

# Pratiche contestate

## Controversie legali tra comunità patrimoniali e attivismo animalista

**Katia Ballacchino Letizia Bindi**

---

**Abstract.** The paper starts from critical animal studies and animal rights debate but also focuses on new roles for ethnographers in the field as mediators and engaged researchers. This introduces a case-study of a group of ceremonials involving animals in the South of Italy (Molise), recently accused of abuses by animal rights movements. The aroused legal dispute was solved through a mediation process in which anthropologists and vets were engaged as experts working with local communities and their legal representatives. A new set of rules was, then, established coherently with national codes for animal welfare.

**Keywords.** Intangible Cultural Heritage; Critical Animal Studies; Ethnographic Mediation; Heritage Communities; Legal Controversies on Popular Traditions.

---

### **1. Ancora una volta, tra natura e cultura**

Noi guardiamo gli animali, gli animali ci guardano<sup>1</sup>. In questa reciprocità, su cui Derrida appunta l'attenzione nel suo testo *L'animal que donc je suis* [2006] riprendendo le riflessioni già avanzate sul "devenir animal" da Deleuze e Guattari in *Milles plateaux* [Deleuze 1968; Deleuze, Guattari 1980] ritroviamo un elemento di condivisione tra animali umani e non umani che è tale perché abitano la stessa biosfera, gli stessi spazi, territori e paesaggi. Perciò stesso ciò che accade agli animali ci ri-guarda: un guardare e ri-guardare che è base stessa dell'incontro, della cooperazione, della reciprocità e dell'aver cura. In questa dialettica del guardare e dell'esser guardati [Cimatti 2013] e più in generale nell'attenzione portata da Deleuze – e successivamente

---

<sup>1</sup> Il saggio è il frutto di una ricerca e di riflessioni pensate assieme ma, in questo caso, i paragrafi 1, 2, 3 e 4 sono da attribuire a Letizia Bindi e i paragrafi 5, 6 e 7 a Katia Ballacchino.

da Derrida [2006, 2008, 2010] e Agamben [1995, 2002] – alla dimensione di vita animale, ritroviamo l’urgenza di una critica radicale della postura antropocentrica e l’invito a pensare come riuscire a mettersi ‘nella pelle’ dell’animale. Ciò implica una rivendicazione implicita di soggettività e titolarità piena del sentire e del relazionarsi per gli “animali non-umani” che supera la dicotomia cartesiana tra uomo “*maître et possesseur de la nature*” [Descartes 1996 (1637)] e esseri viventi che non avrebbero questa capacità di controllo e possesso del mondo naturale che li circonda o, in breve, privi di cultura. Si è attestato, così, da un certo momento in poi un approccio che considera, invece, questa postura come vizio specista cioè come un razzismo radicale che sposta dalla razza/etnia alla tensione oppositiva tra specie viventi il fronte delle egemonie e delle subalternità [Singer 1975; Coetzee, 1999; Donaggio 2008]. Questo finisce per determinare una critica radicale anche dell’insieme di pratiche capitalistiche e industriali che tendono a ridurre l’animale stesso a oggetto [Regan 1983, 2004; Igoe et al., 2010] sempre più automatizzato, sezionato e spersonalizzato oppure, per contro, ove caricato di affetti da parte dell’uomo, antropomorfizzato e reinterpretato sempre con atteggiamento oggettivante, ridotto a *pet*, a giocattolo in una dinamica di reificazione di tutto ciò che diventa intrattenimento e *loisir* per gli uomini.

Eppure l’animale è stato pensato e simbolicamente maneggiato nella riflessione letteraria e filosofica occidentale così come in quella antropologica anche come sintesi immaginaria di sacralità, mistero che rappresenta uno snodo tra l’umano e il divino [Bataille 1957, 1967, 1973] e come modo per costruire, fondare e preservare la civiltà in quanto animale totemico [Lévi-Strauss 1962] o capro espiatorio [Burkert 1981; Girard 1996]. Nelle etnografie dei padri fondatori delle discipline antropologiche e demologiche l’animale e il mondo abitato dagli animali così come le narrazioni e le cosmologie che li vedono coinvolti hanno rappresentato una via privilegiata di accesso alle diverse culture locali, modi per tradurre e sintetizzare i codici di valore [Leach 2007 (1964)], la nozione di controllo sociale, l’idea di cooperazione, l’idea stesso di spazio antropizzato.

È così che occuparsi di animali o meglio ancora adottare consapevolmente un punto di vista etnografico di tipo multi-specifico [Kirskey-Helmreich 2010] in una indagine sul campo, da un lato impone tutta una serie di modifiche nella postura di indagine e nello sguardo portato sulle relazioni interspecifiche e dall’altro attiva una serie di fecondi spunti di analisi circa le opinioni e le idee sull’animalità nel corso delle epoche.

Si è già avuto modo di ripercorrere criticamente altrove le diverse posizioni che si sono avvicinate circa il tema dei diritti e della soggettività animale, cercando di ricostruire le linee e le matrici ideologiche da cui sono provenute nel tempo le diverse teorie che hanno dato consistenza e struttura al ‘discorso

animalista' contemporaneo [Spitilli 2014; Zagato 2016]. In questo saggio proveremo, piuttosto, a ripercorrere alcune specifiche vicende e controversie locali che mettono in luce come quella animalista si sia andata costituendo nel tempo sempre più narrazione *mainstream*, specie nella cultura europea e nordamericana tardo moderna e si sia consapevolmente strutturata, da un certo momento in poi, come 'contro-narrazione' rispetto a quella dei cerimoniali e delle pratiche tradizionali in cui uomini e animali cooperano per il raggiungimento di un risultato in una competizione collettiva oppure nello svolgimento di un rituale locale come una processione, ad esempio [Bindi 2017].

Oltre a ciò la disamina che qui si propone tende a mostrare come le controversie legali e le manifestazioni politiche che si concentrano intorno all'attivismo animalista siano spesso portatrici di una precisa rappresentazione delle relazioni uomo-animale, si inquadrino in un pensiero globale dei diritti che progressivamente si estende a categorie sempre più inclusive, salvo rendere questa inclusione nei fatti sempre più sperequata e parziale. Per ciò stesso riporta al centro delle controversie quella linea di studi legali intesi come studi culturali che da qualche decennio si è attestata nel dibattito nordamericano e non solo [Leonard 1995; Coombe 2013].

La questione con cui ci misuriamo, infatti, ha a che vedere con i temi dell'*engagement* delle discipline antropologiche verso *vulnerable communities*, di una etnografia che si intreccia al lavoro di *advocacy* secondo una linea metodologica e teorica affrontata di recente da studiosi quale Nancy Shepher-Hugues [citata da Kopnina 2017: 1-3] e Lewis [2005] e più in generale con la storia dell'antropologia applicata. Il dibattito sui diritti e il benessere animale si è sviluppato, così, da qualche decennio sui binari della critica coloniale e antirazzista [Singer 1975; Regan 1983; Parmentier-Kopnina 1996; Pels 1997], riprendendo temi e critiche avanzate dagli studi femministi [Gaard 1993; Cavarero 2010; Adams-Gruen 2014]. Le comunità e le minoranze vulnerabili prese in considerazione da questi ambiti della critica culturale e sociale sono stati, così, messi in relazione al mondo animale, accomunato ad esse dalla impossibilità – secondo alcuni – di *agency* diretta e di difesa personale nonché di presa di parola sulla scena pubblica.

La domanda che sta al cuore di questo nuovo fronte dell'*engagement* antropologico riguarda l'applicabilità dello sguardo e della critica antropologica al tema dell'uso e abuso degli animali accanto a quella circa l'orientamento elaborato nei confronti delle controversie sollevate, in contesti cosiddetti 'tradizionali', circa alcune pratiche condivise del passato e persistenti nel presente che prevedono forme di costrizione, maltrattamento e talora l'uccisione di animali [Noske 1992, 1997].

Si è assistito, negli ultimi decenni, alla maturazione di un vero e proprio "diritto animale" [Peters 2016] e al crescere delle istanze dei movimenti

animalisti nei loro complessi intrecci con le posizioni della ‘giustizia ecologica’ e della *deep ecology* così come più recentemente con l’insieme variegato degli *animal studies*. Il cosiddetto “animal turn” [Ritvo 2007] è preso in considerazione come una forma di multiculturalismo radicato nel senso di giustizia sociale, dei diritti fondamentali e della cittadinanza applicato, però, a soggetti non umani. Ciò spinge a un impegno animalista che si presenta come forma di “compassionate conservation” [Nelson et alii 2006; Waldau 2013] o di “interspecific solidarity” [Coulter 2015] o ancora in una postura radicalmente critica rispetto all’antropocentrismo umanista [Calarco 2008, 2014; Taylor-Twine 2014]. Teorie che scelgono di porre al centro la dimensione ecologica e il punto di vista del non-umano, ma che propongono anche visioni di tipo olistico, il richiamo a un’armonia indistinta tra esseri viventi e habitat che li accoglie, l’urgenza di una nuova etica non antropocentrica.

Questo insieme di approcci, per certi versi, mette in discussione alcuni paradigmi forti dell’antropologia ‘classica’ in cui predominano essenzialmente la separazione tra natura e cultura, la centralità dell’uomo come unica vera *agency* presente nelle etnografie, del predominio della parola e del pensiero come forma di appercezione e organizzazione dello spazio e dei mondi di vita. È un percorso di decentramento, per alcuni versi, della disciplina che ha progressivamente spostato l’attenzione dall’analisi delle regole sociali, delle forme del controllo e dell’organizzazione interna delle comunità esclusivamente umane verso un ambito più ampio e articolato di relazioni tra specie diverse e di interconnessione complessiva di tutti gli esseri viventi con il loro habitat [Ingold 2000, 2012].

Opportunamente alcuni studiosi – sulla scia di lavori fondativi come quelli di Haraway [2008] o di Descola [2005] – discutono delle implicazioni politiche di questo nuovo approccio, paragonabili a tutti gli effetti a ciò che qualche decennio fa fu rappresentato dalle questioni relative alle minoranze afroamericane o native in Nord America o ancora dei diritti di genere posti con forza e radicalità dai movimenti femministi e omosessuali. È così che la *critical anthropology* si propone di considerare i cosiddetti ‘animali non umani’ come soggetti a tutti gli effetti paritari dell’osservazione e dell’interazione sociale. Si decide, cioè, di prescindere da quelli che un tempo venivano considerati i limiti dell’assenza di parola e della impossibilità di essere soggetti in prima persona della propria difesa. Così facendo si va in una direzione contraria a quello che è stato per lungo tempo il piano di costruzione della egemonia antropocentrica seppur impegnata nella difesa dei diritti e della tutela del benessere degli animali. In buona sostanza quello che è stato sintetizzato nel passaggio tra domesticazione e *companionship* [Haraway 2003].

## **2. Controversie animaliste e pratiche tradizionali**

Gli studi antropologici hanno da sempre prestato attenzione alle interazioni tra uomini e animali nei diversi contesti etnologici studiati ricostruendo con puntualità in molti casi le cosmologie, simbologie e sistemi di rappresentazioni che coinvolgevano animali e che ne determinavano la precisa collocazione e funzione nei diversi sistemi culturali e sociali delle comunità di volta in volta studiate. Questo approccio ‘classico’ dell’etnologia/etnografia e degli studi culturali è stato recentemente additato da alcuni autori come radicalmente antropocentrico ed è stato associato alle forme di dominazione del discorso e delle rappresentazioni coloniali, alle costrizioni e plasmazioni corporali determinate dal pensiero maschilista sui corpi femminili e più generalmente dal pregiudizio eterosessuale nei confronti dei corpi omosessuali e transgender. Si ritiene, infatti, che una certa antropologia/etnologia ‘classica’, per così dire, tenda a essenzializzare il concetto stesso di tradizione facendone un principio autogiustificantesi e per ciò stesso una forma di forzatura e abuso nei confronti delle minoranze suddette così come di quella più generalmente individuabile nel mondo animale. Si tratta di quella che è stata definita un’antropologia conservativa che in nome della tutela delle pratiche ‘ancestrali’ o comunque storicamente sedimentate presso le diverse comunità li essenzializzerebbe attraverso la loro immissione nei regimi di valorizzazione patrimoniale preservandoli così dal confronto con istanze e sensibilità oggi invece attente e impegnate nella difesa dei diritti fondamentali e nell’estensione di questi stessi diritti a comunità sempre più estese che giungono a comprendere quelle non umane, per l’appunto. Ciò finirebbe per disegnare una sorta di doppio regime etico all’interno degli studi antropologici che se da un lato li vede nella attestazione di forme sempre più inclusive e rispettose di culture e società, dall’altro li vede sezionare i mondi di vita in categorie sempre più frammentarie in cui oltre al *grand partage* uomo/animale, finiscono per rientrare anche scansioni più specifiche all’interno dello stesso mondo animale: mammiferi/vertebrati/invertebrati, animale domestico/animale selvatico, grandi organismi/piccoli organismi, intelletto/istinto/capacità senziente e così via.

Al tempo stesso è intorno alla nozione stessa di salvaguardia e conservazione della tradizione che si appuntano le critiche più radicali di quanti sostengono che certe pratiche, a prescindere dalla loro persistenza e continuità nel tempo presso certi gruppi, devono essere combattute o interrotte o radicalmente modificate perché in realtà ormai scisse totalmente dal contesto sociale e culturale che le ha originariamente prodotte e, anzi, oggi del tutto snaturate rispetto a quelle e asservite a logiche commerciali e simboliche di tipo del tutto diverso e proprio per questo moralmente opinabili.

Due esempi emblematici di questo impasse, per certi versi, della critica antropologica ai suoi stessi sistemi di valorizzazione – e non a caso fatti oggetto di numerose indagini e restituzioni monografiche negli ultimi anni – sono rappresentati dal caso della caccia alle balene nel Nord Europa e Nord America e dal tema ancor più mitizzato e ‘narrativizzato’ della Corrida in Spagna, Francia e Sud America.

Nel primo caso molti degli antropologi che si sono occupati di comunità di pescatori di balene nel Nord Europa, Nord America, Australia [Neves-Graça 2005; Kalland 2009; Pountney 2012] negli ultimi decenni hanno sostenuto l’opportunità di conservare e tutelare questo tipo di pratica e l’indotto di commercio locale e di vita associata che si muove intorno a queste comunità come unica forma di vita possibile per questi gruppi e per questi stessi territori. Si sostiene in molti di questi studi che la dimensione della caccia ‘tradizionale’ non determina quella mattanza di animali che forme di predazione più industriali e massive hanno provocato e provocano ogni anno nei mari del Nord determinando un concreto rischio di abbattimento della biodiversità, di scomparsa di alcune specie particolari e del modo di vita che si muove intorno ad esse nell’habitat marino. I pescatori di queste comunità vengono rappresentati e narrati come comunità ecologiche, in equilibrio con i limiti intrinseci di sostenibilità delle specie animali cacciate e i saperi tradizionali condivisi da questi gruppi considerati meritevoli di conservazione e valorizzazione come parte di un mondo e un paesaggio culturale condiviso e patrimonializzato all’interno di linguaggi specifici e pratiche codificate.

Dal fronte dei *critical animal studies* si contesta a questi lavori antropologici un disimpegno rispetto ai temi altrettanto ‘classici’ dell’antropologia culturale e sociale quali il sostegno verso le minoranze svantaggiate e contro i sistemi di egemonia e subalternità ovunque essi siano rilevabili. Non rileverebbero, secondo questi studi critici, come anche le forme di caccia tradizionale, narrate come ecologicamente e eticamente accettabili e sostenibili, abbiano in realtà, negli ultimi decenni, finito per intrecciare comunque rapporti e connivenze seppur non esplicite con un sistema di sfruttamento delle risorse naturali e animali di tipo capitalistico e industriale e perciò stesso in aperta contraddizione con alcuni principi fondamentali delle discipline demo-etno-antropologiche.

Quale sarebbe – contestano gli studi portatori di una radicale critica animalista e/o dei movimenti di giustizia ecologica – il discrimine lungo il quale si deciderebbe la legittimità e l’accettabilità di alcune pratiche in nome della loro ‘tradizionalità’? Fin dove la conservazione di istanze del patrimonio culturale e dei diritti delle comunità di eredità a tutelare e valorizzare i propri patrimoni culturali materiali e immateriali come valore (Convenzione di Faro 2005) si spingerebbe nel mettere in discussione l’applicabilità specifica ai loro casi di

una legislazione internazionale e globale che ha sancito l'inviolabilità degli esseri viventi, il loro diritto alla tutela e al rispetto e così via?

Un dilemma altrettanto radicale viene posto in questo ambito dal persistere delle *Corridas* in molti Paesi del Sudamerica, in alcune *Plazas de toros* (sempre meno, a dire il vero) della Spagna castillana<sup>2</sup> e in un certo numero di paesi della Francia meridionale, seppur secondo forme rituali diverse soprattutto perché non finalizzate all'uccisione del toro [Saumade, 1994, 1998; Pereira-Porcher 2011]. La storia dell'interesse letterario, filosofico e poi etnoantropologico verso la Corrida è ardua da ripercorrere per ridondanza, varietà, fascino persino delle restituzioni e interpretazioni fornite nel corso dei decenni e dei secoli. Ci limiteremo qui a notare come questa performance rituale sia stata di volta in volta accostata a una forma mistica di battaglia per l'individuazione stessa dell'uomo [Mauron 1949; Alvarez 2003]. L'animale sacrificato è stato, quindi, demonizzato, altrove caricato di valenze espiatorie, poi sacralizzato, gli è stata attribuita una sorta di accettazione del proprio destino di morte, facendone di fatto un collaboratore consensuale della pratica cerimoniale violenta. Si è considerato quella scena rituale come il costante rinnovarsi del controllo umano sulla ferinità dell'animale potente [Mauron, 1949; Delgado Ruiz, 1984], ne è stato fatto un sigillo di mascolinità in una società mediterranea come quella spagnola storicamente segnata da forti pressioni sessiste. In alcuni lavori, anche recenti, si legge testualmente che questo 'patrimonio' di saperi, tecniche, simboli, canti, passioni non può essere cancellato in nome di una tutela animale legittima, ma per la quale si chiede una sorta di sospensione di giudizio specificamente limitata a questa pratica, perché sarebbe troppo grave per la comunità umana che ne è portatrice la rinuncia a questo insieme di pratiche e significati al cuore stesso del loro vivere associato [Alvarez 2003].

È così che si possono leggere passaggi sullo statuto etico dell'animale nella corrida che si spingono non solo a giustificare la pratica come elemento di tradizione culturale condivisa [Grande del Brio, 1999] e attraverso un ripensamento della nozione di domesticazione [Digard 1988; Sigaut 1988], ma addirittura come forma di esaltazione sacrale e di rispetto estremo verso l'animale oggetto del sacrificio rituale consumato durante la corrida [Wolff 2005].

---

<sup>2</sup> Dall'Ottobre del 2010, però, la Regione Autonoma della Catalogna ha deciso di abolire tutti gli 'spettacoli' di Corrida nel proprio territorio regionale. Più recentemente ancora, però, una sentenza della Corte costituzionale spagnola ha definito illegittima questa decisione autonoma e unilaterale della Giunta regionale catalana e di fatto revocato il divieto. Tra l'altro la sentenza è entrata a pieno titolo tra i molti elementi di tensione e conflitto tra istanze nazionali unitariste e autonomiste che stanno caratterizzando da qualche tempo lo scenario politico spagnolo. Un ulteriore esempio, questo, di come pratiche tradizionali e questioni animaliste entrino a pieno titolo nel dibattito politico più complessivo delle are di volta in volta oggetto di osservazione [Bindi, Ballacchino 2015].

I gruppi animalisti, dal canto loro, si sono impegnati in forme talora anche estreme di assertività critica, in performance radicali e spettacolari, persino, ottenendo il risultato di alzare la sensibilità sul tema, di spaccare l'opinione pubblica, di determinare conseguenze di tipo giuridico e politico. Nella sostanza la critica alla pratica tradizionale in questione si diparte da diversi punti di vista e assetti interpretativi della pratica: il rispetto per la vita dell'animale [Taylor 1986; Rolston 1988], la compassione verso l'animale rappresentato come essere senziente secondo la teorie antispeciste di Peter Singer [1975], una posizione più specificamente ambientalista ed etica che potremmo definire "contrattualista" sempre più attente ai diritti soggettivi degli animali come resistenza al progressivo degrado dei trattamenti ad essi riservati nel mondo industriale e tardo moderno. Accanto a ciò si affianca una critica alla corrida basata su una idea di reificazione dell'animale [Renaut 1972, 2007; Ferry 1992; Goffi 2004] che è stata a più riprese sostenuta dai movimenti animalisti così come da coloro che vedono in certi comportamenti non tanto una prosecuzione di antiche convenzioni tradizionali quanto la rappresentazione di una progressiva mercificazione e oggettivazione di ogni cosa o essere vivente.

Le controversie e l'oscillazione indicativa tra accezioni positive e negative di questo tipo di cerimoniali, l'inclusione prima e la cancellazione, in seguito, delle corridas francesi dalla lista del patrimonio immateriale UNESCO così come la vicenda già menzionata del divieto catalano per le corridas mostrano quanto le pressioni dei movimenti animalisti abbiano inciso profondamente negli ultimi decenni nella rappresentazione del rituale e nella sua considerazione etica, incidendo sulla sua legittimazione da parte dell'opinione pubblica e sulla relativa patrimonializzazione.

È il segno di una ambivalenza che si incardina al cuore stesso della interpretazione antropologica delle pratiche tradizionali e che pone un quesito circa l'impegno etico e politico della disciplina e circa l'idea dell'antropocentrismo come elemento fondante della stessa. Una ambivalenza che con gradi diversi di declinazione e estremizzazione si pone ogni qualvolta gli studi antropologici si trovano misurati a una pratica che determina violazione, segregazione, abuso nei confronti di una qualsiasi minoranza svantaggiata determinando in alcuni casi per il ricercatore e per le comunità un vero e proprio dilemma etico, politico oltreché scientifico.

### **3. Le ragioni dello zoccolo: 'gente di cavalli' e controversie al galoppo**

È ciò che è accaduto e sta accadendo da qualche anno anche in Italia nei confronti di un insieme molto variegato di pratiche sportive, clandestine e competizioni tradizionali accomunate dal coinvolgimento di equidi e non



solo contestato e sottoposto a forte ridimensionamento dalla ‘Ordinanza contingibile ed urgente concernente la disciplina di manifestazioni popolari pubbliche o private nelle quali vengono impiegati equidi, al di fuori degli impianti e dei percorsi ufficialmente autorizzati’ (GU Serie Generale n. 207 del 07-09-2009) e quindi riconfermata con cadenza regolare fino all’ultima versione del 2017 (17A06024) (GU Serie Generale n.200 del 28-08-2017). Questa ordinanza ha posto sin dall’inizio molti limiti allo svolgimento di cerimoniali e competizioni rituali come i pallei, le giostre e le corse che vedono coinvolti quasi essenzialmente cavalli e si spiega con la volontà determinata del legislatore di andare a contrastare lo svolgimento di tutte quelle forme di competizione informale non autorizzate che si traducevano soprattutto nelle corse clandestine di cavalli fuori dai circuiti ufficiali delle competizioni ippiche. In realtà, però, l’ordinanza rispondeva anche alla sollecitazione esplicita dei movimenti animalisti (ENPA, LAV, GEA PRESS e altri) di intervenire e normare il mondo piuttosto informale delle competizioni cerimoniali e tradizionali molto presenti sul territorio nazionale e spesso divenute occasione di episodi di incidenti a danno di animali coinvolti.

Quello che si è venuto a creare in conseguenza di questo nuovo contesto di forte sensibilità al tema della tutela e persino dei diritti soggettivi degli animali è uno stato di particolare tensione e conflittualità tra le istanze connesse alla difesa della tradizione locale e quelle di tutela degli animali portate avanti dalle associazioni animaliste e, molto spesso, su sollecitazione di queste, anche dalla Questura e dalla Procura della Repubblica, impegnate con zelo sempre crescente a far rispettare le norme stabilite dall’Ordinanza Martini.

È così che si sono avviati una serie di processi di implicita o esplicita mediazione tra istanze locali e associazioni animaliste, quando non addirittura autorità giudiziarie chiamate a far rispettare il dettato legislativo e pertanto a vietare lo svolgimento di competizioni tradizionali che si svolgevano su percorsi non autorizzati o che presentassero altre criticità per l’incolumità e il benessere degli animali coinvolti.

Non è un caso che la prima emissione dell’Ordinanza avvenisse in un anno macchiato da diversi incidenti mortali in Pallei diversi (Sartiglia, Siena, ecc.) e dopo una sequenza di episodi che avevano sollevato notevoli polemiche e un forte innalzamento del livello del dibattito sull’opportunità o meno di mantenimento di queste pratiche tradizionali.

Da quel momento in poi l’Ordinanza ha determinato un complesso intrecciarsi di processi di messa a norma e di regolamentazione delle competizioni rituali che vedono coinvolti equidi determinando in alcuni casi la cancellazione, non senza feroci polemiche, di alcune di esse e più generalmente imponendo il costituirsi di una serie di organismi di controllo e garanzia nonché di misure correttive che potessero permettere di tornare a correre. In almeno un caso, a Siena, l’Ordinanza e ciò che ne è conseguito ha determinato una pesante

conseguenza in termini di valorizzazione del patrimonio culturale legato al cerimoniale urbano, determinando l'esclusione in sede di Commissione interministeriale, della celebre carriera toscana dal processo di Candidatura alla Lista del patrimonio immateriale UNESCO nel 2011 oltreché un complesso e molto elaborato processo di adeguamento dell'organizzazione interna del cerimoniale per permettere che il Palio stesso si corresse [Broccolini 2012; Bindi 2015].

Da quel momento in poi, a Siena come ad Ascoli, a Foligno come a Montefeltro, a Oristano come a Sedilo a Legnano come ad Asti si sono attivati una serie di processi di autoregolamentazione delle comunità di pratica per adeguarsi e rientrare nelle regole sancite dall'Ordinanza stessa a tutela del benessere degli equidi coinvolti. La questione principale ha riguardato i fondi di gara ed è stata risolta in modi diversi a seconda dei casi: costruendo un percorso agonistico conforme, paragonabile in tutto a un ippodromo (Legnano), provvedendo a circuiti di prova in tutto identici a quelli su cui poi si dovrà svolgere la competizione e quindi ricoprendo il campo di gara tradizionale con una copertura analoga a quella di un percorso regolamentare (Siena<sup>3</sup>), ad Asti si è rafforzata e migliorata la copertura in tufo del percorso urbano, e altrettanto è accaduto a Foligno e ad Ascoli per le Quintane così come a Oristano e Sedilo dove si svolgono analoghe competizioni cerimoniali. Sono stati quasi ovunque, seppur con declinazioni diverse e specifiche locali, strutturate delle Commissioni di vigilanza atte a controllare il regolare svolgimento delle competizioni, l'identità degli animali coinvolti, l'assenza di doping e altre forme di forzatura della performance animale, le regole in materia di nutrizione, ferratura, uso degli aiuti e delle sollecitazioni che hanno teso progressivamente a ridurre sempre più il rischio di forme di violenza, abuso e maltrattamento a danno degli animali coinvolti. Un importante passaggio, nelle ultime due stesure dell'Ordinanza, è stato rappresentato dalla richiesta di sostituire gli equidi coinvolti passando da cavalli Purosangue a Mezzosangue, ritenendo questi ultimi di costituzione più resistente e atta a sopportare le sollecitazioni dei percorsi su fondi di gara che, pur attenendosi ad alcune regole fissate di volta in volta dalle commissioni di vigilanza locale, non erano a tutti gli effetti conformi a quelli di tipo professionale<sup>4</sup>. Quest'ultima sollecitazione provenuta dalle istanze animaliste

<sup>3</sup> Siena ha, infatti, provveduto alla realizzazione di un percorso di prova fuori dal centro urbano in tutto identico al tracciato di Piazza del Campo e in occasione dei due palii annuali di Luglio e di Agosto provvede a una copertura in tufo con fondo elastico antisobbattitura dell'intero circuito tradizionale apponendo, altresì, avanzate forme di protezione da cadute e urti nelle curve più pericolose del tracciato (Curva San Martino, e in parte il Casato).

<sup>4</sup> Si noterà come su questi passaggi rivestano un peso importante federazioni sportive come la FISE come ente certificatore di conformità dei percorsi e i presidi sanitari e veterinari chiamati a rilasciare autorizzazioni relative alla condizione fisica degli animali e ancora gli Enti pubblici che certificano l'identità stessa e le genealogie di appartenenza degli equidi coinvolti. Un complesso intreccio di agency e soggetti istituzionali che mostra, ove ve ne fosse ancora

e veicolata dall'Ordinanza non ha mancato di sollevare polemiche da parte delle comunità giacché ha imposto in alcuni casi un ricambio totale degli animali in campo con conseguenti costi per l'acquisto dei nuovi animali o di cambiamento radicale dei circuiti di approvvigionamento degli stessi che ha fatto lievitare le spese per l'organizzazione festiva che ricade essenzialmente sulle comunità di pratica. Mentre, infatti, i costi di adeguamento dei percorsi tendono a ricadere sulle amministrazioni locali, chiamate così a onorare l'impegno istituzionale verso le forme cerimoniali emblematiche dell'identità cittadina – con conseguente forte retorizzazione e imbricazione politica di queste scelte –, i costi per l'approvvigionamento degli animali, la riorganizzazione delle ferrature, l'adeguamento alle nuove regole dietetiche e di cura degli animali finiscono per pesare sulle comunità di pratica tradizionale facendo innalzare la tensione tra queste e i movimenti animalisti ritenuti responsabili di aver puntato l'occhio e il dito accusatore su queste competizioni rituali per ottenere facili consensi e risultati mediaticamente spendibili e contro gli esponenti politici nazionali, regionali e/o locali ritenuti responsabili ora di una difesa troppo debole delle istanze locali, ora vicini essi stessi a posizioni animaliste e perciò stesso antitradizionaliste, determinando, a nostro giudizio erroneamente, una rappresentazione distorta delle comunità di pratica festiva in questione come gruppi di maltrattatori di animali, disposti a ogni forzatura e abuso pur di ottenere il risultato competitivo.

La vicenda specifica che abbiamo seguito prima come etnografe impegnate sul campo per diversi anni al fianco delle diverse associazioni carristiche basso-molisane, poi anche come esperte nel processo di difesa delle stesse Carresi dall'accusa di maltrattamento animale e dal sequestro delle stalle scattato nel 2015 a fianco di due colleghi – un veterinario e uno zootecnico – mostra quanto le posizioni in campo e le tappe di un processo di mediazione tra istanze diverse sia stato lungo, delicato e condiviso e come in alcun modo consenta di individuare solo nella Procura il baluardo dei diritti animali e nelle associazioni animaliste i loro paladini, ma al contrario mostri una volontà esplicita e una competenza irrinunciabile delle comunità carristiche nell'individuare soluzioni di compromesso e nell'esprimere grande senso di responsabilità e attenzione verso il rispetto animale cercando di trovare modi e forme di risoluzione alternativa delle istanze di tutela del benessere animale, senza intaccare troppo lo svolgimento tradizionale delle corse rituali.

È un esempio rilevante, ci pare, di un processo condiviso di mediazione tra istanze culturali sulla tutela del benessere animale diverse che ci permette di osservare da vicino nuove forme di rappresentazione della tradizione così come della relazione tra uomo e animale, tra cultura e natura in un contesto

complesso, attraversato da interessi patrimoniali, politici ed economici di grande rilevanza.

#### **4. Le Carresi del Basso Molise**

Il territorio di studio, che da anni ci vede impegnate in una etnografia dei sistemi patrimoniali delle Carresi del Basso Molise<sup>5</sup>, fornisce un esempio interessante di area culturale in cui la relazione uomo-animale è intessuta a partire da un cerimoniale che coinvolge per tutto l'anno, in modo diverso, tre comunità<sup>6</sup>. Proviamo qui sinteticamente a descrivere gli aspetti del complesso festivo più utili a comprendere la vicenda giudiziaria sulla quale ci concentreremo specificatamente in questa sede.

Si tratta di corse rituali – nelle quali gli uomini competono guidando dei ‘carri’ trainati da buoi di razza podolica, spinti e orientati da cavalli montati da altri uomini – distribuite in un nucleo di tre paesi del basso Molise – San Martino in Pensilis (che insieme a Larino<sup>7</sup> sembra essere il luogo in cui la presenza della Carrese sarebbe stata registrata per prima intorno all'anno Mille) e due Comuni, Ururi e Portocannone, di minoranza linguistica albanese. Una corsa molto simile si svolge anche a Chieti, comune della limitrofa provincia di Foggia, anch'esso di minoranza arbëreshë [Tria 1989; Stelluti 1992; Doganieri 1994; Mancini 2002; De Virgilio et alii 2014]. Nell'ampia area territoriale di riferimento, che già per questa ridondanza festiva può essere immaginata come un'area culturale omogenea, sono comunque presenti molti rituali dove è centrale l'impiego di bovini ed equidi.

Nei tre Comuni molisani da noi indagati le corse servono a contendersi l'onore di trasportare in processione sul proprio carro addobbato per l'occasione il busto, la reliquia o l'icona dei rispettivi Santi Patroni. Lo schema festivo si è probabilmente modificato a seguito delle grandi trasformazioni della proprietà terriera e delle attività agricole e pastorali della zona. Dopo un lungo periodo in cui si correva su carri trainati da buoi di proprietà delle famiglie più influenti e facoltose, a fine Ottocento-inizi Novecento si passò infatti ad un sistema di carri di ‘partito’ o di associazione (oggi collegati fra loro trasversalmente nei tre paesi), in cui più famiglie si univano in nome

---

<sup>5</sup> La ricerca è stata promossa nel 2013 dalla cattedra di Antropologia dell'Università del Molise in convenzione con la Provincia di Campobasso.

<sup>6</sup> Per un approfondimento antropologico sul sistema carristico si rimanda ai contributi che abbiamo fin qui pubblicato, come primi esiti della ricerca: Bindi, Ballacchino 2013-2014; 2014; 2017.

<sup>7</sup> Fino alla prima metà dell'Ottocento la corsa si svolgeva anche a Larino, dove oggi si celebra una processione, quindi senza la dimensione agonistica, in onore del Patrono San Pardo, i cui protagonisti sono circa 130 carri di famiglia addobbati, trainati da vacche e buoi [Bindi 2017]. L'area a cui ci riferiamo, inoltre, in passato era accomunata dalla stessa Curia Vescovile e da un sistema convenuale benedettino che contribuisce a spiegare l'omogenea formalizzazione del rituale.

degli stessi colori, della stessa bandiera, per preparare buoi che sempre più si sarebbero specializzati nell'attività agonistica rituale e non più in quella agricola. L'associazione del cosiddetto Carro dei 'Giovani' era, almeno in origine, espressione delle famiglie più influenti della precedente proprietà terriera, quella del Carro dei 'Giovanotti' alla nascita era genericamente rintracciabile nelle famiglie dei lavoratori e dei contadini, prima impiegati nell'attività agricola dei proprietari. Infine, recentemente, si sono create delle associazioni derivate da una spaccatura interna ad alcuni carri, quasi sempre ai 'Giovanotti', che hanno dato origine a un 'terzo carro' con nome diverso in ciascun comune ('Giovanissimi' a San Martino in Pensilis, 'Fedayn' a Ururi e 'Xhuventjietvet/Giovanottielli' a Portocannone).

In tutti i casi analizzati si registra un complesso sistema rituale annuale sempre più tendente alla realizzazione della performance agonistica e allo sviluppo di abilità, saperi e tecniche specifiche a diversi livelli: rituali preparatori, allenamenti, prove, pranzi collettivi, benedizioni di animali e 'carristi' (o 'carrieri', a seconda dei Comuni), corsa, processione religiosa successiva alla gara, cene di ringraziamento e socialità diffusa, oggi fortemente connessa alla vita delle associazioni. A San Martino in Pensilis si corre per quasi 9 km. lungo un percorso per metà sterrato e per l'altra asfaltato, giungendo a passare l'arco di entrata al centro storico che determina la vittoria del primo carro arrivato<sup>8</sup>. A Ururi e Portocannone il percorso si sviluppa tra i 3 e i 4 km. circa, anche in questi casi inizia nelle zone rurali e termina nel cuore del centro storico.

Sul carro gareggiano tre uomini – due laterali e uno centrale, il 'capocarriere' – che con le redini e le verghe (aste di legno dotate di pungoli) orientano la direzione del carro e dei buoi. Nella parte posteriore del carro alcuni cavalieri in corsa spingono con lunghe verghe la parete, alleggerendo così il peso sul giogo dei buoi e altri due cavalieri – detti 'tocicatori' – affiancano i bovini ai due lati imponendo loro la direzione e correggendo eventuali problemi dell'andatura. I buoi – che risultano i veri protagonisti del sempre più performativo rituale agonistico – durante la corsa si mescolano in questo modo ai cavalli, ai 'carristi/carrieri' e ai cavalieri, come fossero un corpo unico.

In questo senso il caso etnografico appare già estremamente interessante per analizzare le complesse relazioni uomo-animale in un universo oggi deruralizzato, ma ancora legato alla memoria del passato agropastorale dell'area. Ma, a nostro parere, gli aspetti ancora più interessanti sono da

---

<sup>8</sup> Qui si effettua a metà percorso un interessante cambio delle pariglie di buoi di ciascun carro – momento tipico che rende questa corsa la più seguita tra tutte – in cui si sostituisce la coppia di buoi 'atleti' per proseguire la competizione fino all'arrivo nel centro storico. Se dovessimo fare un paragone azzardato ma calzante dal punto di vista degli esempi mediatici, si tratterebbe di una sorta di *pit stop* degli animali in gara, che prevede esperienza da parte dei buoi e soprattutto abilità, tecniche e saperi incorporati dagli uomini, sedimentati e trasmessi di generazione in generazione.

rintracciare – grazie a quella che fin dall’inizio della ricerca è stata pensata come una etnografia della vita quotidiana delle comunità coinvolte e non solo del momento di svolgimento del rito e delle sue forme simboliche – nella lunga preparazione della gara rituale che impegna numerosi uomini durante tutto l’arco dell’anno, stimolando piccole attività imprenditoriali, coinvolgendo il mondo femminile in attività di socialità a corollario della vita associativa, come il reperimento dei fondi per il sostentamento dei gruppi stessi. Infatti, nella comunicazione mediatica delle corse – che ha contribuito, volente o nolente, a far mutare le stesse Carresi negli ultimi decenni – molti di questi aspetti intimi e invisibili che caratterizzano il quotidiano rapporto uomo-animale non vengono registrati all’esterno, a favore di una comunicazione tutta incentrata sulla forma spettacolare e performativa del solo brevissimo momento della corsa.

Per esempio, la preparazione rituale dei carri alla processione religiosa del giorno successivo alla corsa coinvolge i bambini sin dalla più tenera età, familiarizzandoli con la vita di stalla, con l’andare a cavallo, con la cura dei buoi e con forme gioiose di partecipazione alla festa<sup>9</sup>. La comunità dei protagonisti si stringe intorno ai propri animali e celebra se stessa annualmente rifondando il vincolo di partecipazione, cooperazione e intimità che lega in questo territorio inscindibilmente uomini, buoi e cavalli intorno all’atto cerimoniale fondatore. Con le dovute differenze e specificità tra un carro e l’altro<sup>10</sup> che caratterizzano la vita condivisa nei gruppi in ogni aspetto e che fa sì che un gruppo diventi una ‘comunità’ proprio a partire e attorno alle emozioni, al legame e ai saperi condivisi nella pratica festiva [Cohen 1985; Lave, Wenger 1991].

Si registra una relazione di affetto e cura costante delle comunità coinvolte nei confronti dei loro animali e una più complessiva domestichezza uomo-animale (non limitata solo a buoi e cavalli)<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> A Portocannone si svolge la ‘Carrese dei bambini’. La mattina prima della competizione rituale tre piccoli carri trainati da bambini, o più raramente da caprette seguite dai bambini, coronano per un breve tratto fino allo stesso traguardo sotto l’arco di entrata al centro storico, suddivisi secondo lo stesso sistema di carri delle famiglie di appartenenza.

<sup>10</sup> Differenze che noi stesse, come etnografe sul campo, abbiamo cercato di mettere in luce e analizzare differenziando la nostra etnografia attraverso la metodologia dell’‘inliccaggio’ [Olivier De Sardan 2009], che, con tutte le difficoltà che ha comportato, si è rivelata fruttuosa in questa indagine sui gruppi patrimoniali competitivi. In particolare abbiamo tentato di costruire appartenenza e affiliazione ciascuna a uno o più carri di ogni paese indagato; Letizia Bindi ha lavorato sul ‘Carro dei Giovanotti’ e sui ‘terzi carri’ e Katia Ballacchino sul ‘Carro dei Giovani’.

<sup>11</sup> Nel quadro di comunità ormai fortemente modernizzate e deruralizzate la comune adozione nelle stalle di cani randagi, per esempio, rende evidente una modalità di gestione dell’animale da compagnia collettivizzata, più tipica delle società rurali che di quelle tardo moderne, mostrando, insieme ad altri elementi, i tratti di ambivalenza tra forme di vita ‘tradizionali’ e nuovi stili della socialità e della vita collettiva più in linea con gli standard urbani post-moderni [Digard 2009].

Gli uomini per tutto l'anno trascorrono il loro tempo dedicato alla festa soprattutto nelle stalle, mentre le donne spesso vivono, quando se ne ha una, la sede della 'sezione' del partito della loro associazione, preoccupandosi della cucina e delle attività di assistenza al gruppo, condividendo tempo e spazio domestico e familiarizzato. Spesso il sistema carristico condiziona il linguaggio di uso quotidiano anche in ambiti di significazione esterni a quello strettamente connesso alla Carrese<sup>12</sup>. La forte sintonia e intimità tra uomini, buoi e cavalli si affina durante tutto l'anno nella vita di stalla, nel corso dei continui e regolari allenamenti informali e nelle prove più istituzionalizzate che preparano alla corsa finale.

Come si è analizzato nei primi paragrafi di questo contributo, a partire dalle riflessioni dei più recenti *animal studies*, potremmo ipotizzare che nelle Carresi si possano riscontrare tipologie di relazione uomo/animale definite nel rapporto di *engagement* fortemente emotivo ed affettivo [Davis, Maurstad, Cowles 2008; 2013] o di *interpatience* cioè una intensa cooperazione ma con minore antropomorfizzazione dell'animale [Candea 2010], nelle quali si intravede anche una corresponsione da parte dell'animale verso i gesti di cura dell'uomo.

Attraverso l'etnografia di lungo periodo delle comunità patrimoniali si comprende l'interazione profonda tra uomini e animali necessaria per ottenere lo sforzo agonistico utile alla vittoria, alla ricompensa cerimoniale e al prestigio sociale<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> In quelle che qui definiamo come delle 'comunità di pratica carristica', per parlare degli animali, spesso si usano espressioni simili all'ammirazione verso il mondo femminile: "quel bue ha gambe magre e fianchi larghi", "è sinuoso nelle forme", etc. Oppure, ancora, si utilizza un'espressione relativa alle posizioni che avevano i buoi quando aravano la terra e, poi, durante la corsa: se due uomini camminano in coppia, infatti, si usa indicarli dicendo l'uno sta "sotto il solco" e l'altro "sopra il solco", cioè l'uno rappresenta il bue che durante la corsa sta a destra del carro, quindi anticamente sotto il solco del tratturo, e l'altro sta a sinistra del carro, quindi sopra il solco del tratturo. Ancora, per indicare virilità e forza in un uomo o qualità di vigore apprezzate in una donna si usa l'espressione: "è un bue che corre", sottolineando la capacità straordinaria di correre che possiede il bovino di razza podolica allenato per la Carrese. Di contro, espressioni retoriche di ironica gelosia vengono usate dalle donne dei carri nei confronti dei loro uomini, ritenendo che passino più tempo e consacrino più cure ai buoi e ai cavalli, di quante ne dedichino a loro. Una ricerca etnografica di tipo multi-situato su comunità di pratica patrimoniali che Katia Ballacchino ha svolto in Campania sulla festa dei Gigli di Nola, aveva già prodotto risultati simili riguardo all'invasione delle metafore festive nel linguaggio, come in molte altre dimensioni intime e quotidiane dei protagonisti [Ballacchino 2015].

<sup>13</sup> La stessa 'scelta' dei buoi durante i ciclici viaggi verso gli allevamenti in Calabria, dove oggi vengono acquistati quasi tutti i bovini, denota una rilevante relazione tra uomini e animali con un intreccio di saperi, conoscenze pregresse e capacità quasi intuitivamente maturate di riconoscere i cosiddetti '*vuov querrtur*', i buoi capaci di correre e di contribuire, quindi, al successo del carro. L'arrivo di una nuova coppia di buoi in stalla, d'altronde, è un vero e proprio evento per i 'partiti'. Si festeggia l'arrivo, commentando criticamente gli acquisti del partito avversario, si ipotizza quale possa essere la migliore strategia di allenamento per ciascuno di essi, a seconda della loro conformazione fisica, dell'età e del carattere che sembra mostrare l'animale. Ciascun bue è estremamente personalizzato, acquisisce subito un nome e spesso anche un soprannome

## 5. Le 'prove' dell'etnografia di comunità

La nostra ricerca sul campo ha permesso di indagare da vicino il lavoro e la vita delle associazioni che praticano le corse e di mettere in luce degli aspetti non visibili a chi non ha accesso in stalla, dati che cercheremo di sintetizzare qui e che hanno permesso di affinare uno sguardo privilegiato sulla vicenda, anche giudiziaria. L'etnografia di lungo periodo delle comunità di pratica patrimoniali ha sottolineato, soprattutto, come un'area culturale segnata dalla presenza quotidiana di animali possa considerarsi un luogo prezioso nel quale indagare rapporti, emozioni e valori – come anche le dinamiche di affermazione e integrazione identitaria delle minoranze arbëreshë – proprio attraverso il collante del rapporto dei protagonisti con il mondo animale e come sia meritevole di salvaguardia il diritto delle comunità locali a svolgere la propria cultura e le proprie tradizioni, che sono uno specifico e prezioso patrimonio culturale, materiale e immateriale.

Per ragionare del caso giudiziario che ha coinvolto e in parte condizionato la nostra presenza sui campi di ricerca di quest'area, occorre specificare che negli ultimi decenni alcune retoriche animaliste usate per l'attacco alle Carresi hanno obbiettato soprattutto che 'i buoi non nascono per correre'. In realtà, soprattutto con la fine del sistema agricolo tradizionale, i buoi impiegati nelle Carresi sono selezionati genealogicamente e allevati appositamente per correre e, solo se si rivelano inadatti alla corsa, vengono avviati alla macellazione dagli allevatori specializzati o al circuito di altri cerimoniali tradizionali in cui non è richiesto che corrano. I buoi 'buoni per le corse', invece, vengono curati e allenati, permettendo loro di sopravvivere anche oltre i 10 anni. Si tratta di razza podolica, una particolare qualità che risulta morfologicamente asciutta, particolarmente snella, dotata di giunture e ossatura atte a rendere più agevole la corsa<sup>14</sup> e nota in zootecnia come una delle varianti più adattabili all'ambiente e alle molte mansioni per le quali la si è, nelle diverse epoche, impiegata.

Inoltre questi animali, prescelti tra quelli già selezionati e allevati appositamente, vengono da subito preparati alla corsa attraverso un sistema di passeggiate, ripetute (*interval training*), prove regolari che preparano la respirazione, la muscolatura e fanno abituare al percorso. Anche l'alimentazione è studiata con l'obiettivo della prestazione di velocità,

---

che evidenzia la sua risposta da 'atleta'. I racconti quasi mitici di storici uomini del carro che avrebbero saputo 'parlare' ai buoi e comprenderne a colpo d'occhio criticità e risorse sono numerosi e quasi ogni 'partito' trasmette narrazioni simili alle nuove generazioni, contribuendo così ad alimentare la memoria e l'affiliazione al carro e la cura condivisa degli animali.

<sup>14</sup> Attualmente i bovini di razza podolica – che ad un certo punto avevano rischiato di estinguersi se non fosse stato per quegli allevatori che insistettero ad allevarli in purezza – vengono allevati nel Sud d'Italia: in Calabria, Basilicata, Campania, Puglia e Molise [Bettini 1962; Matassino, Ciani 2009].



nutrendoli senza appesantirli, ma fornendo loro energia. Per esempio, nelle 36-40 ore precedenti alla corsa l'animale viene lasciato digiuno, perché l'assimilazione e la digestione del cibo che, come è noto, nel bue è molto lenta<sup>15</sup>, comporterebbe un appesantimento eccessivo che rischierebbe di non garantire una adeguata prestazione agonistica. A queste cure quotidiane si somma la pulizia, attraverso docce rigeneranti post allenamento, l'asciugatura e tosatura del pelo per evitare raffreddamenti, l'idratazione e i massaggi per garantire il tenore e l'integrità di muscoli e tendini. La tenuta della stalla, che prevede stufe di riscaldamento per il freddo invernale, riverniciature cicliche delle pareti, pulizia e controllo costante affidati quasi sempre a una persona che abita in loco e che gestisce la stalla in tutte le sue attività<sup>16</sup>. Si tratta di saperi e pratiche esperte [Ingold 2000; Grasseni 2003] per assicurare il costante stato di buona salute e benessere degli animali.

Nel rivedere in differita assieme ai carristi/carrieri i video delle varie corse abbiamo notato come molti uomini sottolineassero, per segnalare una buona prova del team, i casi in cui i buoi non rendono quasi necessario l'uso delle verghe da parte dei 'toccatori' laterali, a dimostrazione che buoi ben allenati in determinati tratti possono anche non necessitare di pungolo né di altre stimolazioni per ottenere buoni risultati<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> In questi anni di partecipazione alla vita di stalla, abbiamo assistito più volte al momento in cui un bue è messo sotto osservazione per diversi motivi – perché ha effettuato una corsa o si è stancato per altre cause, perché deve prepararsi ad una prova importante o perché è ammalato, etc. –. L'osservazione del momento in cui il ruminante assume il boccone di cibo diviene fondamentale perché chi si prende cura di lui sa bene che uno degli elementi che determinano il suo benessere è il numero di masticazioni (che deve essere compreso tra le 32 e le 46 per volta) e, dunque, spesso abbiamo partecipato in religioso silenzio al conteggio da parte dei carristi delle masticazioni del bovino, quasi come se si trattasse di un figlio ammalato che deve rimettersi.

<sup>16</sup> Di solito si tratta di un uomo del carro che viene pagato tutto l'anno dall'associazione per occuparsi di stalla e animali o addirittura che vive nella zona abitabile della stalla per prendersi cura ogni giorno, fin dalle prime ore del mattino, degli animali. In alcuni casi si tratta di un migrante, spesso proveniente dall'Est Europa o, in un caso specifico, si è trattato di un ragazzo pakistano di religione Sikh, che non mangiava carne bovina ma che come è noto, per cultura, anzi considerava il bovino come un animale sacro. In questo modo i carrieri erano certi delle attenzioni che avrebbe dedicato ai loro preziosi buoi.

<sup>17</sup> Durante la corsa, infatti, la sintonia animali-uomini deve essere perfetta. Assieme agli animali, devono essere in ottimo stato di salute anche gli uomini che, oltre all'allenamento costante e al tempo e alle cure di stalla, devono condividere lo stare insieme agli altri sul carro o accanto ai cavalli, devono guadagnarsi il loro ruolo, saper stare in gruppo, conoscere le possibili coppie di buoi che potrebbero correre insieme e che solo insieme vanno pensate perché un bue – direbbero i carristi/carrieri – si comporta in un certo modo solo se ha accanto un compagno adatto a lui. Insomma, esiste ed è necessaria una consapevolezza dei dettagli che compongono il team e l'organizzazione minuziosa di esso, una formazione della squadra fatta di particolari che è diretta dai leader dei carri e dai collaboratori più stretti e che si fonda su strategie e segreti condivisi e svelati durante le riunioni, ma spesso mantenuti inaccessibili ai più. Si tratta, infatti, di un sapere e di una pratica gelosa che si fonda sull'intimità dei rapporti e sul grado di fiducia tra pari e tra generazioni. A questo proposito, come per tutte le informazioni ottenute durante la ricerca, teniamo molto a ringraziare per questi dati preziosi i singoli carri che ci hanno accolte e che spesso hanno sopportato la nostra presenza estranea – perché, innanzitutto, femminile e non locale –

Al rientro di ogni allenamento o gara è attentissima la cura di ogni eventuale minima lesione subita da buoi e cavalli, nonché delle docce ristoratrici a cui si accennava prima e la preparazione di lettiere particolarmente ricche e soffici per un buon riposo degli animali che hanno affrontato lo sforzo. I casi di incidenti più gravi, seppure piuttosto rari e debitamente documentati da immagini tragiche ed emblematiche, ricorrono nella “memoria delle stalle” e vengono ritrasmessi alle nuove generazioni come momenti gravissimi e dolorosi, da non ripetere più. Sullo stesso registro di eroismo e di abnegazione stanno i racconti che si riferiscono agli uomini del carro più coraggiosi e temerari, che si sono contraddistinti per gesti risolutivi durante una corsa o nella dedizione giornaliera verso gli animali.

L’interazione tra uomini e animali nella concitata performance agonistica delle Carresi e durante i mesi della preparazione e dell’attesa, sembra realizzarsi a tre livelli. Il contatto (cure, massaggi, nutrimento, abbracci e persino baci)<sup>18</sup>; la vista (sguardi attenti per definire lo stato di salute dell’animale e il suo ‘umore’, occhi esperti capaci di riconoscere zoppie, malesseri, criticità dello stato dell’animale – spesso mutuato dalle indicazioni del veterinario che è in molti casi una presenza frequente in stalla – intenso scambio ‘simpatetico’); infine, ma non ultima, la voce che, secondo i nostri interlocutori, viene riconosciuta da ogni animale nel suo tono e nel suo nervosismo o tranquillità di espressione. Gli uomini, infatti, parlano spesso con i buoi e i cavalli della stalla; ci sono, poi, parole che vengono ripetute al buo con regolarità per stimolarlo, calmarlo, incuriosirlo e alfabetizzarlo al dialogo con l’uomo<sup>19</sup>. È una sorta di registro di parole e di toni familiari, sedimentato nel corso delle diverse fasi dell’interazione che può durare anche diversi anni, dalla scelta dell’animale, all’abitudine all’ambiente e agli altri animali, passando per la preparazione e l’allenamento, fino al momento culminante della corsa. Analogamente allo stesso registro comunicativo vengono precocemente abituati e familiarizzati i bambini che vivono più da vicino la vita della stalla con una parte di essa dedicata proprio a loro. I gruppi di bambini dei ‘carri’ imparano a stare insieme attorno alla condivisione della cura degli animali, a dar loro da mangiare, a pulirli, a portarli fuori per le passeggiate quotidiane. I più piccoli crescono così con l’idea che si possano comprendere i segnali che gli animali comunicano, sin dalla più tenera età, sviluppando una relazione forte con un mondo rurale (le stalle) che spesso non è domestico né pensato come tale. Inoltre, i bambini

---

sempre pronta a interrogare e a capire. Senza la collaborazione di ciascuno dei nostri interlocutori questo progetto di ricerca non avrebbe avuto il valore che per noi ha avuto.

<sup>18</sup> Negli ultimi tempi è aumentato il numero di fotografie, professionali e non, in cui l’intima interazione tra uomini, buoi e cavalli viene reso visibile. È come se la polemica animalista avesse spinto a mostrare l’intima relazione che i carristi intrattengono con gli animali, per mostrare l’attenzione e il rispetto verso questi compagni rituali.

<sup>19</sup> Nelle comunità arbëreshë gli uomini parlano in albanese agli animali, perché così li hanno abituati durante la doma e l’allenamento e, soprattutto, perché così parlano ogni giorno tra loro.

proprio grazie al rapporto assiduo con l'animale – che dopo l'adolescenza potrebbe far mutare la loro vicinanza alla festa in partecipazione attiva, con un ruolo stabilito nella corsa – maturano in stalla il passaggio verso l'età adulta, consacrato ritualmente attraverso le responsabilità e la fiducia ad un certo punto accordate dall'universo maschile adulto. Diventare un cavaliere di un carro, per esempio, significa in un certo senso diventare grandi, diventare uomini. Lo stesso vale, ancora, per coloro i quali imparano a domare i buoi e a non averne timore e riescono a prendersene cura nei momenti più delicati della vita di stalla.

Nel complesso la familiarità che queste comunità mostrano con la dimensione animale, nonostante lo stile di vita diffuso in questi paesi sia sempre più accomunabile a quello urbano e translocale, si basa su una conoscenza profonda e una contiguità diffusa tra uomini, buoi e cavalli. Gli animali attraversano le strade del paese, vengono addobbati, solcano il territorio della comunità seguiti e inneggiati dalla comunità, vengono festeggiati per i loro compleanni con torte che raffigurano il loro volto o i loro salti straordinari, vengono benedetti davanti alla Chiesa principale, vengono ripresi in ogni loro momento di attività da telecamere private e professionali producendo immagini che vengono poi guardate per tutto l'anno in ogni momento rilevante della vita associativa e familiare. Questo sembra sedimentare una intimità vera e propria tra uomini e animali che raramente è dato osservare nella vita contemporanea, una confidenza fatta di cura, di comprensione reciproca, di conoscenza e rispetto del carattere e del linguaggio – anche quando questo non significa solo parole – del singolo animale, assai più che di sfruttamento – come è evidente nelle nostre osservazioni etnografiche ad oggi –, in cui si afferma con forza l'idea di cooperazione fra tutte le componenti del 'carro' (buoi, cavalli, bambini, uomini e le donne che li supportano), molto lontana dalla reificazione e dalla strumentalizzazione cui è stata associata da certi massicci attacchi mediatici 'animalisti', ma assai più tarata sul registro di una com-passione e interazione profonda.

## **6. Da caso etnografico a caso giudiziario**

Mentre, come si è visto, durante la nostra ricerca emergeva come dato costante quanto all'interno delle comunità locali vigesse solidarietà, senso di collaborazione e intimità verso gli animali coinvolti nel sistema cerimoniale, dall'esterno, già dalla fine degli anni Ottanta, si erano invece diffusi numerosi attacchi da parte delle associazioni animaliste contro la componente agonistica delle Carresi, individuando in essa il sospetto di abusi, maltrattamenti e sevizie nei confronti degli stessi animali.

A partire dagli anni appena precedenti alla nostra presenza sul campo, poi, le polemiche animaliste sono aumentate a dismisura, ritemperate

anche dall'emissione nel 2009 e dalla conferma successiva dell'Ordinanza Ministeriale<sup>20</sup> – sulla quale si è ragionato nel terzo paragrafo di questo contributo – che limita lo svolgimento di cerimoniali e competizioni rituali come palii, giostre e corse in cui sono coinvolti gli equidi (non esistono, infatti, ordinanze relative a tradizioni come le Carresi, che invece utilizzano anche bovini).

Come si è anticipato, l'aumento crescente della forte sensibilità verso la tutela e i diritti soggettivi degli animali<sup>21</sup> ha inasprito il conflitto tra chi difende la tradizione locale e la tutela degli animali da parte delle associazioni animaliste che, spesso, insistono con la Questura e la Procura della Repubblica affinché si faccia rispettare l'Ordinanza Martini, come è accaduto proprio con le Carresi.

Alcune tra le principali associazioni animaliste, e ancor più le loro istanze rappresentate nelle retoriche dei media, sostengono che gli animali corrono eccessivi sforzi rischiando maltrattamenti durante la performance rituale e considerano le Carresi come delle tradizioni retrive e selvagge, proponendosi loro, invece, come portatrici di nuove sensibilità globali, 'civili' e maggiormente rispettose e inclusive, affiancando altre battaglie per i diritti di minoranze come quella femminista e antirazzista/postcoloniale.

Come si è anticipato, i movimenti e le teorie animaliste, pur nelle loro specifiche differenze, hanno innanzitutto come priorità quella di allertare l'opinione pubblica sulla necessità di ripensare radicalmente il concetto di 'animalità'. E in questo senso i più recenti proclami televisivi di certi leader di partiti politici o l'annuncio della nascita di un vero e proprio 'partito animalista' ne sono l'ultimo, e per certi versi più interessante, esempio di come l'animalismo attragga sempre più la politica, soprattutto in campagna elettorale, probabilmente perché l'elettorato sensibile alle istanze degli animali appare molto numeroso e trasversale alle ideologie dei vari partiti<sup>22</sup>. Questioni considerate così cruciali a livello di interesse mediatico

<sup>20</sup> (11A12008) (G.U. Serie Generale n. 210 del 9 settembre 2011).

<sup>21</sup> Le posizioni animaliste sono molto variegata fra loro. Come si è spiegato in precedenza, si passa dall'approccio più 'protezionista', di matrice oggettivante e paternalistica, alla teoria secondo cui l'animale è 'soggetto di diritti', fino all' 'antispecismo' e alla teoria dei 'soggetti-di-vita'. Per finire con le critiche a queste stesse teorie di eccessiva antropomorfizzazione dell'animale o di una forma di *advocacy* segnata da confessionalismo e paternalismo, ma soprattutto la critica serrata di non riuscire a risolvere l'aporia della impossibilità animale – a qualunque grado della scala evolutiva – di portare avanti autonomamente una richiesta di tutela e diritti [Mannucci 2001; Pocar 1998; Cavalieri 1999].

<sup>22</sup> A questo proposito, è interessante la posizione recentissima di Silvio Berlusconi, ex Premier e leader del Partito di destra 'Forza Italia', che nelle reti televisive private di proprietà del figlio è stato ospite di una trasmissione dedicata agli animali condotta da Michela Brambilla, ex Ministro del Turismo ed ex Presidente dell'ENPA, annunciando: "Questo regno dei nostri amici va tutelato: solo da poco è diventato una presenza in tutte le leggi europee e noi vorremmo fosse inserito in Costituzione l'animale come essere senziente" ([http://www.adnkronos.com/fatti/politica/2017/05/26/berlusconi-sempre-piu-pro-animali-costituzione-come-esseri-senzienti\\_yn6lyDGyobjaBrbD9jzFLN.html](http://www.adnkronos.com/fatti/politica/2017/05/26/berlusconi-sempre-piu-pro-animali-costituzione-come-esseri-senzienti_yn6lyDGyobjaBrbD9jzFLN.html)); e in

non fanno altro che accendere sempre più i riflettori sulle battaglie locali che gli animalisti vanno portando avanti, individuando abusi e maltrattamento animale anche in pratiche tradizionali secolari come le Carresi.

In questo clamore le comunità carristiche, che condividono le loro feste con gli animali, ribadiscono che non vi è deliberata volontà di nuocere e che, anzi, gli animali sono al centro delle loro pratiche rituali e della vita stessa delle loro collettività. Sostengono quanto il loro amore verso il mondo animale sia come quello di chi si proclama animalista, ribadiscono la centralità nel sistema della stalla e della vita carristica, difendono la loro convinzione che essi siano veri cooperatori dell'opera umana nel carro e sottolineano la diffusa dimestichezza uomo-animale che sottostà a questi universi simbolici e cerimoniali.

In questi anni di ricerca alcune di queste comunità hanno provato, per esempio, a valorizzare e tutelare i percorsi su cui si svolgono i cerimoniali in una idea patrimoniale che tiene insieme il territorio e le pratiche in linea con le più recenti indicazioni di riconoscimento e tutela del paesaggio, inteso in senso rurale e culturale. Nel caso di uno dei Comuni interessati dall'indagine, ad esempio, si sono recuperati gli elementi di vincolo relativi alla porzione di percorso che si svolge in prossimità del tratturo e più in generale nell'area non asfaltata<sup>23</sup>.

---

occasioni simili Berlusconi viene proclamato 'primo socio fondatore' del neonato "Partito Animalista" della stessa Michela Brambilla (<http://www.ilpost.it/2017/05/22/berlusconimovimento-animalista/>), che ad oggi non sembra però avere avuto seguito. Un altro interessante intervento, pubblicato in prossimità della settimana pasquale, propone il leader politico mentre allatta un agnellino dei cinque da lui salvati "dalla strage del pranzo", sostenendo così la "Pasqua Veg" ([http://www.huffingtonpost.it/2017/04/09/silvio-berlusconi-pasqua-veg\\_a\\_22032195/](http://www.huffingtonpost.it/2017/04/09/silvio-berlusconi-pasqua-veg_a_22032195/)), aprendosi in questo modo al consenso e al favore anche del potenziale elettorato che gravita attorno al veganesimo e al vegetarianesimo.

<sup>23</sup> Il primo vincolo della sezione del percorso di San Martino in Pensilis che va dalla partenza sino alla 'svicita', il punto in cui, in questo solo caso, vengono cambiati i buoi – essendo questo in particolare il percorso di corsa rituale più lungo di tutti e tre i Comuni protagonisti fu posto già nel 1939 dalla Soprintendenza, adducendo il valore culturale che tale porzione di territorio rivestiva per le comunità festive. Successivamente queste stesse celebrazioni e i percorsi sui quali esse si svolgono sono state sottoposte a livello regionale ad ulteriore tutela venendo ad essere inserite in una Legge Regionale di regolamentazione e supporto delle 'manifestazioni molisane a carattere storico e tradizionale'. E, più di recente, la Soprintendenza A.B.A.P del Molise, nella persona di Nicola Vitale, ha avviato il procedimento per il riconoscimento e la tutela della Corsa di San Martino in Pensilis ai sensi dell'art. 7 bis del D. Lgs. n. 42 del 22 Gennaio 2004 e s.m. e i. "Codice dei Beni Culturali", nonché ai sensi della Legge n. 241 del 07.08.1990. Il nesso tra patrimonializzazione territoriale e pratiche culturali che su di esso si svolgono diviene, dunque, progressivamente strategico sia come elemento di tutela per i diritti culturali delle comunità che come forma di 'resilienza' rispetto a critiche provenienti da ordini di riferimento culturale più translocali ed esterni. Si tratta di un processo che è oggetto di ulteriore approfondimento e ricerca sia per comprendere le logiche di politica culturale che sottende e i livelli di coinvolgimento e partecipazione reali delle comunità al processo di tutela e valorizzazione del proprio patrimonio culturale materiale e immateriale, ma anche come modalità nuova di intersezione tra passato e presente, tra retoriche della memoria e dell'identità locale e nuove prassi translocali di gestione e valorizzazione della località.

Ma vediamo in senso cronologico come si è strutturata la vicenda che ha portato, nel 2015, all'esplosione del caso giudiziario che ha visto coinvolte le Carresi, vietando lo svolgimento di queste feste per un anno e modificando gli equilibri delle comunità dell'area coinvolte in una vera e propria arena mediatica.

La prima denuncia da parte dell'ENPA per sospetto di abusi e maltrattamenti agli animali delle Carresi è avvenuta nel 2014 – in realtà era già stata avanzata nel 2012-2013, quando ai sindaci dei tre comuni interessati furono recapitati degli avvisi di garanzia<sup>24</sup> – dando vita ad un'inchiesta della Procura competente.

Durante la nostra ricerca, il 30 Aprile del 2014, mentre si svolgeva la Carrese di San Martino in Pensilis, siamo state testimoni di un cruento blitz dei NAS e dei Carabinieri per bloccare i buoi al momento del cambio rituale che, come si è spiegato, è una fase concitata e delicatissima, di alta spettacolarità e tensione. I prelievi del sangue sugli animali che avevano corso la prima parte del tragitto sono stati svolti per cercare se ci fosse l'uso di sostanze dopanti, come una sorta di emblematica sintesi del conflitto in atto. Qualche giorno dopo, durante la Carrese di Ururi (3 maggio) abbiamo osservato un altro attacco da parte delle forze dell'ordine in assetto antisommossa nei confronti dei carri, per la stessa tipologia di controllo. Intanto, le polemiche e la tensione lievitavano, in attesa dei risultati delle analisi preventive e di quelle successive allo svolgimento della corsa, fino alle notizie giornalistiche su un'ipotetica comunicazione dei risultati ufficiali dalla Procura della Repubblica che avrebbero confermato l'uso di sostanze dopanti su due carri su tre, con conseguente esasperazione del conflitto interno alla stessa comunità e tra le comunità e le autorità regionali e nazionali.

Il susseguirsi delle varie aspre vicende ha sempre più provocato e alimentato nei vari 'partiti' fratture e contestazioni ma nel 2015, nostro malgrado, è arrivata una svolta del campo etnografico, a causa della gravità dei fatti accaduti e degli spunti di riflessione che ne sono conseguiti.

Nel mese di Febbraio del 2015 si è avuta la presentazione in Regione di una legge speciale a tutela delle Carresi, che tentava di sollevarle dall'ottemperanza più stretta alle regole imposte dall'Ordinanza ministeriale 'Martini' [Legge Regionale 26 marzo 2015, n.5]. Nel mese di Aprile si assisteva all'emissione, in data 25 Aprile (a cinque giorni, cioè, dalla celebrazione della Carrese di San Martino in Pensilis, la prima in ordine di tempo) di un mandato di sequestro delle stalle di tutti e tre i paesi e di tutti e tre i partiti di ciascun paese da parte della Procura della Repubblica di competenza, cioè quella di Larino.

<sup>24</sup> <http://mytermoli.com/sotto-costa/60-cronaca-molise/18620-carresi-sindaci-portocannone-san-martino-e-ururi-ascoltati-in-procura-a-larino>

L'improvviso sequestro delle stalle ha gettato nello sconforto e nella confusione tre comunità che si sono trovate a vivere un lutto collettivo, che abbiamo debitamente documentato passo dopo passo e su cui contiamo di ragionare in futuro. Si è, quindi, dato inizio a un complesso iter di richieste di revoca e riesame del procedimento, respinte e accompagnate da un puntuale allegato di ricasazione in cui si individuavano i punti critici delle pratiche di corsa tradizionale rispetto all'imprescindibile richiesta di adeguamento alle norme nazionali e più generalmente ispirate a un'esigenza di tutela del benessere animale.

Intanto, in sostituzione delle corse tradizionali non celebrate nei tre Comuni si sono svolte, tra aprile e maggio, una serie di attività pacifiche di protesta, da un lato, (fiaccolate<sup>25</sup>, marce simboliche sul percorso di gara, ecc.) e di riconferma della volontà di queste comunità di difendere le proprie secolari pratiche cerimoniali, dall'altro. Ma è stato inevitabile registrare come il conflitto tra le istanze locali e quelle più generiche riferite all'ENPA si acuisce sempre più, producendo malumori, tensioni e accuse reciproche da una parte all'altra<sup>26</sup>.

Da Luglio a Dicembre del 2015 un avvocato locale, Antonio De Michele, già Presidente dell'Albo Regionale degli avvocati, è stato incaricato di seguire la procedura di difesa della tradizione e di preparare un nuovo disciplinare per permettere al Procuratore di riconsiderare il sequestro delle stalle e, di fatto, consentire il nuovo svolgimento delle corse in onore dei Santi Patroni. Il nuovo disciplinare è stato scritto da un gruppo di periti esperti composto dalle autrici di questo saggio, come antropologhe esperte delle Carresi, due veterinari, uno esperto di bovini di razza podolica (Fabio Pilla) e l'altro di equidi (Marco Pepe).

La relazione tecnica antropologica che abbiamo prodotto si è concentrata sia sul valore patrimoniale delle tradizioni in questione, sulle pratiche quotidiane, in stalla e fuori, sulle attività di cura e allenamento dei buoi e dei cavalli coinvolti nelle corse, sia sulle modalità di risoluzione delle questioni più spinose relative agli aspetti tecnici, ai fondi di gara, alle ferrature e all'uso dei pungoli delle verghe per orientare gli animali in corsa, questioni spinose e interessanti, su cui in questa sede non possiamo soffermarci. È importante precisare, però, che il ruolo delle etnografe non si è limitato solo alla produzione di un testo, una vera e propria perizia scientifica derivata dall'esperienza e dalla documentazione maturata negli anni grazie al lavoro etnografico, ma anche al monitoraggio delle fasi di

<sup>25</sup> <http://www.termolionline.it/2015/04/27/nessuno-tocchi-le-carresi-oltre-duemila-persone-per-la-fiaccolata-a-difesa-di-san-leo/>

<sup>26</sup> Si veda l'annuncio dell'ENPA dell'ottenuto sequestro delle stalle: <https://www.facebook.com/enpaonlus/photos/a.57141143223.71156.18870183223/10152938055608224/?type=1&theater>; e, ancora, uno dei conseguenti articoli che denunciavano minacce di morte da parte di ipotetici carristi nei confronti dei volontari dell'ENPA [http://www.primapaginamolise.it/detail.php?news\\_ID=53270](http://www.primapaginamolise.it/detail.php?news_ID=53270)

concertazione e mediazione tra le comunità di eredità patrimoniali e le istanze giudiziarie con le quali esse erano chiamate a misurarsi. Si sono svolte in tal senso diverse riunioni e discussioni, pubbliche o informali, con gli addetti ai lavori e le istituzioni locali, per tentare di “mediare” il valore della tradizione [Hastrup, Elsass 1990; Padiglione 2008, Ballacchino 2013], adattandola quando possibile alle richieste esterne, tentando di non deturparne il significato o la funzionalità rituale locale.

Il 22 dicembre dello stesso anno si è ottenuto il dissequestro delle stalle, sopraggiunto a seguito delle perizie e del nuovo disciplinare prodotti dalla difesa alla Procura di Larino. Le comunità, nonostante il blocco e il sequestro mai avvenuto prima che ha destabilizzato morale, emozioni, equilibri, rapporti e supporto da parte degli esterni, hanno potuto ricominciare a preparare gli animali e a far rivivere le stalle, ritrovando la fiducia nel futuro e la rassicurazione nei loro valori riconquistati.

Tuttavia, il 3 Agosto 2016, a pochi mesi quindi dalla ripresa, una nuova Ordinanza emessa dal Ministro della Salute in carica, che integrando esaspera la prima, vieta nelle manifestazioni popolari l'utilizzo di cavalli purosangue, tipologia di equidi essenziale proprio per le prestazioni agonistiche delle Carresi, con la sola deroga per i percorsi adeguati a quelli ufficialmente autorizzati alle corse<sup>27</sup>. Le tre piccole comunità qui interessate ovviamente non hanno la forza, in questo caso economica, di rendere i propri percorsi rituali simili a degli ippodromi, soprattutto perché, come si è visto, in tutti i casi si tratta di tragitti che uniscono le zone rurali, e in certi casi i tratturi, al cuore del centro storico e alla Chiesa del Santo Patrono di riferimento, quindi si tratterebbe anche di ribaltare o distruggere lo stesso valore religioso e simbolico della corsa.

A questo punto la politica, e la comunicazione del suo operato negli organi di stampa e nei social network – che hanno svolto molti ruoli in questa complessa vicenda su cui meriterà tornare in altra sede – annuncia di avere ottenuto da parte del Ministero della Salute una modifica del comma che vietava il coinvolgimento dei purosangue nelle corse dei Carri, permettendo quindi ai purosangue inglesi di poter partecipare<sup>28</sup>. Ma, intanto, nell'anno precedente, molte delle associazioni dei carri dei tre paesi si erano ormai sforzate di adeguare alle nuove norme restrittive i loro cavalli, aiutandosi tra carri dello stesso partito ma di paesi diversi, cambiando i protagonisti delle loro corse, con tutto lo stravolgimento, le problematiche e lo stress derivato

---

<sup>27</sup> Per alcuni resoconti della vicenda si vedano i numerosi articoli di stampa locali che attaccavano tutti i possibili responsabili della vicenda, dai politici agli intellettuali che non sarebbero riusciti a difendere la tradizione, spesso usando la questione per innescare o inasprire conflittualità soprattutto tra avversari politici locali: <http://www.ilgiornaledelmolise.it/2017/02/05/addio-alle-carresi-la-tradizione-verso-la-fine-il-silenzio-colpevole-di-politica-e-intellettuali/>

<sup>28</sup> Si veda, a tal proposito: [http://www.ansa.it/molise/notizie/2017/09/01/carresi-ok-a-purosangue-razza-inglese\\_4c272a63-5f23-429a-a97a-35ab5d8d28c0.html](http://www.ansa.it/molise/notizie/2017/09/01/carresi-ok-a-purosangue-razza-inglese_4c272a63-5f23-429a-a97a-35ab5d8d28c0.html)



dai nuovi pericoli che questo ha comportato, amplificati inoltre dalla deriva securitaria che stringeva sempre più la morsa su ogni aspetto del rituale, tentando di ‘normalizzarlo’ il più possibile. Il comune di San Martino in Pensilis, addirittura, per l’edizione del 2017 aveva deciso di svolgere solo mezza corsa, cioè di bloccare l’arrivo dei carri a metà gara, dove di solito si effettuava il cambio delle pariglie di buoi. Stravolgendo così completamente il senso della corsa, perché si era eliminato l’arrivo rituale in paese, il passaggio sotto l’arco e l’arrivo di fronte alla Chiesa. Una perdita in termini simbolici e affettivi enorme che ha ricevuto molte polemiche e proteste e che ha scatenato le lotte tra politici nel tentativo di mettere al riparo la Carrese più lunga e seguita da molti problemi derivati dall’impossibilità di cambiare tutti i cavalli coinvolti, che chiaramente sono almeno il doppio di quelli degli altri paesi delle Carresi<sup>29</sup>.

## **7. L’etnografo come ‘perito di valori’ nell’arena mediatica**

In questa fase della ricerca stiamo provando a monitorare le modalità con cui le comunità si adattano e si organizzano a seguito delle risoluzioni maturate e negoziate con la Procura e dei più recenti ulteriori sviluppi limitativi sull’uso dei purosangue, rimandando quindi alla monografia scientifica sulla quale stiamo lavorando per un approfondimento dei molti e complessi aspetti della vicenda. In conclusione, però, possiamo di certo riconoscere che esistono diversi motivi per cui il caso delle Carresi può essere considerato di estremo interesse.

Le forme di risoluzione e mediazione che come antropologhe abbiamo tentato di individuare in questa vicenda hanno tenuto conto innanzitutto del dialogo multidisciplinare con colleghi esperti, cercando la quadratura del cerchio condivisa tra sistemi nazionali e internazionali di riferimento normativo e pratiche delle comunità festive locali, senza essenzializzare le istanze e i punti di vista di queste ultime ma rispettandone lo specifico e prezioso valore patrimoniale.

La vicenda giudiziaria – che ha posto inevitabilmente l’accento più sugli aspetti conflittuali e problematici interni al patrimonio immateriale che non su quelli di valorizzazione dei beni in oggetto – ha stimolato la nostra riflessione circa l’*engagement* [Stanford, Angel-Ajani 2006; Low, Engle 2010; Beck, Maida 2013] che l’antropologo necessariamente finisce per sviluppare rispetto alle comunità di eredità con cui lavora nei processi di salvaguardia del loro patrimonio culturale, tema su cui in molti contesti ci

---

<sup>29</sup> [http://www.primonumero.it/attualita/news/1493209402\\_san-martino-in-pensilis-carrese-dimezzata-totaro-su-fb-la-comunit-non-stata-difesa.html](http://www.primonumero.it/attualita/news/1493209402_san-martino-in-pensilis-carrese-dimezzata-totaro-su-fb-la-comunit-non-stata-difesa.html)

siamo già ritrovate a interrogarci [Ballacchino 2015, 2017; Bindi 2015; Bindi, Ballacchino 2017].

Un dato emerso con forza è la vivacità e la assoluta contemporaneità della controversia teorica, e non solo, tra processi patrimoniali e gerarchie globali del valore che impone un ruolo dell'antropologo sempre più vicino a quello del mediatore, del negoziatore di significati o del risolutore di conflitti attraverso pratiche di mutualismo e collaborazione con gli interlocutori della ricerca [Bortolotto 2013; Ballacchino 2013; Clemente 2013-2014; Broccolini, Ballacchino 2016]. Quindi diverse sono le questioni di ordine metodologico e teorico che investono il ruolo ricoperto dalle antropoghe nell'intero percorso risolutivo della controversia giudiziaria, chiamate a stimolare processi di partecipazione dal basso [Cooke, Kothar, Cohen 2001; Tommasoli 2001; Moini 2011, 2012] delle comunità di eredità che possono individuare nella figura dell'etnografo uno snodo tra livelli decisionali e di governance diversi. Un'occasione per fare antropologia applicata e restituire così alla ricerca etnografica un ruolo pubblico [Lassiter 2005a, 2005b], che si pronuncia sulle questioni e può, delle volte, essere utile anche a risolvere problemi concreti<sup>30</sup>.

A un altro livello, poi, un risultato abbastanza paradossale dello scontro tra visioni diverse del mondo e, in questo specifico caso, della relazione uomo-animale è che la tradizione culturale viene presentata nei pamphlets e nelle iniziative mediatiche dei movimenti animalisti come arrogante ed egemone rispetto ad una sensibilità animalista presentata come minoritaria e bisognosa di tutela e disseminazione. Si pensi, per tornare alle ultime campagne elettorali, allo sfruttamento politico della questione animalista da più parti, persino da quella dei principali leader politici nazionali. Molti 'discorsi' animalisti invocano il cambiamento, l'aggiornamento e la revisione radicale delle 'attardate' pratiche culturali come le Carresi, ribaltando con ciò una relazione tra mondi locali e ideologie translocali oggi decisamente egemoni. Al contrario, i diritti culturali delle comunità attaccate dai movimenti animalisti per le loro pratiche festive sembrano oggi fortemente minoritari; la loro colpevolizzazione e la criminalizzazione ha toccato punte a tratti preoccupanti, ledendo in profondità l'immagine interna e pubblica di queste comunità.

---

<sup>30</sup> Un altro elemento di difficoltà, non meno importante, con cui le antropoghe hanno dovuto fare i conti durante la risoluzione della delicata vicenda è stata la scoperta in itinere che nella presidenza dell'ENPA a Michela Brambilla, in questi anni, era succeduta una ex parlamentare dei Verdi, che molti anni prima aveva svolto insegnamenti di discipline antropologiche nel mondo accademico, Carla Rocchi. Dunque il riconoscimento del nostro ruolo pubblico sulla vicenda ha dovuto affrontare anche delle richieste di chiarimenti sull'uso delle stesse tematiche da parte di un personaggio pubblico che, comunque, viene indicato come "antropologa e animalista", ma attribuendo a questi temi un significato opposto a quello che il nostro posizionamento scientifico propone.

Per quanto riguarda il territorio coinvolto, il Basso Molise – al cuore delle retoriche ironiche che insistono ridondanti sull'esistenza o meno della stessa Regione – pensiamo che esso sia in un certo senso un luogo 'facile' da attaccare a causa della sua perifericità e dei suoi minuti numeri, ma rimane assolutamente un luogo privilegiato per pensare la relazione tra mondo animale e paesaggio, sia in termini rituali che in termini di produzione di sistemi identitari, economici, turistici e di sostegno alla socialità comunitaria.

Gli animalisti nell'attacco a quelle che vengono considerate piccole o periferiche tradizioni utilizzano la sempre maggiore diffusione pubblica (media e new media) di immagini compromettenti e emblematiche dei rischi in cui gli animali incorrono in queste manifestazioni, insistendo sullo sdegno e il ribrezzo<sup>31</sup> che tali immagini sollevano nell'opinione pubblica inducendo sempre maggiore adesione alla causa animalista e alla sua battaglia contro queste tradizioni. Certe note polemiche si impongono spesso per un forte accento propagandistico e una certa veemenza priva di argomentazioni precise e organizzate, scatenata sull'onda di eventi – e relative immagini – particolarmente cariche di emotività, che indicano di "stare dalla parte giusta" senza mai andare al fondo delle questioni poste da questo stesso scontro di visioni e pratiche. La metodologia dell'osservazione etnografica, come speriamo di aver mostrato in questo contributo, permette in questo senso di notare invece come all'interno delle associazioni carristiche l'animale sia tutt'altro che reificato, ma semmai personalizzato e trattato come un "atleta" di famiglia.

Se per gli animalisti le fotografie e i video delle Carresi divengono elemento essenziale di documentazione degli abusi e delle pratiche da combattere e utilizzano tale documentazione per accendere l'opinione pubblica e sollecitare le autorità a prendere provvedimenti, nonché per farsi un'idea, spesso piuttosto a distanza, di ciò che il mondo delle Carresi sia, dall'altro lato la riproduzione mediatica della performance rituale moltiplica nelle comunità di carro l'affetto verso gli animali, le memorie relative a tutti i buoi e i cavalli che nei decenni hanno reso possibile il ripetersi del cerimoniale e la vittoria di questo o quel carro. Come si sottolineava, si riscontra inoltre un sempre più cospicuo numero di immagini emblematiche, debitamente fatte circolare sui social network, di momenti di esplicito affetto tra uomo e animale (baci, abbracci, lacrime e sorrisi rivolti dagli uomini del carro verso i buoi e i cavalli coinvolti nella corsa). Tali immagini e i video – continuamente ritrasmessi e rivisti durante l'anno carristico, in situazioni sia pubbliche che private – divengono una sorta di icona emblematica del

---

<sup>31</sup> Si pensi alla riflessione di Mannucci [op. cit.] sulla 'teoria della crudeltà' e del 'ribrezzo' per la violenza pubblica sull'animale, riflettendo sull'articolo 727 del Codice Penale Zanardelli (1890) che si concentrava su questo aspetto di pubblicizzazione sconveniente della violenza e dell'accanimento nei confronti dell'animale e che aveva come corrispettivo umano l'usanza delle esecuzioni capitali pubbliche sino agli inizi del XIX secolo, come ben ricorda Foucault nel 1976.

rituale e materializzano, ripetendolo e moltiplicandolo all'infinito, il vincolo di affetto, ammirazione e devozione, persino, verso gli animali coinvolti nella performance agonistica rituale. Da un certo punto di vista le due posizioni in contrasto patrimonializzano, seppur in modi del tutto opposti, i buoi (e più marginalmente gli stessi cavalli) [Bindi 2012a, 2012b].

In conclusione, le antropologhe in questo caso, probabilmente unico in Italia nel suo genere – anche se la letteratura relativa all'antropologia giuridica è copiosa [Rouland 1992; Lombardi Satriani, Meligrana 1995; Resta 2002, 2013; Remotti 2006; Ruggiu 2012] – oltre a produrre conoscenza, sono state chiamate in causa a pronunciarsi e, per certi versi, a posizionarsi nell'arena contemporanea della gerarchia globale dei valori. E il posizionamento nella sempre viva dialettica etico-emico è una delle scelte più difficili per una disciplina che ha come prima missione quella di far propri quanti più occhi e più orecchie possibili per poter comprendere a fondo e con lucidità le questioni indagate. Speriamo di esserci in qualche modo riuscite.

In ogni caso, forse, questo nostro tentativo potrà almeno nel tempo contribuire a dar luce ad una riflessione sulla decostruzione delle ingombranti retoriche mediatiche e sulle buone pratiche di riflessione etnografica sugli intimi valori e istanze locali e sul concetto sempre più complesso di diversità culturale, su cui oggi riteniamo bisognerebbe continuare a ragionare con sempre maggiore rigore e impegno accademico e non.

## 8. Bibliografia

Adams C. J., Gruen L. 2014 (eds) *Ecofeminism: Feminist intersections with other animals and the earth*, New York, Bloomsbury.

Agamben G. 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi.

-- 2002, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino: Bollati Boringhieri.

Álvarez Á. 2003, *Le Taureau, rites et jeux*, Portet-sur-Garonne: Éd. Loubatières.

ASPACI (Associazione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale) 2013, *La partecipazione nella salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale: aspetti etnografici, economici e tecnologici (con saggi di C. Bortolotto, M. Severi, S. Urbinati, et al.)*, Milano: Regione Lombardia, Archivio di Etnografia e Storia Sociale.

Ballacchino K. 2013, *La mediazione come pratica antropologica: un punto di vista europeo*, in Spengler F.M., Moraes da Costa M.M. (a cura di), *Mediação de Conflitos e Justiça Restaurativa*, UNISC, Brasile (E-book), p. 99-127; <http://www.unisc.br/site/>

seminario\_internacional\_mediacao\_conflitos\_justica\_restaurativa/pages/e-book.html

-- 2015, *Etnografia di una passione. I Gigli di Nola tra patrimonializzazione e mutamento ai tempi dell'UNESCO*, Roma: Armando.

-- 2017, *Antropologi 'attorno al tavolo della comunità patrimoniale'. Riflessioni etnografiche su un esperimento di inventario partecipativo*, in A. Simonicca e R. Bonetti (a cura), *Etnografia e processi di patrimonializzazione*, Collana Antropologia del Patrimonio (Responsabile A. Simonicca), Roma, CISU, 63-80.

Bataille G. 1957, *L'erotisme*, Paris: Editions de Minuit.

-- 1967, *La part maudite*, Paris: Editions de Minuit (I ed. 1949).

-- 1973, *Théorie de la religion*, Paris: Editions de Minuit.

Beck S., Maida C.A. 2013, *Toward engaged anthropology*, New York: Berghahn Books.

Bettini T. M. 1962, *Evoluzione dell'allevamento bovino in Italia in un secolo di unità*, in «Rivista Zootecnica», 35, 310-319.

Bindi L. 2012a, *A cavallo della tradizione: Pali, giostre e processioni lungo la penisola*, in «Voci», IX, 27-41 (Numero Monografico: Animali reali e immaginari. Pratiche rituali tra antropologia e storia, a cura di Vincenzo M. Spera).

-- 2012b, *Cheval-patrimoine. Culture, territoire, économie d'une relation homme-animal*, in *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada etnográfica* (a cura di Beatriz Santamarina), Valencia: Gérmánia – Collectiò Antropològiques.

-- 2015, *Patrimoni e protocolli. I beni culturali immateriali tra valori globali e pratiche locali come terreno di conflitto e di mediazione*, in «EtnoAntropologia Online», 3 (2), 39-61.

-- 2017, *L'animale, il sacro e la mano dell'uomo. Tempo, territorio e patrimoni immateriali in cammino a Larino*, Campobasso: Palladino Editore.

Bindi L., Ballacchino K. 2013-2014, Voce "Riti Contestati", in «Antropologia Museale», *Etnografie del contemporaneo II: Il post agricolo e l'antropologia*, anno 12, n. 34/36, 140-142.

Bindi L., Ballacchino K. 2014, *Tocca carriere... Una ricerca etnografica sulle Carresi del Basso Molise, Sacer Bos. Usi cerimoniali di bovini in Italia e nelle aree romanze occidentali*, V. Spera, G. Spitilli (a cura di), Orma, vol. 22, Risoprint, 18-47.

Bindi L., Ballacchino K. 2017, *Animals and/or humans: Ethnography and the mediation of 'glocal' conflicts in the Carresi of southern Molise (Italy)*, in Zagato L. and Pinton S. (a cura), "Cultural Heritage. Scenarios 2015-2017",

quarto volume della Collana Sapere l'Europa, Sapere d'Europa, diretta da L. Zagato, Venezia, Edizioni Ca' Foscari – Digital Publishing, 161-176.

Broccolini A. 2012, *Intangible Cultural Heritage Scenarios within the Bureaucratic Italian State* in Bendix R. et al. (eds), *Heritage Regimes and the State*, Gottingen: Universitätsverlag, Gottingen, 283-302.

Broccolini A., Ballacchino K. 2016, *Le nuove 'comunità patrimoniali' del Carnevale. Le mascherate di Serino e i Carnevali irpini tra permanenze, mutamenti e conflittualità*, in «Archivio di Etnografia» (numero monografico a cura di Broccolini A., Ballacchino K.), Edizioni di Pagina, n.s., Anno XI, n. 1-2, pp. 105-140.

Burkert W. 1981, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino: Bollati Boringhieri.

Calarco M. 2008, *Zoographies: The Question on the Animal from Heidegger to Derrida*, New York: Columbia University Press.

-- 2014, *Being toward meat: Anthropocentrism, indistinction, and veganism*, in «Dialectical Anthropology», 38 (4), 415–429.

Candea M. 2010, *"I fell in love with Carlos the meerkat": Engagement and detachment in huma-animal relations*, in «American Ethnologist», vol. 37/2, 241-258.

Cavaliere P. 1999, *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Torino: Bollati Boringhieri.

Cavarero A. 2010, *La bestia di Derrida*, «Iride», 23 (1), 209-222.

Cimatti F. 2013, *Filosofia dell'animalità*, Bari: Laterza.

Clemente P. 2013-2014, *Antropologo Giardiniere*, *Antropologia Museale*, 34/36, 23-25.

Coetzee J. M. 1999, *The Lives of Animals*, Princeton: Princeton University Press.

Cohen A.P. 1985, *The symbolic construction of community*, London: Tavistock.

Coombe R. J. 2013, *Critical Cultural Legal Studies*, «Yale Journal of Law & the Humanities», 10 (2), 462-486.

Cooke B., Kothar U., Cohen A. (a cura di) 2001, *Participation: The new tyranny?*, London-New York: Zed books.

Coulter K. 2015, *Animals, Work and the Promise of Interspecies Solidarity*, New York: Springer.

Davis D., Maurstad A., Cowles S. 2008, *"Riding up forested mountain sides, in wide open spaces, and with walls": developing an ecology of horse-human relationships*, in «Humanimalia», 4/2, 54-83.

Davis D., Maurstad A., Cowles S. 2013, *Co-being and intra-action in horse-human relationships: a multispecies ethnography of be(com)ing human and be(com)ing horse*, in «Social Anthropology», vol. 21/3, 322-335.

Deleuze G. 1968, *Difference et répétition*, Paris: PUF.

Deleuze G., Guattari F. 1980, *Devenir intense, devenir animal, devenir imperceptible*, in Idem, *Milles Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris: Seuil.

Delgado Ruiz M. 1984, *De la muerte de un dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*, Barcelona: Península.

Derrida J. 2006, *L'animal que donc je suis*, Paris: Galilée.

-- 2008, *Séminaire La bête e le souverain*. Volume I (2001-2002), Paris: Galilée.

-- 2010, *Séminaire La bête e le souverain*. Volume II (2002-2003), Paris: Galilée.

Descartes R. 1996, *Discorso sul metodo*, Roma: Editori Riuniti (I ed. 1637).

Descola P. 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard.

De Virgilio G., et alii (a cura) 2014, *Le traslazioni delle reliquie dei santi. Le carresi*, Roma: Città Nuova.

Digard J.-P. 1988, *Jalons pour une anthropologie de la domestication animale*, «L'Homme», 28 (108), 27-58.

-- 2009, *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Paris: Fayard.

Doganieri D. 1994, *San Martino in Pensilis. Storia e tradizioni popolari*, Campobasso: Sigraf.

Donaggio E. 2008, *L'analogia oscena. La Shoah e lo sterminio degli animali*, in John M. Coetzee, «La società degli individui», 11 (33), 53-67.

Ferry L. 1992, *Le Nouvel Ordre écologique*, Paris: Grasset.

Foucault M. 1976, *Sorvegliare e punire*, Torino: Einaudi.

Gaard G. 1993, *Living interconnections with animals and nature*, in Idem (ed.), *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*, Philadelphia: Temple University Press.

Girard R. 1996, *Il capro espiatorio*, Milano: Adelphi (I ed. 1982).

Goffi J.-Y. 1994, *Le Philosophe et ses animaux*, Nîmes: Chambon.

-- 2004, *Qu'est-ce que l'animalité?*, Paris: Vrin.

Grande del Brío R. 1999, *El Culto al toro, ritos y símbolos de la tauromaquia*, Madrid: Ediciones Tutor.

Grasseni C. 2003, *Lo sguardo della mano. Pratiche della località e antropologia della visione in una comunità montana lombarda*, Bergamo: Bergamo University Press.

Haraway D. 2003, *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago: Prickly Paradigm Press.

-- 2008, *When Species Meet (Posthumanities)*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hastrup K., Elsass P. 1990, *Anthropology as advocacy. A contradiction in terms?*, *Current Anthropology*, 31, 301-311.

Igoe J. et al. 2010, *Engaging the Hegemonic Convergence of Capitalist Expansion and Biodiversity Conservation: A Theoretical Framework for Social Scientific Investigation*, Special Issue on Antipode on Capitalism and Conservation, 42 (3), 486-512.

Ingold T. 2000, *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London: Routledge.

-- 2012, *Toward an ecology of materials*, «*Annual Review of Anthropology*», 41, 427-442.

Kalland A. 2009, *Unveiling the Whale: Discourses on Whales and Whaling*, Oxford: Berghahn Books.

Kirskey S. E., Helmreich S. 2010, The emergence of Multispecies Ethnography, «*Cultural Anthropology*», 25 (4), 545-576.

Kopnina H. 2017, *Beyond multispecies ethnography: Engaging with violence and animal rights in anthropology*, «*Critique of Anthropology*», 37 (3), 333-57.

Lassiter L.E. 2005a, *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*, Chicago: The University of Chicago Press.

-- 2005b, *Collaborative Ethnography and Public Anthropology*, *Current Anthropology*, 46 (1), 83-106.

Lave J., Wenger E. 1991 (ed. it. 2006), *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge: Cambridge University Press.

Leach E. R. 2007 (ed. or. 1964), *Aspetti antropologici della lingua. Ingiurie e categorie animali*, in *Etnosemiotica. Questioni di metodo*, (a cura di M. Del Ninno), Roma: Meltemi, 121-138.

Leonard J. D. (ed.) 1995, *Legal Studies as Cultural Studies. A Reader in (Post)Modern Critical Theory*, New York: Suny Press.

Lévi-Strauss C. 1962, *La pensée sauvage*, Paris: Plon.

Lewis D. 2005, *Anthropology and development: The uneasy relationship*, in Carrier J. G. (ed.), *A Handbook of Economic Anthropology*, Cheltenham: Edward Elgar, 472-486.



Lombardi Satriani L. M., Meligrana M. 1995, *Diritto egemone e diritto popolare la Calabria negli studi di demologia giuridica*, Vibo Valentia: Jaca Book, Quale cultura (ed or. 1975).

Low S.M., Engle M.S. 2010, *Engaged anthropology: diversity and dilemmas: an introduction to supplement 2*, *Current Anthropology* 51 (S2), 203-226.

Mauron M. 1949, *Le Taureau, ce dieu qui combat*, Paris: Albin Michel.

Mancini M. 2002, *La Primavera, il carro e il bue. Contributo alla conoscenza di un'antica tradizione mediterranea*, Campobasso: Palladino.

Mannucci A. 2001, *Animali e diritto italiano: una storia*, in (a cura di A. Mannucci – M. Tallacchini), *Per un codice degli animali. Commenti sulla normativa vigente*, Milano: Giuffrè, 1-9.

Matassino D., Ciani F. 2009, *Origine e storia della "Podolica" in Italia*, Atti del Congresso Internazionale "On the traks of Grey Podolic cattle", Matera: 10 Luglio 2009, *Taurus*, XX, 11-124.

Moini G. 2011, *How participation has become a hegemonic discursive resource: towards an interpretivist research agenda*, *Critical Policy Studies*, Vol. 5, 2.

-- 2012, *Teoria critica della partecipazione. Un approccio sociologico*, Milano: Franco Angeli.

Nelson M. P. et al. 2016, *Emotions and the ethics of consequence in conservation decisions: Lessons from Cecil the lion*, «*Conservation Letters*», 9 (4), 302-306.

Neves-Graça K. 2005, *Chasing Whales with Bateson and Daniel*, «*Australian Humanities Review*», 35 (June).

Noske B. 1992, *Deconstructing the animal image: Toward an anthropology of animals*, «*Anthrozoos*», 5 (4), 226-230.

-- 1997, *Beyond Boundaries. Humans and Animals*, Montréal: Black Rose Books.

Olivier De Sardan J.P. 2009, *La politica del campo. Sulla produzione di dati in antropologia*, in Cappelletto F. (a cura di), *Vivere l'etnografia*, Firenze: SEID, 27-63.

Padiglione V. 2008, *L'effetto cornice. Criteri di mediazione antropologica del patrimonio*, in Id., *Poetiche dal museo etnografico. Spezie morali e kit di sopravvivenza*, Imola: La Mandragora, 209-224.

Parmentier R.J., Kohn-Geyer H 1996, *Maklouco-Maclay in Palau, 1876*, «*ISLA: A Journal of Micronesian Studies*», 4 (1), 71-108.

Pels P. 1997, *The anthropology of colonialism: Culture, history, and the emergence of western governmentality*, «*Annual Review of Anthropology*», 26, 163-183.

- Peters A. 2016, *Global animal law: What it is and why we need it*, «Transnational Environmental Law», 5, 9–23.
- Pocar V. 1998, *Gli animali non umani. Per una sociologia dei diritti*, Roma-Bari: Laterza.
- Pereira C., Porcher J. (eds.) 2011, *Toréer sans la Mort?*, Montpellier: Ed. Quae.
- Pountney J. 2012, *Book review: Kalland, Unveiling the whale*, «Anthropology Journal», 18, 215-217.
- Regan T. 1983, *The Case for Animal Rights*, Oakland: University of California Press.
- 2004, *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*, Lahnam: Rowman & Littlefield.
- Remotti F., Motta R. 2006, *Temi di antropologia giuridica. Riflessioni e aggiornamenti su antropologia giuridica e discipline confinanti*, Torino: Trauben.
- Renaut A. 1972, *L'esprit de la corrida*, «La Règle du jeu», 6 (Printemps).
- 2007, *Humanisme de la corrida*, «Critique», 723/24, 552-560.
- Resta P. 2002, *Pensare il sangue. La vendetta di sangue in Albania*, Roma: Meltemi.
- 2013, *Una storia reietta. Consuetudini giuridiche e pratiche locali alla fine del XIX secolo*, in Imbriani E. (a cura di), *Sud e nazione. Folklore e tradizione musicale nel Mezzogiorno d'Italia*, Università del Salento – Coordinamento SIBA, 11-32.
- Ritvo H. 2007, *On the Animal Turn*, «Daedalus», 136 (4), 118-122.
- Rouland N. 1992, *Antropologia Giuridica*, Milano: Giuffrè (ed or. 1988).
- Ruggiu I. 2012, *Il giudice antropologo. Costituzione e tecniche di composizione dei conflitti*, Milano: Franco Angeli.
- Saumade F. 1994, *Des sauvages en Occident. Les cultures tauromachiques en Camargue et en Andalousie*, Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- 1998, *Les Tauromachies européennes. La forme et l'histoire, une approche anthropologique*, Paris: CTHS.
- Sigaut F. 1988, *Critique de la notion de domestication*, «L'Homme», 108 (4), 59-71.
- Singer P. 1975, *Animal Liberation. A new ethics for our treatment of animals*, New York: Random House.
- Spitilli G. 2011, *Tra uomini e santi. Rituali con bovini nell'Italia Centrale*, Roma: Squilibri.

Spera V., Spitilli G. (eds.) 2014, *Sacer Bos. Usi cerimoniali di bovini in Italia e nelle aree romanze occidentali*, «Orma», vol. 22, Risoprint.

Stanford V., Angel-Ajani A. 2006, *Engaged observer: anthropology, advocacy, and activism*, New Brunswick: N.J., Rutgers U.P.

Stelluti N. 1992, *Larino. Carri & Carrieri di San Pardo 1990/91*, Campobasso: Edizioni Enne.

Taylor N., Twine R. 2014, *The Rise of Critical Animal Studies: From the Margins to the Centre*, New York: Routledge.

Taylor P. W. 1986, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton: Princeton University Press.

Tommasoli M. 2001, *Lo sviluppo partecipativo. Analisi sociale e logiche di pianificazione*, Roma: Carocci.

Tria G. A. 1989 [1744], *Memorie Storiche, Civili ed Ecclesiastiche della Città, e Diocesi di Larino Metropoli degli Antichi Frentani [...]. Divise in cinque Libri, e sua Appendice; Colla serie de' propri Vescovi: Carta Topografica della Città, e sua Diocesi: Altra Geometrica, e che contiene il prospetto dell'Anfiteatro di Larino: alcune de' tempi de' Longobardi, e Normanni, non ancora vedute in stampa: altre di diversi Santi particolari. Umiliate alla Santità di N.S. Papa Benedetto XIV*, Roma.

Zagato L. 2013, *Heritage communities, un contributo al tema della verità in una società globale?*, in Ruggenini M. Dreon R., Paltrinieri G.L. (a cura di), *Verità in una società plurale*, Milano, Udine: Mimesis, 103-124.

Zagato L., Pinton S. (eds) 2014, *Cultural Heritage. Scenarios 2015-2017*, quarto volume della Collana Sapere l'Europa, Sapere d'Europa, diretta da L. Zagato, Venezia, Edizioni Ca' Foscari – Digital Publishing.

Waldau P. 2013, *Venturing beyond the tyranny of small differences: The animal protection movement, conservation, and environmental education*, in Bekoff M. (ed.), *Ignoring Nature No More: The Case for Compassionate Conservation*, Chicago: The University of Chicago Press, 27-44.

Wolff F. 2005, *Le statut éthique de l'animal dans la corrida*, «Cahiers Philosophiques», 101 (4), 62-70.

