 2015)
- Di Nola A.M., *Lo specchio e l'olio. La superstizione degli italiani*, Bari: Laterza, 2000

- Elia A. e Santamaria P., “Biodiversity in vegetable crops, a heritage to save: The case of Puglia region.”, in *Ital. J. Agron.*, 8, pp. 21–34, 2013
- Fabian J., *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press, 1983
- Fassin D., *When Bodies Remember*, Los Angeles: University of California Press, 2005
- Feld S., *Suono e sentimento*, Milano: il Saggiatore 2009
- Feyerabend P. K., *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Milano: Feltrinelli, 1979 (nuova ed. 1990)
- Fiore T., *Un popolo di formiche*. Bari: Laterza, 1952
- Ghelfi A., Papadopoulos D., “Ecological Transition: What It Is and How to Do It Community Technoscience and Green Democracy” in *TECNOSCIENZA Italian Journal of Science and Technology Studies*, 12 (2), pp. 13-38, - ISSN 2038-3460, 2022
- Ghosh A., *The Great Derangement. Climate Change and the Unthinkable*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2016
- Gilligan C., *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Milano: Feltrinelli, 1991
- Giordano S., “Covid in TV. Spot e propaganda nel lockdown” in *Aut Aut*, n. 389, pp.140-159, 2021
- Ginzburg C., *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio nel '500*, Torino: Einaudi, 2009
- Ginzburg C., *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, Torino: Einaudi 1986
- Giordani M., Di Mattia E. e Balestra G.M. (2019), *Biochemical Properties and Metagenomic Analysis of Bacteria Microbiome in Soil with Olive Areas Affected by Olive Quick Decline Syndrome (OQDS)*, in «Journal of Plant Pathology», 101.
- Goethe J. W., *Il viaggio in Sicilia di J. W. von Goethe (da “Italienische Reise”, 1813-1817)*, tradotto da Diana Schindler con Andrea Bonavoglia, rivista Azioni Parallele, n. 3, ISSN 2420-8310, 2016
- Gramegna G., *Braccianti e popolo in Puglia*, Bari: De Donato 1976
- Grasseni C., *Skilled Visions: Between Apprenticeship and Standards*, New York: Berghahn Books, 2007
- Grasseni C., *Beyond Alternative Food Networks*, London: Bloomsbury, 2013
- Gross M., *Ignorance and Surprise, Science, Society, and Ecological Design*. Cambridge: MIT Press, 2010
- Guigoni A., “Retroinnovazione” in *Etnografie del contemporaneo: Il post-agricolo e l'Antropologia*. anno 12, numero 34/36, 2013-2014. Imola: Editrice la Mandragora, pp. 137-140, AA-34, 2015,

- Haraway D., “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin”, in *Environmental Humanities*, n. 6(1), pp. 159-165., 2015
- Haraway D., *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness.*, Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003
- Haudricourt A.G., “Addomesticamento di animali, coltivazione di piante e trattamento degli altri”, in *Man*, n.2 (1), pp. 40-50, 1962
- Horkheimer M. e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino: Einaudi, 2010 (1947)
- Hustak C. e Myers N., “Involutionary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters”, in *differences*, December, n.23 (3), pp.74–118, 2012
- Ingold T., *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, New York: Routledge, 2011
- Ingold T., *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, New York: Routledge, 2000
- Ingold T., *The Life of Lines*, New York: Routledge, 2015
- Ingold T., The Trouble with 'Evolutionary Biology', in *Anthropology Today*, Apr., 2007, Vol. 23, No. 2, pp. 13-17, 2007
- Ingold T., ‘From science to art and back again: The pendulum of an anthropologist’, in *ANUAC*. VOL. 5, N° 1, GIUGNO 2016: 5-23, 2018
- Ingold T., Two reflections on ecological knowledge, in *Nature Knowledge: Education, Cognition, Identity*, New York, Berghahn: pp. 301-311, 2003
- ISPRA, *La conservazione ex situ della biodiversità delle specie vegetali spontanee e coltivate in Italia*, Roma: Istituto Superiore per la protezione e la ricerca ambientale, 2010
- Johnson E. R. e Goldstein J., “Biomimicry: New Natures, New Enclosures”, in *Theory, Culture & Society*, n. 32(1), pp. 61–81. <https://doi.org/10.1177/0263276414551032>, 2015a
- Johnson E. R. e Goldstein J., “Biomimetic Futures: Life, Death, and the Enclosure of a More-than-Human Intellect.” In *Annals of the Association of American Geographers*, 105, no. 2 (2015), pp. 387–96. 2015b
- Knorr-Cetina K., *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*. Harvard University Press, 1999
- La Mantia T., et al. "The transformation of agricultural systems into agro-forestry systems as a system of adaptation to climate and economic changes: some Sicilian case studies." in *The transformation of agricultural systems into agro-forestry systems as a system of adaptation to climate and economic changes: some Sicilian case studies*. 2021.
- La Mantia T., Barbera G., “Evoluzione del settore agroforestale e cambiamenti del paesaggio in Sicilia”, in F. Lo Piccolo, F. Schilleci (a cura di), *A Sud di Brobdingnag. L'identità dei luoghi: per*

- uno sviluppo locale autosostenibile nella Sicilia occidentale, pp. 118-150, Roma: Franco Angeli, 2003
- Latour B., *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Milano: Cortina, 2000
- Latour, B., *Il Culto Moderno Dei Fatticci; Antropologia e Altri Disturbi Da Viaggio*, Roma: Meltemi, 2017
- Lefebvre H., *Rythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*, London and New York: Continuum, 2004
- Leitch A., 'The Social Life of Lardo: Slow Food in Fast Times', in *Asia Pacific Journal of Anthropology*, 1 (1), pp. 103–18, 2000
- Leitch A., 'Slow Food and the Politics of Pork Fat: Italian Food and European Identity' in *Ethnos*, 68 (4), pp. 437–62, 2003
- Ligi G., *Antropologia dei disastri*, Roma e Bari: Laterza, 2009
- Lotti A., 'The Commoditization of Products and Taste: Slow Food and the Conservation of Agrobiodiversity', in *Agriculture and Human Values*, 27 (1), pp. 71–83, 2010
- Lyotard J.F., *La conoscenza postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano: Feltrinelli (1981)
- Koselleck R., *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Casale Monferrato: Marietti, 1986 (nuova ed. CLUEB 2007)
- Maffei M., *La maga e il velo. Incantesimi, riti e poteri del mondo magico eoliano*, Roma: CISU, 2021
- Malm A., *The Progress of this Storm. Nature and Society in a Warming World*, London: Verso, 2018
- Margulis L. *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*, Basic Books, Londra, 1998
- Marselli G., Dal mondo contadino alla società di oggi, in S. Laffi (a cura di), *Le pratiche dell'inchiesta sociale*, Roma, Edizioni dell'Asino, 2009.
- Milazzo E. e Bandiera M., "Visceral Ecologies in the Borderland: Soils and Care from Olive Trees' Hecatomb in Salento", in *SITES journal of Social Anthropology, Special Issue 'Borders and Borderlands: (Re)negotiating biomedicine, belonging, and nation'*, vol. 18, n.2, 2021, 99, pp.48-72
- Milazzo E. e Colella C., "L'emergenza la sentivi ovunque: Temporalità e Confini della Tecnoscienza e della Cura nell'epidemia di Xylella fastidiosa in Salento", in *Antropologia, Special Focus: la lunga durata delle emergenze*, Vol. 9, N.2, N.S., pp. 97-121
- Meneley A., "Blood, Sweat and Tears in a Bottle of Palestinian Olive Oil.", in *Food, Culture and Society*, 14.2: pp. 275–290, 2011
- Mol A., Moser I., Pols J., (eds.), *Care in Practice*, Bielefeld: Transcript, 2010
- Mol A. e Law J., "Embodied action, enacted bodies. The example hypoglycaemia". In *Body and Society*, 10, pp. 43-62., 2004

Montenegro de Wit M., *Abolitionist agroecology, food sovereignty and pandemic prevention*, Quebec: Daraja Press, 2021

Moore, J.W., *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, Oakland: PM Press, 2016

Moore, J.W., *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the accumulation of capital*, London and New York: Verso, 2015

Myers N., “Conversations on Plant Sensing”, in *Natureculture*, special issue: «Acting with non-human Entities», n. 3, pp. 35-66, 2015a

Myers N., *Rendering Life Molecular. models, modelers, and excitable matter*, Durham and London, Duke University Press, 2015b

Nancy J. L., *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, Bayard Editions, Paris 2003; trad. it. *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, Bollati Boringhieri, Torino 2005

Navaro-Yashin Y., “Affective Spaces, Melancholic Objects: Ruination and the Production of Anthropological Knowledge”, in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15 (1), pp. 1-18.

Nocco S., “Apulia agro-biodiversity between rediscovery and conservation: the case of the «Salento km0» network”. in *Central European Journal of Geography and Sustainable Development*, 3(1), pp. 49–59, 2021

Norgaard K.M., *Living in Denial. Climate Change, Emotions and Everyday Life*. London: TheMit Press. 2011

Oddo G., *Il miraggio della terra in Sicilia. Dallo sbarco alleato alla scomparsa delle lucciole (1943-1969)*, Palermo: Istituto Poligrafico Europeo, 2021

Padiglione Vincenzo (a cura di), *Saperci Fare. Capitale culturale e biodiversità agraria del Lazio*, Roma: Università la Sapienza e Regione Lazio, 2018

Pandolfi M., “Homo pandemicus: governare la precarietà?”, in *Aut Aut*, n. 389, pp.127-139, 2021

Papadopoulos D., Puig de la Bellacasa M., & Myers M., “From Cosmology to Episteme and back”. In *Reactivating Elements. Substance, Actuality and Practice from Chemistry to Cosmology*. Durham, NC: Duke University Press, 2021

Papadopoulos D., “Chemicals, Ecology and Reparative Justice”. in Papadopoulos, Dimitris, Puig de la Bellacasa, Maria, & Myers, Natasha (Eds.). (2021). *Reactivating Elements. Substance, Actuality and Practice from Chemistry to Cosmology*. Durham, NC: Duke University Press, 2021

Papadopoulos D., *Experimental Practice: Technoscience, Alterontologies, and More-than-Social Movements*. Duke University Press, 2018

Passaro J., “You Can’t Take the Subway to the Field!”: “Village” epistemologies in the global village, in Gupta A, Ferguson J (eds) *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley: University of Berkeley Press, pp. 147–162, 1997

- Paxson H., *The Life of Cheese: Crafting Food and Value in America* Berkeley: University of California Press. (2013)
- Pellizzoni L., (2015), *Ontological politics in a Disposable World: the New Mastery of Nature*, Surrey: Ashgate
- Pellizzoni L. e Centemeri L., “Tackling material dependency in sustainability transition: rationales and insights from the agriculture sector”, in *Journal of Environmental Policy & Planning*, DOI: 10.1080/1523908X.2021.2022467, 2022
- Perullo N., *Estetica ecologica. Percepire saggio, vivere corrispondente*, Milano: Mimesis, 2020
- Perullo N., *Epistenologia: il vino e la creatività del tatto*, Milano: Mimesis, 2016
- Perullo N., *Ecologia della vita come corrispondenza*, Milano: Mimesis, 2017
- Phillips C., *Saving More than Seeds*, Ashgate: Farnham, 2013
- Pietrykowski, B., ‘You Are What You Eat: The Social Economy of the Slow Food Movement’. *Review of Social Economy*, 62 (3), pp. 307–21, 2004.
- Pisapia J. C. e Mongelli I., “Per un’antropologia estetica della crisi ecologica: Teatro, arti visive, e «crisi della presenza» nella città di Taranto”, in *Antropologia*, vol. 9, n.3, pp. 111-132, 2022
- Pisapia J. “Visioni di polvere. Lutto, lavoro e bonifica nel cimitero di Taranto” in *Il Ritmo dell’Esperienza: Nove Casi Etnografici per Ripensare l’Etnografia dei Conflitti Ambientali*, Valentina Bonifacio, Rita Vinaello (eds.) Cooperativa Libreria Editrice Università di Padova, 2020.
- Prieto I. et al., ‘Influence of a diet enriched with virgin olive oil or butter on mouse gut microbiota and its correlation to physiological and biochemical parameters related to metabolic syndrome’, in *PLoS One*. January 2. doi: 10.1371/journal.pone.0190368, 2018
- Proto M. (a cura di), *Agricoltura, Mezzogiorno, Europa a 50 anni dalle lotte contadine nell’Arneo e nel Salento*, Bari: Licata 2001
- Puig de la Bellacasa M., ‘Encountering Bioinfrastructure: Ecological Struggles and the Sciences of Soil’, in *Social Epistemology*, Vol. 28, No. 1, 26–4, 2014
- Puig de la Bellacasa M., ‘Ethical doings in naturecultures’, in *Ethics, Place & Environment*, 13:2, 151-169, DOI: 10.1080/13668791003778834, 2010
- Puig de la Bellacasa M., ‘Making Time for Soil: Technoscientific Futurity and the Pace of Care’, in *Social Studies of Science*, vol. 45, no. 5, pp. 691–716., doi:10.1177/0306312715599851, 2015
- Puig de la Bellacasa M., *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*. University of Minnesota Press, 2017.
- Puig de la Bellacasa M., ‘Re-animating soils: Transforming human-soil affections through science, culture and community’, in *The Sociological Review Monographs*, 67 (2), pp. 391-407, 2019

Raffaetà R., *Antropologia dei microbi. Come la metagenomica sta riconfigurando l'umano e la salute*, Roma: CISU, 2020

Rayner, Alan D. M., *Degrees of Freedom: Living in Dynamic Boundaries*, London: Imperial College Press, 1977

Ricoeur P., *La semantica dell'azione*, Milano: Jaca Book, 1986

Rispoli T. e Tola M., “Reinventing Socio-Ecological Reproduction, Designing a Feminist Logistics: Perspectives from Italy” in *Feminist Studies*, Vol. 46, No. 3, Feminist Analysis of COVID-19 (2020), pp. 663-673, 2020

Robertini C., “Puglia 1950: cronaca di un processo popolare”, in *Questa terra è la mia terra, Storie dal Veneto dal Salento e dall'America Latina*, a cura di Robertini C.), pp. 57-77, Venezia: La toletta, 2013

Santamaría L., Méndez P.F., “Evolution in biodiversity policy – current gaps and future needs”, in *Evolutionary Applications*, n. 5, pp. 202-218. <https://doi.org/10.1111/j.1752-4571.2011.00229.x>, 2012

Scavo, A.; Pandino, G.; Restuccia, A.; Caruso, P.; Lombardo, S.; Mauromicale, G., “Allelopathy in Durum Wheat Landraces as Affected by Genotype and Plant Part” in *Plants* 2022, 11, 1021. <https://doi.org/10.3390/plants11081021>

Scibetta A. “Lasciamoci il futuro alle spalle. Concezione del tempo tra antichi e contemporanei”, *Diacritica*, fasc. 44, 25 maggio 2022, vol. II, pp.196-219

Scheff T., *Catharsis in Healing, Ritual, and Drama*. Berkeley: University of California Press. 1979

Scheff T., “Catharsis and other Heresies: a Theory of Emotions”, in *Journal of Social, Evolutionary, and Cultural Psychology*, 1 (3): 98-113, 2007

Scott J., *Against the Grain. Deep History of the Early States*, New Haven and London: Yale University Press, 2017

Severi C., *L'oggetto-persona: rito, memoria, immagine*, Torino: Einaudi, 2019

Seremetakis N., *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity*, Chicago: University of Chicago Press, 1994

Sofa A., Palese A.M., Casacchia T., Xiloyannis C., *In Emerging Technologies and Management of Crop Stress Tolerance: A Sustainable Approach* edited by Parvaiz A. e Saiema R., pp. 471-483. London: Academic Press (Elsevier), 2014

Sullivan S., “Ecosystem Service Commodities' - A New Imperial Ecology? Implications for Animist Immanent Ecologies, with Deleuze and Guattari”, in *New Formations*, Number 69, Summer, pp. 111-128, 2010

Sutton D., *Remembrance of Repasts: An Anthropology of Food and Memory*, Oxford: Berg, 2001

- Stabile G., “Sapor-Sapientia: Tatto e gusto tra cultura agraria, medicina e mistica” in *Natura Scienze e Società medievali*, Firenze: Sismel Edizioni, 2008
- Stabile G., “Sulla fisiologia del gusto: dal palato alla mente” in *I Castelli di Yale*, X (10), pp. 13-26, 2009
- Stoller P., *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1989
- Stoller P., *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997
- Stranieri G., “Sistemi insediativi, sistemi agrari e territori del Salento settentrionale (IV-XVsec.)”, in Volpe, G., *Storia e archeologia globale dei paesaggi rurali in Italia fra Tardo antico e Medioevo*, Edipuglia Editrice, pp. 323-340, 2018
- Strathern M., “Gathered fields. A tale about rhizomes” in *Anuac.*, Vol. 6, n.2, pp. 23-44, Dic., 2017
- Swanson M. E. L., e Ween G. B. (a cura di), *Domestication Gone Wild: Politics and Practices of Multispecies Relations*, Durham: Duke University Press, 2018
- UN Convention on Biological Diversity (2018) *Convention on Biological Diversity*, Montreal: Secretariat of the Convention on Biological Diversity/UN
- Vacirca C., & Milazzo E. “Living with the Pathogen: representations, aspirations and practices of Care in value’s reorganization of post-disaster Salento”. *Fuori Luogo. Rivista Di Sociologia Del Territorio, Turismo, Tecnologia*, 9(1), pp. 186 – 198, 2021
- Venora G., Blangiforti S., *I grani antichi siciliani Manuale tecnico per il riconoscimento delle varietà locali dei frumenti siciliani*, Ragusa: Le fate 2016
- Takacs, David. *The idea of Biodiversity*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1992
- Taleb N.N., *Il cigno nero. Come l'improbabile governa la nostre vita*, Milano: il Saggiatore, 2008
- Tanasescu M., *Ecocene Politics*, Cambridge: Open Book Publishers, 2022
- Taussig M., *Il diavolo e il feticismo della merce. Antropologia dell'alienazione nel «patto col diavolo»*, Roma: DeriveApprodi, 2017
- Taussig M., *Mimesis and Alterity*, New York: Routledge, 1993
- Taussig M., *Palma Africana*, Chicago: University of Chicago Press, 2018
- Taussig M., *Mastery of the non-Mastery in the Age of Meltdown*, Chicago: University of Chicago Press, 2020
- Taussig M., *Defacement: Public Secrecy and The Labor of The Negative*, Standford: Standford University Press 1999
- Teti V., *Prevedere L'imprevedibile: Presente, Passato E Futuro in Tempo di coronavirus*, Roma: Donzelli Editore, 2020

Teti V., *Il senso dei luoghi*, Roma: Donzelli 2004

Thacker E., “The Shadows of Atheology. Epidemics, Power and Life after Foucault”, in *Theory, Culture and Society* 26(6), pp. 134-152. <https://doi.org/10.1177/0263276409347698>, 2009

Tsing A., “Earth Stalked by men”, in *The Cambridge Journal of Anthropology*, 34 (1), Spring, pp. 2–16, 2016

Tsing A. (et al.): *Arts of Living on a Damaged Planet*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017

Tsing A., *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton: Princeton University Press, 2005

Van Aken M., “Immaginari di natura. Mangiare e coltivare cibo *baladì* (locale) nei Territori Palestinesi”, in *Imago*, vol. IV, n. 5, pp. 39-65, 2015

Van Aken M., *Campati per aria*, Milano: Elèuthera, 2020

Xiloyannis C., Lordo E., Sofo A., Palese A.M., ‘Contro Xylella le buone pratiche agronomiche’, in *L'informatore agrario* 19, pp.49-53, 2015.

West H. e Domingos N., ‘Gourmandizing Poverty Food: The Serpa Cheese Slow Food Presidium’, in *Journal of Agrarian Change* Volume 12, Issue 1, pp. 120-143 (2012)

West H.: ‘Savoring decay: Cheese, heritage, and the allure of imminent dissolution’, in *Gastronomica: The Journal of Critical Food Studies*, vol. 19, Fall, pp. 17-49 (2019)

Zanotelli F., “Difendere l’etnografia è difendere la società”, in *Università Critica*, a cura di General Intellect, ottobre 2017, pp. 135-146

RINGRAZIAMENTI

La ricerca di campo e la stesura della tesi di dottorato hanno avuto fasi diverse lungo questi anni. In tutte queste, molte persone mi sono state vicine, sia sul campo che in quei posti che ho chiamato casa, che fossero a Roma, a Patù, a Palermo. Il primo ringraziamento lo rivolgo senz'altro alla professoressa Anna Pains, che ha fatto sì che io trovassi nelle università di Verona, Padova e Venezia un ambiente che potessi sentire domestico, dove ricaricare le energie, assorbire gli stimoli, e cercare confronti anche lontano dal campo di ricerca. La sua fiducia e il rapporto costruito negli anni è alla base del lavoro che ho potuto svolgere e della libertà e dei consigli che mi sono stati concessi.

Le persone che hanno continuato a starmi vicine sono tutte le compagne del Collettivo epidemia: con Michele Bandiera, Giulia Arrighetti, Pietro Autorino, Christian Colella, Chiara Vacirca, Lucilla Barchetta e Jasmine Pisapia in questi anni abbiamo condiviso pratiche, idee, problemi, materiali. Quando penso a come sia stato possibile portare avanti questo lavoro io credo che non sarebbe stato possibile senza la condivisione della passione che l'antropologia ci dà e dei suoi risvolti negativi. Non credo possa essere una formula valida per tutte e tutti coloro che praticano le discipline accademiche, ma la collettivizzazione del lavoro per me è stata la chiave, come credo anche per loro, per non perderci nelle nostre insicurezze nella ricerca e nelle inadeguatezze del mondo accademico.

Molte delle relazioni in Salento si erano consolidate già durante la ricerca per la tesi magistrale, ritrovarle vive negli anni seguenti ha rappresentato un supporto indescrivibile. La mia gratitudine più grande va alla famiglia di Roberto Polo e Maria Assunta, a loro figlia Stefania, a Gioele, ai loro splendidi bambini. La famiglia di Janos, Nuccio Chialà e Cristina Jencker, che ho visto meno negli ultimi anni, animano di continuo le mie riflessioni sulla Puglia. Le nuove conoscenze che ringrazio tantissimo sono Angelo Passalacqua, il più importante bio-patriarca di Puglia e forse d'Italia, lo scultore e falegname Angelo Margherita e la sua famiglia. Ringrazio per il tempo che mi ha dedicato Marco della via di Volito, una conoscenza che ormai da anni mi consente di addentrarmi nel Capo Leuca più agricolo e di assaggiare i prodotti più genuini. Grazie a lui ho conosciuto Donato Fersino e la sua famiglia, e Biagio il pastore, detto l'Apache. Un ringraziamento a 'li Catti' dell'associazione Quattru Catti di Patù, che mi hanno sempre seguito nelle mie elucubrazioni sull'ecologia del Salento. Ringrazio la famiglia di Michele Bandiera, sua madre Manuela per avermi ospitato tante volte a Patù, tenuto compagnia, rallegrato, così come Giulia a Tricase e Giancarlo, che non vive più a Patù. Mi dispiace non aver avuto modo in questa tesi di discutere quanto Natalino Del Prete e sua figlia Mina mi hanno trasmesso: hanno rappresentato per me un punto di svolta per comprendere il rapporto con la terra e l'etica che l'economia agricola deve mettere in campo per creare l'ecologia di prossimità. I saperi, le parole e le mani di Natalino, una persona che si rispecchia nel proprio vino, rappresentano la cornice di questa tesi, e per me, come per tantissimi altri, specialmente viticoltori, l'esperienza e la visione della loro famiglia rappresenta un esempio imprescindibile. Un'altra figura che stimo e che mi ha dato tantissimo, che non sono riuscito a introdurre nella tesi, è Peter e la sua famiglia, che vivono ai laghi di Alimini, e che hanno accettato di conoscerci raccontandoci mondi lontani eppure vicini, svelando cose inaccessibili.

I ringraziamenti per quanto riguarda la Sicilia possono essere possibilmente davvero molto lunghi, quanto doverosi. Non solo le persone che mi hanno concesso il loro tempo per le interviste, ma quelle

che sono entrate nella mia vita a Palermo. Per questo, il più grande ringraziamento va alle persone con il cuore più vivo che negli ultimi anni mi hanno incoraggiato e sostenuto: Ninni Conti, Carla Monteleone, Davide Palmieri e il gruppo delle Cooperative Noe e Ciauli sono la mia base familiare per tutto il tempo che passo in Sicilia. Come non ringraziare Massimiliano Solano, il più luminoso pensatore agricolo che conosciamo, e presidente della Cooperativa Valdibella? Presentatomi da Roberto Polo, a lui e alla cooperativa va il sentito ringraziamento di avermi accompagnato in tutta la ricerca, e di avermi fatto conoscere proprio Ninni Conti. Tantissime cose sono passate da questo magnifico gruppo, come le conoscenze di George, Alessandro Scibetta e la sua famiglia, nonché di Tommaso La Mantia, Paola Quatrini, Raphael Bueno da Silva, e le persone legate ai loro progetti con l'Università di Palermo. Non solo, anche tutto il sapere contenuto a Serra Guarneri, e le persone che la abitano, come Gengi, Valeria, Beppe e Giulio, ho avuto modo di conoscerle grazie a Ninni e Carla e alla loro voglia di condividere la propria storia di vita.

Ringrazio anche le persone dall'altro lato della Sicilia, a Lentini, come Alessio Gatto, Metis Bombaci, suo padre Stefano, Erika Garozzo e l'associazione Antudo per avermi dato un sostegno incondizionato per mesi ed anni, e avermi ospitato in amicizia tantissime volte durante i miei viaggi. Tra i molti contatti che loro mi hanno aiutato a trovare, ringrazio senz'altro Giuseppe li Rosi e Giovanni Anzalone. A Modica, gli amici Girolamo e Sebastiano, che mi hanno ospitato e aiutato a muovermi nel ragusano, così come Guido a Chiaramonte Gulfi. Debbo certamente menzionare il supporto dei professori dell'Università di Catania Mara Benadusi e in particolare Alessandro Lutri, che mi ha consigliato e aiutato a iniziare la scrittura della tesi per tempo. Sull'Etna voglio senz'altro ringraziare Quintilio Menicocci, per i magnifici pasti e le lunghe conversazioni e Davide Bentivegna, che mi ha donato parole preziose, oltre alla sua amicizia. La Sicilia Orientale, tuttavia, non l'avrei vissuta allo stesso modo se non avessi potuto contare sulle persone più splendide della mia famiglia siciliana: mia zia Barbara e mia cugina Lella, che mi hanno sempre aspettato, nutrito e ascoltato con curiosità. Al centro della Sicilia, sulle Madonie e a monte Cammarata, i ringraziamenti di cuore vanno a Calogero Vallone e alla sua famiglia, a Gesualdo Faulisi, a Francesco e Stefania del blog Scirocco per avermi donato le proprie prospettive, a Nicola de Gregorio per le sue immense conoscenze del territorio. A Caltagirone, per avermi accolto e sopportato in un freddo pomeriggio, ringrazio Gesualdo Busacchia, che mi ha anche introdotto a Tim Ingold.

Non posso che ringraziare anche uno dei miei migliori amici, Lorenzo Tirelli, non solo per avermi portato a Palermo e avermi accompagnato nelle prime fasi del campo, o per avermi ospitato a Pantelleria per più di dieci giorni durante la ricerca: per i fenomenali consigli e intuizioni che ha condiviso con me mese dopo mese, seppure impegnato e lontano, non ha mai fatto mancare il suo supporto. La mia vita palermitana non avrebbe potuto cominciare davvero senza la generosità e l'amicizia di Marta Acciaro e Giuseppe Molica, che mi hanno accolto per mesi dopo ogni viaggio sul campo di ricerca, dispensando affetto, ascolto e suggerimenti in ambito filosofico, artistico ed etico. Ringrazio anche chi mi ha accolto in seguito, come la mia coinquilina Giulia Gianguzza, la cui conoscenza del contesto bracciantile e della marginalità delle persone migranti ha consentito di non perdere di vista questi aspetti delle campagne siciliane. A tutt'oggi le amiche dell'Arco Porcorosso, ma in particolare ad Agnese, Richard e le due coinquiline del cuore Giada Cascio e Giulia Infurna, va il più caloroso ringraziamento.

Palermo e la ricerca non sarebbero stati uguali senza Luca Cinquemani e Fabio Aranzulla, che mi

hanno aiutato a fare ricerca e a espandere i miei orizzonti nelle pratiche artistiche e agricole, presentandomi decine di persone e portandomi a collaborare con Giorgio Mega, Izabela Ana Morin, Habib Ayeb, Costanza Pizzo, tutte persone che ringrazio oltremodo (e anche oltre il Mediterraneo).

A Michele Bandiera devo uno speciale ringraziamento per la condivisione del percorso di dottorato, che abbiamo fatto insieme in tutto e per tutto, e a Nicoletta Moscarelli, per averci sopportato e dato modo di lavorare insieme. Ringrazio i loro figli, Ernesto e Martino, per avermi regalato momenti di tregua e gioia. Così per i figli di Pietro e Charlotte Bach, Ida e Joseph, la cui tenacia e perspicacia mi continuerà ad ispirare a lungo. Un altro ringraziamento particolare va a Carola Blue Grechi, che c'è stata finché ha potuto. Ringrazio Michael Taussig per le visite e la cura che mi ha dedicato in questi anni.

Il ringraziamento più significativo va alla mia famiglia, che non mi ha mai impedito di addentrarmi più a fondo nel campo, che mi ha sempre fatto trovare la via di fuga dal campo, che mi ha sempre fatto sapere che nella nostra terra quello che stavo facendo avrebbe acquisito un nuovo senso. A mia madre Ina, a mio papà Salvatore, a mia sorella Giulia, e la famiglia di mia zia Maria, con Fabrizio, Beatrice e i miei nipoti, mio zio Mauro, mi stringo e regalo questa tesi con la speranza di poter mettere in campo insieme le cose meravigliose che ho visto, e fare di tutto per evitare le peggiori.

Dedico questa tesi alla famiglia di Francesco, il primo antropologo che abbia conosciuto, e a quella di Gabriele, l'amico che continuo a trovare anche se non c'è più. Ma soprattutto, questi scritti li dedico alla persona a cui ho pensato ogni volta per affrontare qualsiasi discorso sulla durezza del lavoro in campagna: a mia nonna Loreta, mancata prima che finissi la ricerca.

