

# Indice

Sulla soglia...	
Narrazioni e rappresentazioni nella <i>Maragatería</i>	
Un'introduzione	9

## PARTE PRIMA

### La riflessione sugli uomini e sulle donne

1. Al principio	23
2. Le prospettive del genere	37
3. A proposito delle categorie	53
4. Le pratiche del genere	61

## PARTE SECONDA

### Tra i mondi *Maragatos*: alcuni casi emblematici

1. La rappresentazione del <i>hombre maragato</i>	73
2. <i>Las coplas</i> di Antoñita: memoria e narrazione	81
3. Matilde e Felisa: canti di una ribellione sedata	95
4. Paqui. Una <i>Maragata</i> d'adozione	105
5. <i>Fiestas</i>	111
6. Performare la mascolinità: una gita in montagna	121

Conclusioni	129
<i>Appendice</i> . Ingannevole è il cuore più di ogni cosa	135
Riferimenti bibliografici	139
Ringraziamenti	149



Sulla soglia...  
Narrazioni e rappresentazioni nella *Maragatería*  
Un'introduzione

Il dibattito all'interno delle scienze sociali sul significato e le implicazioni dell'essere uomini o donne, sui rapporti che intercorrono tra loro e sulle dinamiche che ne caratterizzano le forme di interazione, ad oggi, è forte di una mole sbalorditiva di contributi e pubblicazioni tra i quali non sempre è facile destreggiarsi. Se si considera poi che parlare di uomini e donne significa interrogarsi su un'infinità di situazioni, pratiche, contesti e dimensioni, ci si accorge che dar conto di quanto un simile dibattito ha partorito negli anni è pressoché impossibile.

Quello che si può fare è semmai mettere alla prova alcune degli approdi a cui si è giunti, primo fra tutti la capacità delle categorie fino ad oggi elaborate di interpretare adeguatamente le vite di quegli uomini e di quelle donne nei differenti contesti di interazione. Il costrutto teorico del "genere", a partire dalla sua prima formulazione (Rubin 1975), ha avuto senza dubbio un impatto di rilievo, presentandosi come una lente capace di portare a galla dinamiche e vissuti in precedenza dati per scontati, ritenuti "naturali". Ed è muovendo da questo *frame* che anch'io ho compiuto le prime mosse nel campo.

Nella parte del testo *Tra i mondi maragatos: alcuni casi emblematici* si discute di sei episodi<sup>1</sup> emersi nella ricerca etnografica svolta presso la comunità

---

<sup>1</sup> Gli episodi che di seguito si discuteranno si basano sul lavoro svolto per la mia tesi di laurea magistrale in Culture, Formazione e Società globale presso l'Università degli Studi di Padova, realizzata anche grazie al contributo del premio di studio intitolato alla memoria della studentessa Elisa Valent messo a disposizione dal Dipartimento di studi linguistici e letterari (DISLL). L'etnografia ha preso in esame diverse tematiche relative alla cultura del posto – l'accoglienza, i meccanismi di promozione turistico-culturale del territorio, i fenomeni di innovazione culturale e l'impatto del pellegrinaggio – nonché le implicazioni epistemologi-

spagnola dei *Maragatos*, che tra poche righe verrà presentata. Concentrando l'attenzione su alcune tematiche ampiamente dibattute dalla letteratura sul genere, si è tentato di metterne in risalto i dettagli meno esplorati, ma non per questo meno significativi. La memoria e le narrazioni delle donne, le forme di resistenze e riappropriazione dello spazio pubblico, le soggettività femminili in contesti ritenuti tradizionali e il tema della mascolinità sono alcuni degli ambiti in cui il costrutto teorico del genere ha incontrato un terreno fertile su cui germogliare. Ma sono altresì dei luoghi in cui, proprio in ragione della loro complessità, lo sguardo sociologico è chiamato a mantenersi più vigile, ad accettare di risultare meno nitido di quanto ha ritenuto potesse essere inforcando gli occhiali del genere, più "strabico", perché cerca di inseguire contemporaneamente universi differenti; e al tempo stesso capace di indirizzarsi all'interstiziale (Bhabha 1994), a quegli spazi nei quali si annidano le dinamiche più nascoste dell'essere e del ricoprire il ruolo di uomini e donne.

La comunità dei *Maragatos* è situata nel nord-ovest della penisola, e si compone di piccoli insediamenti rurali disseminati lungo la cosiddetta rotta francese<sup>2</sup> del *Camino de Santiago de Compostela*. La zona in questione, proprio a seguito dell'intensificarsi dei pellegrinaggi<sup>3</sup> e della forte campagna di promozione turistico-patrimoniale avviata parallelamente agli inizi degli anni '90, ha visto il rifiorire di *pueblos* che per lungo tempo erano stati quasi del tutto abbandonati. Una rinascita a cui ha fatto seguito il bisogno, propriamente moderno direbbe Giddens (1990), nei suoi abitanti di ri-definire la propria traiettoria biografica, ossia di rispondere all'ormai famigerata domanda: *Chi siamo?* Un interrogativo al quale stanno tuttora cercando di far fronte, anche e soprattutto, muovendosi nel tempo – guardando al passato, ma sbirciando verso il futuro – in cerca delle risposte più adeguate, e la cui conseguenza principale è aver portato alla luce, forse per la prima volta nella storia del territorio, l'esigenza di proporre una narrazione comune di quella che è la cultura *maragata*, al cuore della quale si colloca la ri-costruzione dei ruoli maschili e femminili, e in generale i significati dell'essere donne e dell'essere uomini. A lungo, gli studiosi che più hanno rivolto la loro attenzione alla

---

co-metodologiche insite nello svolgere questo tipo di ricerche. In questa sede, però, il focus sarà rivolto esclusivamente alle questioni relative al genere.

<sup>2</sup> Il *Camino de Santiago de Compostela* è costituito da molteplici rotte più o meno ufficiali, che hanno tutte quante come meta il capoluogo galiziano ma come partenza località spagnole, portoghesi e francesi. Negli ultimi anni il cammino francese è quello che ha fatto registrare il maggior numero di pellegrini.

<sup>3</sup> Le ultime stime dell'ufficio del turismo della città di Santiago de Compostela parlano di 57.679 pellegrini registrati nel solo mese di agosto del 2017.

suddetta comunità (Alonso González 2009, 2013, 2017; Rubio Pérez 1995a, 1995b, 2000) si sono limitati a registrare una situazione in cui a predominare è una forma rigida di patriarcato, a cui si lega un'altrettanta rigida divisione di ruoli e compiti maschili e femminili. La *Maragatería* è stata altresì ritenuta uno degli scenari in cui è possibile indagare il transito da un cosiddetto mondo tradizionale ad uno moderno, in ragione del quale l'identità di ciascun membro non è più "confermata ogni giorno attraverso l'interazione con un ambiente sociale stabile e continuo, da persone incontrate e rinviate la cui memoria [*viene*] a confermare la propria, a ripetere una definizione di identità garantita dalla testimonianza collettiva" (Siebert 1991, 36, corsivo mio), ma che necessita di essere re-inventata e performata quotidianamente, e che dunque rimane contesa tra un cristallizzarsi in soggettività determinate e il rimodellarsi continuamente nell'interazione con gli *Altri*.

Il mio primo contatto con la comunità dei *Maragatos* è avvenuto nel 2015, l'anno in cui ho vissuto a León.

Dopo aver trovato un appartamento in affitto, io e la mia compagna abbiamo deciso di esplorare un po' i dintorni. Viaggiando senza una meta precisa, fermandoci ogni qualvolta ci sembrasse una buona idea farlo, ci siamo imbattuti presto in decine di insediamenti di piccole, a volte piccolissime, dimensioni, che sorgono tutt'intorno alle città, abitati, fino a vent'anni prima, da famiglie di contadini e allevatori. Attraversandoli in auto o a piedi, non abbiamo incontrato nessuno che calpestasse le strade semi-sterrate che li innervano, le finestre delle case erano oscurate da persiane o tapparelle abbassate e non c'era neppure un negozio aperto. Gli unici oggetti animati erano delle bandierine di stoffa colorata appese a dei fili che tagliavano in due le strade principali; sventolavano pigramente sospinte dalle raffiche delicate del vento. Come abbiamo appreso nei mesi successivi, da tempo ormai non nascevano più bambini in quei *pueblos*, e le giovani generazioni avevano preferito spostarsi dalla campagna verso i "moderni" centri urbani, in cerca di lavoro.

Sul momento, non sono stato in grado di spiegare cosa avessero di tanto affascinante e di così profondamente diverso dalle comunità montane delle Alpi o delle Dolomiti in cui mi sono imbattuto più volte nella mia vita, e verso le quali non ho mai provato nessun particolare interesse. Fatto sta che, lì per lì, ho percepito qualcosa; non solamente un profondo senso di abbandono – come quello magistralmente descritto da Steinbeck nel romanzo *Il furore* (1939), in cui si racconta delle famiglie degli Stati Uniti del sud costrette a lasciare le fattorie durante gli anni della grande depressione del '29 –, ma più di tutto un senso di immobilità; tutto pareva essersi cristallizzato, avvolto in una bolla, anche le poche vite che ancora vi risiedevano.

Come ho avuto modo di apprendere tempo dopo<sup>4</sup>, quei paesi non solo erano ancora abitati, e quindi vivi, ma addirittura brulicavano di gente; a partire dai primi mesi estivi fino alle porte dell'autunno, i pellegrini, provenienti da ogni angolo del mondo, zaino a spalle, li percorrevano in lungo e in largo e vi soggiornavano, restituendo loro quella linfa vitale che gli avrebbe permesso di sopravvivere un altro anno ancora. Nonostante l'essere testimoni di una mobilità tutta "moderna" per proporzioni e caratteristiche, e nonostante la capacità dimostrata di potervi interagire, pareva che quei luoghi e le persone che li popolano sapessero conservare una propria personalità, e forse per questa ragione mi sono sembrati così interessanti.

A seguito di quella prima esperienza, e dopo essermi cimentato anch'io con il pellegrinaggio verso Compostela, ho stabilito che, presto o tardi, avrei cercato di capirci qualcosa di più.

L'occasione si è presentata l'anno successivo, quando ho concordato con il mio relatore, La Mendola, di dedicare la tesi magistrale all'esplorazione della cultura *maragata*. Nell'estate del 2016, ho fatto quindi ritorno in Spagna, a El Ganso, ospite di una famiglia del posto che avevo conosciuto l'anno precedente e che si è dimostrata entusiasta all'idea di condividere con me la sua casa; era la prima volta che uno "straniero" si interessava a *quella* storia e a *quella* tradizione, e credo che, almeno inizialmente, questo abbia giocato un ruolo significativo per entrare a far parte dell'universo culturale della *Maragatería*. Nell'inverno del 2018, cogliendo l'opportunità di partecipare al programma Erasmus e desideroso di potermi immergere un'altra volta nella comunità, questa volta in concomitanza del periodo a più bassa affluenza di pellegrini, ho soggiornato nuovamente, per un altro paio di mesi, a casa di Emilia e Cristina, la medesima famiglia che mi aveva già dato ospitalità nella precedente visita.

Quando ho deciso di incentrare il mio lavoro sulla *Maragatería*, recandomi fisicamente nei luoghi e tra le persone che ne incarnano la cultura, non avevo ben chiaro verso quale elemento, o pratica, o anche solo tematica avrei orientato i miei sensi. Ciò che sapevo è che avrei tentato di realizzare uno studio di comunità<sup>5</sup> sulla base della definizione proposta da Colombo e Semi: uno "studio di società *primitive* e non, spesso debolmente urbanizzate quando non rurali, [*per le quali*] il villaggio costituiva il tipo-ideale di spazio

---

<sup>4</sup> Rammento ancora le parole di Ernesto, un contadino conosciuto durante una delle mie esplorazioni per la zona: "Nessun *pueblo maragato* è mai stato abbandonato, semmai non è stato popolato per un periodo, che è una cosa molta diversa".

<sup>5</sup> Una pratica di ricerca molto utilizzata in ambito antropologico, ma adottata anche in ambito sociologico, basti pensare ai lavori dei coniugi Lynd (1929; 1937), e a quelli di Banfield (1958) e Pizzorno (1960).

comunitario nel quale [*insestarsi*] per un periodo di tempo sufficientemente lungo ad assicurare [*al ricercatore*] una socializzazione ai modi di vita condivisi dagli abitanti” (2007, 50, corsivo mio). Nonostante i limiti intrinseci a tale definizione, e che per certi versi hanno fuorviato il mio sguardo nel momento di avvicinarmi al campo – in primis, la convinzione che in quei luoghi il tempo si fosse realmente fermato, permettendo così al ricercatore o alla ricercatrice di turno di analizzare un ambiente che in altre parti del pianeta, parti più “evolute”, è oramai scomparso – riassume abbastanza bene l’intento iniziale con il quale mi sono recato sul posto.

A ciò bisogna aggiungere il bisogno, che in quel periodo della mia vita percepivo con una certa urgenza, di prendere le distanze dalla realtà in cui avevo sempre vissuto, per sperimentarne un’altra, meno moderna mi verrebbe da dire. Ora, sono consapevole che il termine “modernità”, in sociologia come in altri ambiti accademici, fa riferimento a concetti dibattuti e spesso controversi, da prendere con le pinze, e sul cui significato in questa sede non posso dilungarmi, ma intendendolo come un *concetto sensibilizzante* (Blumer 1969, 148) credo possa risultare utile a comprendere le mie prime mosse. Ho ritenuto la *Maragatería* il luogo in cui avrei potuto sperimentare stili di vita alternativi rispetto a quelli “occidentali”, immaginando l’universo socio-culturale al suo interno sulla base di una rappresentazione che “non va [*troppo*] per il sottile [*tendendo*] a raffigurare il mondo in bianco e nero” (Siebert 1991, 38, corsivo mio). Un mondo in cui vige ancora una certa forma di solidarietà organica, per dirla con Durkheim (1893) o qualcosa di più vicino alla comunità di cui parla Tönnies (1887) piuttosto che alla società.

La significatività di quelle che per ora mi limiterò a definire le tematiche legate al genere è emersa solo in un secondo momento, mettendo in dialogo quanto vissuto in prima persona nel campo, la letteratura di riferimento e le successive riflessioni scaturite da quella prima mole di informazioni ed esperienze<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Proprio nell’ambito degli studi sulla sessualità, Irene Pellegrini ha compiuto un’operazione simile a quella che sto presentando in questa sede. In occasione del secondo convegno nazionale del Centro studi interdisciplinari di genere del 2012, ha presentato un testo frutto di una meta-ricerca sul lavoro prodotto per la sua tesi di dottorato nel quale ha tentato di rielaborare alcuni aspetti del materiale raccolto alla luce di quello che lei stessa ha definito un momento riflessivo a “bocce ferme” (*ivi*, 59).

La convinzione che ritengo abbia animato anche il lavoro della ricercatrice attiene alla necessità di saper interrogare il materiale raccolto durante la ricerca nel campo non solamente con la letteratura di riferimento, al fine di produrre un testo coerente con l’obiettivo conoscitivo formulato in fase di “progettazione della ricerca”, ma anche e soprattutto con le esperienze successive in cui il/la ricercatore/ricercatrice rimane coinvolto; nonché con le letture *ex-post* del medesimo materiale, dalle quali è sempre possibile che emergano degli aspetti e dei detta-

Terminata l'esperienza nel campo e tornato a casa con pagine e pagine di appunti, riflessioni e commenti su quanto visto, percepito, annusato e vissuto, ho cominciato ad organizzare il materiale per dare forma e corpo al testo della mia etnografia. È stato in quel momento che mi sono accorto di come le relazioni tra uomini e donne, nonché le rappresentazioni veicolate all'interno della comunità dei ruoli maschili e femminili fossero, insieme alle questioni connesse all'accoglienza/ospitalità, gli elementi più significativi a cui avrei dovuto far riferimento per costruire la mia rappresentazione di quella comunità; il mondo cosiddetto maschile e quello femminile, le interazioni tra i due, le immagini che si scambiano gli uomini e le donne l'uno dell'altro, i modi di fare e di esperire il proprio essere soggetti "sessuati". Nonostante quel tipo di dinamiche si fossero già fatte presenti a me fin dai primissimi giorni della ricerca, solo *ex-post* ho maturato la consapevolezza di quanto fossero determinanti.

#### DAL DIARIO DEL 18 GIUGNO 2017

Non appena sistemato le valigie a casa di Emilia e Cristina, esco a fare due passi per il *pueblo*. Il cielo è nuvoloso, e da sud spira un vento fresco. Alla mia sinistra svetta imponente il monte Teleno, che con i suoi duemila quattrocento metri è il più alto della zona. È ai suoi piedi che sorge la *Maragatería*, un'area di settecento dieci chilometri quadrati a quota novecento metri sul livello del mare in cui vive la comunità dei *Maragatos*. Anticamente la zona era chiamata *Somoza* – letteralmente “sotto il monte” – ma il forte carattere di uno dei gruppi sociali insediati in quel territorio, i *Maragatos* appunto, fece sì che il nome fosse convertito nell'attuale *Maragatería*. La riscoperta di questo territorio non si deve unicamente all'incremento annuale del numero di pellegrini, ma anche all'impegno profuso da alcuni comuni quali Santiagomillas, Castrillo de los polvozares e Santa Colomba de Somoza per promuovere l'area e le sue antiche tradizioni, di cui i discendenti attuali sarebbero la testimonianza più significativa.

Imboccata la strada principale che taglia in due il paese, saluto una signora intenta a potare delle piantine. Lei ricambia il saluto con un laconico ma cortese *Buenos días*, poi mi domanda perché mai abbia un quaderno in mano. Io abbasso lo sguardo sul mio diario, lo sollevo all'altezza del

---

gli rimasti nell'ombra, la cui messa a tema e discussione può realmente contribuire a dar vita a quel dialogo circolare e generativo tra prassi e teoria, in altre parole ancora, alla capacità euristica della ricerca.



viso e glielo spiego. Nel frattempo, dalla casa esce un uomo, seguito da un bambino di otto o nove anni. La donna, lanciando un'occhiata nella loro direzione, mi liquida consigliandomi di parlare con "lui" se sono davvero interessato ai *Maragatos*, e con il dito mi indica il marito. L'uomo, senza distogliere lo sguardo dalla moglie, mi avverte che qui ci vivono solo più pensionati, i più giovani si sono trasferiti a Madrid o nelle città della Galizia; fanno ritorno al paese solamente in estate, in concomitanza delle feste patronali. È con gli *Hijos del pueblo* che devo parlare, mi suggerisce poi, "siamo noi gli unici a conoscere la storia del posto e dei suoi abitanti", e non appena terminata la frase, così com'era apparso, l'uomo si rintana in casa. Non faccio neppure in tempo a ringraziarlo che il portone di legno è già chiuso davanti a me. Anche la donna, terminate le sue operazioni di giardinaggio, mi sfila davanti sollevando appena il mento quando io, incerto, la saluto sventolando il mio quaderno verde.

Nello stralcio di diario qui sopra riportato, è testimoniata chiaramente l'esistenza di precise dinamiche tra uomini e donne – come d'altronde è rinvenibile in qualunque contesto sociale. Dinamiche, che in un primo momento, come anticipato sopra, ho scelto di sondare rivolgendomi alla categoria descrittivo-interpretativa del genere, ritenuta la più "ovvia". In effetti, dalla raccolta delle prime rappresentazioni, e dalla lettura delle conversazioni registrate con diversi membri della comunità, l'immagine che emerge rimanda ad un modello binario, un modello in cui gli uomini ricoprono un ruolo di assoluta centralità, o per recuperare le parole di Antoinita, una delle donne protagoniste dell'etnografia, in cui "gli uomini è come se fossero Dei", mentre le donne sembrano limitarsi ad assecondarne i gesti e i racconti, confermandoli e *a-ssogetandosi*.

Dislocando invece l'attenzione su quello che è il livello delle pratiche, la situazione assume subito un'altra configurazione, ben più complessa della precedente. L'eterogeneità di modi di fare e di sentire, di parlare e interagire tra uomini e donne, che in più occasioni ho avuto modo di registrare, e che violavano apertamente quanto raccontato nelle rappresentazioni, non solamente ha reso evidente "l'ordine simbolico di genere" su cui poggia la comunità (Garfinkel 1967b), ma soprattutto mi ha suggerito di andare a focalizzarmi sulle modalità attraverso la quali tale ordine si incarna nella quotidianità delle persone e trova una sua realizzazione compiuta, guidando l'agire sociale *tout court*. Come sottolineato da alcuni lavori di matrice antropologica (Fausto-Exterling 2006), non in tutti i contesti il genere è il principale criterio di organizzazione sociale o creatore di gerarchie tra le persone

(Gómez Suárez e Verdugo Matés 2018, 147); l'età o l'appartenenza ad una specifica cerchia possono essere degli elementi altrettanto pregnanti<sup>7</sup>. Per questa ragione, ho ritenuto opportuno tentare di elaborare uno approccio diverso, al fine di per affinare gli strumenti con cui andare a indagare la comunità dei *Maragatos* e soprattutto le esperienze degli uomini e delle donne di cui si compone.

In tal senso è bene, però, che faccia delle precisazioni. L'approccio con cui mi sono avvicinato inizialmente al genere è in parte differente rispetto all'intendimento che le studiose e gli studiosi hanno adottato nei loro studi sugli uomini e sulle donne. Nonostante il mio intento sia del tutto allineato al loro, indirizzato cioè al raccontare la realtà sociale tenendo in debita considerazione il suo non essere sessualmente neutra, esistono delle differenze che ritengo importante sottolineare. Fin dal primo momento, ho guardato al genere come una categoria di cui sapevo di potermi avvalere per mostrare degli aspetti del sociale che altrimenti non sarebbe stato possibile intercettare; muovendo da questo tipo di presupposto l'ho trattato al pari di qualsiasi altro "bagaglio" conoscitivo. Nel dibattito accademico il genere è inteso più come una prospettiva, una lente, uno sguardo sul mondo, nonché un elemento imprescindibile delle metodologie di ricerca. Il modo con il quale l'ho preso in esame persegue, invece, l'integrazione di questa categoria con prospettive altre, capaci semmai di rafforzarne la significatività e la spinta euristica.

Ho cercato di mostrare il peso dei modi di fare ed esperire "l'ordine di genere", il suo incarnarsi nella quotidianità, focalizzando l'attenzione non solamente sulle circostanze nelle quali tanto gli uomini quanto le donne lo hanno sfidato apertamente, ma soprattutto quelle in cui si sono aperti spiragli per la nascita di un'altra forma di "ordine". Detta in altre parole, dopo aver messo in evidenza la "struttura" che il genere contribuisce a creare, sono andato alla ricerca di quei momenti di vita vissuta che all'opposto vi si sottraevano, contribuendo a rendere tale "ordine" provvisorio e instabile, soggetto al mutare delle relazioni e delle forme di inter-azione specifiche in ogni contesto sociale.

La prima parte del testo – *La riflessione su uomini e donne* – è stata dedicata alla discussione di questo tentativo, al desiderio di disegnare un quadro concettuale attento alle sensibilità maturate durante la permanenza nel campo di ricerca, e che fosse capace di accogliere gli spunti di tutti quegli autori e quelle autrici che, in modi differenti e spesso inusuali, hanno contri-

---

<sup>7</sup> Di recente si è anche parlato dell'appartenenza generazionale quale cornice attraverso la quale ripensare e ridimensionare l'ordine istituito dal genere (Woodman 2018).

buito a rendermi consapevole delle dinamiche tra uomini e donne nel contesto della *Maragatería*. Per questa ragione ho compiuto innanzitutto una ricostruzione delle radici storiche della strutturazione del mondo sociale in soggetti maschili e femminili – racchiusa nella parola genere – accostando i lavori di Simmel (1908; 1911), De Beauvoir (1949), Adorno (1966), Giddens (1992a) e Bourdieu (1998), avendo scorto in tutti loro dei primi suggerimenti preziosi.

Segue una riflessione sull'uso del concetto di genere che è stata compiuta in una parte dell'ambito sociologico, con l'obiettivo di mostrare quali elementi del mondo sociale si possono descrivere e comprendere avvalendosi, e quali invece tendono a rimanere nell'ombra. A queste prime riflessioni si aggiungono poi, in primo luogo, una disquisizione di carattere più generale sull'utilizzo delle categorie quale unica modalità di procedere di cui le discipline di carattere sociale dispongono per dare forma al mondo e al reale; in secondo luogo, una proposta teorico-metodologica per tentare di renderle operative imperniata attorno al concetto di pratica; un focus caro agli approcci di ispirazione etnometodologica (West e Zimmerman 1987), ma non solo (De Certau 1980; Butler 1990, 2004; Gherardi 2000, 2004; Colombo e Semi 2007), che ha il pregio di spostare l'interesse sui modi concreti attraverso i quali gli attori sociali danno vita alla loro concezioni di maschile e di femminile (Garfinkel 1967b). In maniera complementare rispetto alla dimensione delle rappresentazioni che normalmente si intercettano attraverso le interviste o i questionari, la sfera semantica delle pratiche aiuta a meglio comprendere le differenti sfumature dell'essere uomini e donne e dei ruoli specifici ad essi associati, e per questa ragione risulta un valido strumento euristico-interpretativo di qualunque dinamica socio-culturale.

Le descrizioni e le analisi che scaturiscono dalla ri-costruzione di un *frame* teorico *ad hoc* dipingono un quadro fluido e articolato, poco omogeneo, in cui accanto a situazioni nelle quali a tutti gli effetti gli uomini sono impegnati a “disciplinare” le donne (Foucault 1978), esercitando tutt'oggi forme più o meno evidenti di “dominio”, se ne affiancano altrettanti nei quali sono le donne stesse a definire liberamente il campo d'azione, in un quadro che, semmai, vede entrambi essere disciplinati dal modello implicito, latente, dato per scontato. Una situazione, peraltro, non necessariamente peculiare del contesto preso in esame. Come risulta evidente nel lavoro di Saint-Blancat (1995), le donne musulmane nella diaspora giocano un ruolo cruciale nella gestione del matrimonio; nonostante si possa essere indotti a ritenerlo un'istituzione essenzialmente atta a costringerle piuttosto che a liberarle, in realtà si rivela il luogo in cui si esprime, almeno in parte, il loro potere. È nel matrimonio, infatti, che la donna si fa garante della gestione

e della trasmissione del patrimonio culturale comunitario, non solamente facendosene carico, ma più di tutto adattandolo e interpretandolo laddove necessario (*ivi*, 72).

Le dinamiche rinvenute nella *Maragatería* mi hanno condotto dunque a rivedere e affinare, a volte solo parzialmente altre in maniera più decisiva, gli strumenti che la letteratura mette a disposizione, e ad abbracciare proposte metodologiche non sempre al centro del dibattito accademico. L'episodio dei canti di Felisa e Matilde, due delle protagoniste dell'etnografia, è particolarmente significativo. Attraverso il canto, o meglio l'esecuzione "fuori contesto" di alcuni canzoni popolari che raccontano di un mondo tutto declinato al maschile, le due donne sembrano riuscire a riappropriarsi di uno spazio simbolico che fino a quel momento è stato a loro precluso, rifunzionalizzandolo e risemantizzandolo. E lo stesso potrebbe dirsi per Paqui, un'altra donna protagonista della riscoperta della cultura *maragata*, la cui passione per l'architettura della zona le ha offerto l'occasione di occupare, senza generare alcuna forma di conflitto, parte dello spazio pubblico tradizionalmente "controllato" dagli uomini. Ancor più significativo è, però, il caso dei balli popolari, momenti celebrativi della rinascita della comunità, affidati alla memoria e alla rievocazione delle generazioni più anziane di uomini, ma trasformati in occasione per le donne di esercitare sottili, ma decisive forme di potere proprio su quegli stessi uomini che volevano relegarle al semplice ruolo di figlie, mogli e custodi del focolare.

In aggiunta a tutto ciò, ritengo che l'elemento racchiuso nello stralcio di diario etnografico qui riportato abbia giocato un ruolo significativo affinché mi rendessi consapevole della necessità di mettere in discussione i concetti e le categorie sopra ricordate.

20 GIUGNO 2017

A pochi giorni dal mio arrivo, decido di andare a far visita ad un uomo a dir poco singolare, e di cui ho notato la presenza non appena messo piede nel *pueblo*. Nel '93, Gerónimo ha intrapreso il *Camino de Santiago* per la prima volta, e da allora, oltre ad aver ripetuto l'esperienza in diverse altre circostanze, ha cambiato la sua vita, decidendo di girare il mondo. Dipinge, crea piccoli oggetti di pietra da vendere ai turisti, suona il banjo e pratica le medicine alternative, complementari o non convenzionali che dir si voglia. Da cinque anni a questa parte, quando non è in viaggio, vive al El Ganso, nell'antica casa che occupava la maestra, quando in paese vivevano ancora dei bambini, proprio accanto al consultorio, in precedenza adibito a edificio scolastico.

Non appena mi vede, prima ancora di salutarmi, mi domanda se sappia suonare il banjo. “No, mi spiace, strimpello la chitarra; solo di tanto in tanto”, gli rispondo io, ma lui, ignorando le mie parole, mi appoggia tra le mani lo strumento e mi incoraggia a provare, aggiungendo che non ha alcuna importanza se non sono in grado di suonare bene. Io afferro lo strumento, lo osservo perplesso e infine comincio a sfiorare le corde. Mi accorgo subito che è completamente scordato, ma non appena allungo una mano verso le chiavette per accordarlo, Gerónimo mi intima di lasciar perdere, di suonare e basta. Incerto sul da farsi, provo a formare degli accordi con le dita, e a suonare tutte le corde. Gerónimo allora interviene un’altra volta per indicarmi quelli specifici per il banjo, e dopo un paio di tentativi ne viene fuori un suono quasi gradevole. Andiamo avanti per un po’ con la lezione, e alla fine ci mettiamo a chiacchierare, spontaneamente. Dopo un paio di ore mi invita a bere un tè a casa sua, “voglio mostrarti la biblioteca in cui conservo i manuali sulle piante officinali”, mi dice. A quelle parole, mi rendo conto di aver compiuto, involontariamente, la mossa giusta accettando di suonare, rendendo esplicito il mio voler interagire con lui, sulla scorta delle sue regole e non delle mie. Gli restituisco il banjo e continuiamo a chiacchierare. Incoraggiato dal clima disteso venutosi a creare tra noi, comincio a porgli una valanga di domande, sulla sua vita, sulla cultura della zona e sulle abitudini delle persone, ma lo faccio con un’ingenuità e un’irruenza che possono trovare giustificazione solo nell’impazienza di conoscere tutto e tutti, la vita nel paese, cosa ne pensa lui, cosa significa vivere qui, ecc., tipiche del ricercatore alle prime armi. Gerónimo, fissandomi negli occhi, mi invita a calmarmi, affermando che delle volte è meglio aprire gli occhi piuttosto della bocca, “alla fine le informazioni ti arrivano comunque, anche senza chiederle, e sono molto più affidabili, credimi”, e mi sorride. L’ammonimento mi è utilissimo nel proseguo della ricerca. Delle volte in effetti, fare domande equivale e non aver capito quello che ci accade intorno, nonché esporsi al rischio di indisporre il proprio interlocutore, facendolo sentire sotto interrogatorio, una condizione solo parzialmente controllabile rifuggendo dallo stile “prendi e scappa” di cui parla La Mendola nel suo testo (2009).

Nei casi che in seguito verranno presentati, sono stati i contributi dell’etnometodologia, il concetto di *agency* (Giddens 1992b) e di *performatività* (Butler 1990) a rendersi indispensabili alla messa a fuoco dei modi d’agire delle donne nei contesti analizzati. Tali apporti, se integrati con le dimen-

sioni insite nella categoria del genere – la relazionalità e complementarità dei ruoli maschili e femminili e l’attenzione per le forme di soggettivazione femminile – risultano, difatti, delle valide aggiunte al “bagaglio” degli/delle scienziati/e sociali, la cui messa all’opera permette di cogliere quelle sfumature che in molte occasioni sono fondamentali per una comprensione la più profonda possibile di quanto accade dinnanzi ai nostri occhi. In altri, penso all’episodio della gita in montagna, sono state invece le riflessioni prodotte dalla letteratura sugli uomini (Connell 1996; La Cecla 2000; Deriu 2008) ad avermi fornito delle preziose indicazioni per interpretare la rappresentazione della mascolinità all’interno della cerchia sociale delle nuove generazioni di *Maragatos*.