



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Antropologia Culturale, Etnografia, Etnolinguistica

Tesi di Laurea

Dalla catastrofe alla vita che tesse

Spazio, memoria e comunità in un insediamento Linpan di
Chengdu

Relatore

Prof. Gianluca Ligi

Correlatore

Prof. Daniele Brombal

Laureanda

Yimei Wang

Matricola 903453

Anno Accademico

2025 / 2026

Indice

Dichiarazione sull'uso di strumenti di intelligenza artificia	3
Introduzione	4
Capitolo 1	10
1. La logica dell'abitare nel Linpan	10
2. Lo spazio: impatto del disastro e riconfigurazione fisica	14
3. La dimora: disallineamento della struttura sociale e assenza di gravità simbolica	23
Capitolo 2	30
1. Il fiume: La storia del canale Liangshan	30
2. Il focolare: La memoria persiste nella cenere	38
3. La soglia: entrare e non appartenere	45
Capitolo 3	52
1. Il cassetto: La resistenza del bisbiglio	52
2. L'incenso: La preghiera del corpo e il rifugio	60
3. Il sentiero: La narrazione e la redenzione dell'autolegittimazione	66
Conclusioni	73
Riferimenti bibliografici	77
Appendice	82
Ringraziamenti	115

Dichiarazione sull'uso di strumenti di Intelligenza Artifici

Durante la stesura dell'intera tesi, per quanto riguarda l'organizzazione delle idee di scrittura, mi sono avvalsa di strumenti di intelligenza artificiale — Gemini 3.6 Flash, Claude Sonnet 5 e Deepseek V4.1 Flash — per supportare la riflessione, ad esempio chiedendo loro di valutare i paragrafi che avevo scritto, per poi selezionare, tra le loro valutazioni, i suggerimenti adatti all'impostazione generale della tesi, apportando poi personalmente le modifiche. Ho inoltre utilizzato i tre strumenti sopra indicati per cercare libri consigliati pertinenti e selezionare i testi necessari alla lettura. Poiché l'italiano non è la mia lingua madre, durante la stesura dell'intera tesi ho utilizzato lo strumento di intelligenza artificiale Gemini 3.6 Flash per correggere gli errori grammaticali. Inoltre, durante la realizzazione della seconda mappa nell'Appendice, ho utilizzato Gemini 3.6 Flash per aiutarmi a disegnare la bozza di base.

Confermo di aver verificato la correttezza, la qualità e l'attendibilità delle informazioni o dei testi eventualmente generati dall'intelligenza artificiale. Tutti i contenuti generati dall'intelligenza artificiale sono stati da me attentamente verificati, revisionati e rielaborati; mi assumo la piena responsabilità per la qualità, l'accuratezza e l'integrità scientifica del presente lavoro.

Introduzione

Il 12 maggio 2008, alle 14:28, sono fuggita insieme ai miei compagni di classe dall'edificio scolastico che tremava, correndo verso il cortile. Quell'anno avevo dieci anni. Per molti anni a venire, la memoria del terremoto è rimasta impressa nel mio corpo sotto forma di abitudini incorporate; compresa la mia prima notte in un appartamento in affitto in Italia, quando ho pianificato inconsciamente una via di fuga. Diciassette anni dopo, quando ho deciso di assumere il villaggio Mingyue come mio terreno di ricerca, mi sono resa conto che questa memoria corporea costituiva precisamente il punto di partenza per comprendere la ricostruzione post-disastro di questo villaggio.

Il mio interesse per il villaggio Mingyue è nato attraverso la mia compagna di liceo, Luo Jia. Durante l'ultimo semestre del terzo anno di scuola superiore, si è ammalata e ha dovuto interrompere gli studi; insieme ad alcuni compagni di classe, sono andata a trovarla a Mingyue. La mia terra d'origine dista da qui circa trenta chilometri e appartiene anch'essa al sistema dei *Linpan* del Sichuan occidentale — una forma di insediamento rurale disperso tipica della regione, che integra campi coltivati, boschi di bambù, abitazioni e cimiteri. Nel 2017, la mia terra d'origine è stata demolita per la costruzione di un'autostrada e, da quel momento, il villaggio Mingyue è diventato il mio punto di riferimento per osservare le trasformazioni di quest'area. Nelle estati del 2018 e del 2019, su invito del gruppo di progetto, ho preso parte due volte alla stesura e alla raccolta di materiale per la rivista del villaggio. Il 23 gennaio 2020, quando è giunta la notizia del lockdown a Wuhan, mi trovavo a Mingyue per distribuire il secondo numero della rivista. I segni lasciati dalla mascherina sul volto sono diventati la metafora dell'infrangersi del “mito della sicurezza” della classe media urbana. È stata proprio questa fase di osservazione partecipante estesa tra il terremoto e la pandemia, unitamente ai legami instaurati con la comunità locale, a consentirmi di accedere rapidamente a interviste in profondità con gli informatori già durante il primo mese di questa ricerca sul campo. Tuttavia, a causa dell'eccessiva familiarità con il luogo di ricerca e con gli interlocutori, ho continuamente temuto che le mie interviste fossero orientate in modo troppo

rigido alla stesura della tesi, trascurando il dovuto rispetto per gli informatori. Tale prudenza esasperata mi ha portata a sostenere una pressione psicologica e un disagio relazionale inaspettati in quel periodo. È stata proprio questa posizione al contempo familiare e inquieta a spingermi verso una precisa scelta metodologica: affidare ai diari di campo le conversazioni informali non conflutabili nelle interviste ufficiali, pseudonimizzare ed anonimizzare le informazioni sensibili e conservare costantemente, nell'analisi, la consapevolezza della relazione asimmetrica di potere tra "io" e gli interlocutori.

In origine, il villaggio Mingyue era un comune villaggio povero a livello municipale nella pianura dello Sichuan, ma negli ultimi anni ha attraversato una serie di impatti congiunti dovuti a politiche e capitali: dalla ricostruzione fisica post-disastro seguita al terremoto di Wenchuan del 2008 e al terremoto di Lushan del 2013, all'introduzione del turismo basato sulle industrie culturali e creative dopo il 2013, fino alla completa attuazione delle politiche di rivitalizzazione rurale dal 2018 in poi. Questa sequenza di processi ha trasformato il villaggio Mingyue in un laboratorio microscopico per osservare l'attuazione di politiche quali la governance statale, la ricostruzione post-disastro e la rimodellazione rurale. Nel corso di tale processo, il villaggio Mingyue ha altresì sperimentato una trasformazione generalizzata delle forme abitative rurali dello Sichuan occidentale, ovvero il progressivo passaggio dall'insediamento disperso tradizionale alla residenza concentrata. Prendendo ad esempio i dintorni della mia terra d'origine, i residenti sono in procinto di trasferirsi in un insediamento concentrato denominato "quartiere da diecimila persone", dove gli edifici sorgono addossati gli uni agli altri, con interstizi persino più ridotti della distanza tra gli alberi in un agrumeto. Tale edificazione densa non si limita a modificare lo spazio fisico, ma erode il terreno sociale indispensabile alla sopravvivenza del Linpan: le visite informali sotto la sporgenza del tetto, le discussioni comunitarie nell'aia (院坝), la cooperazione tra i camminamenti dei campi — interazioni quotidiane che avevano rappresentato la chiave del senso di appartenenza durante la ricostruzione post-sismica.

Storicamente, l'integrità dello spazio del *Linpan* si reggeva sulla struttura dei diritti di proprietà integrata — basata sull'unità di “Agro-Silvo-Domestico-Memorale” — e su un continuo lavoro corporeo quotidiano. La presente trattazione sostiene che tale “profondità dell'abitare” non costituisca un patrimonio statico, bensì un processo dinamico costituito dal lavoro corporeo e dall'uso dello spazio tramandati di generazione in generazione. La struttura dispersa del *Linpan* (in cui le abitazioni sono al contempo indipendenti e connesse) rappresenta in essenza una “comunità adattata alle calamità”: dopo un sisma, i residenti possono prestarsi rapido mutuo soccorso assumendo il nucleo familiare esteso (院落) come unità; durante le inondazioni, la disposizione sfalsata del *Linpan* canalizza e defluisce naturalmente le acque piovane. Le successive ricostruzioni sismiche e la successiva riconversione orientata alle industrie culturali hanno modificato l'originario processo di tessitura dello spazio. I nuovi residenti introdotti dalla trasformazione culturale e i turisti attratti sul posto, insieme agli autoctoni locali, hanno generato percezioni spaziali e gerarchie di valori radicalmente differenti nei confronti del medesimo territorio. Collocando questo mutamento all'interno della storia a lungo termine delle relazioni tra uomo e acqua, emerge come la vulnerabilità non sia sorta improvvisamente a causa del cataclisma, bensì sia stata continuamente riorganizzata nel corso del processo storico. Le crisi del 2008 e del 2013 rappresentano soltanto l'anello più recente di questa lunga catena di negoziazioni. Il nodo critico di tale frattura non risiede nella contraddizione tra “cultura elitaria” e “cultura locale” da me inizialmente ipotizzata, bensì potrebbe derivare da una fenditura più risalente e solitamente meno menzionata nei rapporti tra Stato e cittadinanza — un conflitto del 2008 non affrontato pubblicamente, che potrebbe aver costituito la preistoria occulta di tutte le successive pratiche di governance di base e di promozione culturale. Nel contesto del villaggio Mingyue, il discorso culturale e le attività culturali pubbliche sono stati in parte impiegati dalle autorità di governo come strumenti per sanare la propria crisi di legittimità e ricostruire l'ordine.

Pertanto, il quesito centrale di questo lavoro non riguarda il “se la frattura si sia verificata”,

bensi: in che modo le persone continuano a tessere questo luogo dopo la frattura? Quando l'integrità di un luogo dipendeva originariamente dal continuo lavoro corporeo dei residenti e dai vincoli etici intergenerazionali, in che modo, in seguito alla ricostruzione post-disastro e all'intervento del capitale, lo spazio e le relazioni sociali di tale luogo continuano a mantenersi ed evolversi?

Per comprendere tale stato di tessitura al contempo infranto e continuo, la presente trattazione ricorre al concetto di “*wayfaring*” formulato da Tim Ingold (2011), intendendo il luogo come un processo in perenne generazione lungo le linee di vita; al contempo, si avvale della nozione di “*cosmopolitan hearth*” di Yi-Fu Tuan (1996) per spiegare come esterni ed autoctoni sviluppino differenti sensi di appartenenza all'interno del medesimo luogo. Nel contesto della surmodernità, l'antropologia contemporanea è chiamata inoltre a rivolgere l'attenzione a nuove forme sociali (come i flussi di popolazione e capitale), a nuove modalità di percezione (come l'esperienza spaziale mediatizzata o per immagini) e a nuove forme istituzionali (Augé, 1995). Il villaggio Mingyue rappresenta precisamente la manifestazione concreta di tali dinamiche all'interno di un insediamento rurale dello Sichuan occidentale.

Rispetto a tali interrogativi, l'indagine sul campo mostra che i diversi gruppi sociali hanno sviluppato strategie di adattamento differenziate: gli autoctoni, attraverso la micro-resistenza quotidiana, danno forma a un “*hidden transcript*” (Scott, 1985) che si colloca al di fuori della narrazione ufficiale; nell'incertezza della pandemia, le pratiche religiose incorporate sono tornate a configurarsi come uno spazio microscopico attraverso cui l'individuo cerca rifugio; infine, nell'era post-pandemica e post-turistica, si è assistito a un'inversione di ruoli e rivendicazioni tra i giovani rientrati nel villaggio e i nuovi residenti — con i primi alla ricerca di una legittimazione identitaria e i secondi chiamati ad affrontare aggiustamenti legati alla sussistenza — il che dimostra come la distribuzione della vulnerabilità continui a trasferirsi incessantemente tra i diversi gruppi. La maggior parte di questi giovani sceglie di gestire agrumeti, affiancandovi attività secondarie quali la gestione di b&b o esperienze didattiche,

dando vita a un modello di sussistenza ibrido “agricoltura + turismo”. Secondo i dati del Comitato di Gestione del villaggio Mingyue del 2025, tra il 2015 e il 2025 il villaggio ha accolto 52 nuclei familiari di immigrati urbani; in base alle registrazioni delle interviste, nello stesso periodo oltre 100 giovani rientrati hanno ottenuto un’occupazione in loco. Attraverso queste pratiche a livello micro, la presente tesi giunge infine a sostenere che la linea vitale del villaggio Mingyue non si riduca a una semplice “frattura” o a una “ricucitura”, bensì si trovi in uno stato evolutivo aperto e in perenne divenire. Tale stato di intreccio in continua generazione costituisce inoltre la peculiare mobilità del villaggio Mingyue.

I suddetti punti di vista teorici e le questioni empiriche sono tutti edificati su un’indagine di campo concreta. Nel corso di tre mesi di ricerca sul campo, ho alloggiato presso l’abitazione di LuoJia, conducendo un’osservazione partecipante. Oltre a LuoJia e a sua madre Zhao Chaoxia, ho intervistato in totale 27 residenti tra vecchi e nuovi, includendo giovani rientrati, residenti di lungo corso, operatori esterni, quadri del villaggio e autoctoni di differenti fasce d’età. Per ragioni di etica antropologica, una parte dei nomi e delle informazioni sensibili presenti nel testo è stata sottoposta a pseudonimizzazione e anonimizzazione, mentre i nomi resi pubblici sono stati inseriti previo consenso degli interessati.

Durante l’osservazione sul campo, la ricerca ha dedicato particolare attenzione al paesaggio sonoro locale. Il dialetto del villaggio appartiene al sottogruppo Minjiang del ramo Guan-Chuan¹ del mandarino del sud-ovest (Li, 1987), conservando le caratteristiche della categoria di tono 入声 (tono d’entrata)², e costituisce non soltanto un contrassegno

¹ Il sottogruppo di Minjiang (Minjiang xiaopian) è distribuito principalmente lungo il medio e basso corso del fiume Minjiang e nel bacino del fiume Chishui, comprendendo località quali Dujiangyan, Wenjiang, Chongzhou, Dayi, Qionglai, Pujiang, Xinjin, Leshan, Yibin e Luzhou, con una popolazione parlante di circa 3,2 milioni di persone.

² Il sistema fonologico locale comprende 21 iniziali, 38 finali e 5 toni; tra questi, l’indipendenza del tono d’entrata (入声) rappresenta la caratteristica identitaria più rilevante. Si tratta di un tratto fonetico arcaico, caratterizzato da una fonazione breve e una chiusura brusca attraverso un colpo di glottide. Il dialetto di Mingyue conserva tratti fonetici del cinese medio: ad esempio, il carattere “六” (sei) viene letto [lu?] con un tono d’entrata secco, mentre il carattere “咸” (salato) si pronuncia [xan], mantenendo una sonorità più antica rispetto al Mandarino standard. La persistenza di queste forme funge da “confine uditivo”, distinguendo foneticamente gli abitanti originari dai nuovi residenti urbani e dai funzionari governativi.

geografico, ma anche un confine acustico che distingue la popolazione locale da quella esterna. Con l'interazione urbano-rurale e lo sviluppo culturale, la pronuncia della giovane generazione tende progressivamente ad allinearsi agli accenti urbani di Chengdu e Chongqing³. Di conseguenza, il dialetto assolve a funzioni differenti a seconda dei contesti: da un lato funge da esposizione culturale per soddisfare l'“immaginazione di autenticità” degli estranei, dall'altro opera come strumento linguistico attraverso cui gli autoctoni difendono la propria soggettività.

Nel processo di trasposizione del dialetto e delle esperienze locali in un italiano di livello accademico, sussistono limiti oggettivi legati alla conversione semantica e della sensibilità stilistica. Attingendo al concetto di “risonanza” formulato da Unni Wikan (1992), il presente lavoro sostiene la necessità di instaurare una comprensione sul piano dell'esperienza e dell'intenzionalità, preservando nel testo una parte dei suoni dialettali originali corredati da note, così da restituire al massimo grado l'oggettività e la complessità del materiale di campo.

Sulla base della suddetta logica di ricerca e dei dati empirici raccolti, l'opera si articola in tre capitoli: il primo capitolo discute l'integrità del Linpan in quanto “luogo” e i suoi mutamenti storici; il secondo capitolo esamina il mutamento spaziale inserendolo nel contesto di lungo periodo della storia e della governance sociale; il terzo capitolo, coniugandosi con i dati di campo, analizza in che modo i diversi gruppi sociali negoziino e affrontino la condizione abitativa e le relazioni sociali attuali.

³ Cfr. Indagine e ricerca sul dialetto di Pujiang, Sichuan, 2024.

Capitolo 1

1. La logica dell'abitare nel Linpan

Il villaggio Mingyue sorge nel cuore del bacino collinare a ovest della contea di Pujiang, a circa 90 chilometri dal centro di Chengdu. Al 2025, questo territorio di 11,38 chilometri quadrati appare solcato da due canali naturali che ne definiscono la trama, tessendo una tessitura ecologica dove si intrecciano piantagioni di tè, agrumeti e boschi di bambù. Pini di Masson, canfore e alberi di *Phoebe zhennan* punteggiano lo spazio tra le dimore, componendo quel paesaggio insediativo “Agro-Silvo-Domestico” (田—林—宅, d’ora in poi A-S-D) (Li, 2019: 174-194) che affonda le proprie radici nell’epoca della dinastia Han: il cosiddetto *Linpan* (林盘), come definito dalla popolazione locale.

La profondità abitativa del *Linpan* si esteriorizza in una stratificazione temporale⁴ (Turri, 2008: 261-273). Ogni piega della sua morfologia fisica rappresenta la traccia residua di una secolare sovrapposizione di bisogni esistenziali (Wu et al., 2020): le anse del sistema irriguo sono modellate per conciliare il lavaggio del pollame con l’irrigazione dei campi, mentre la densità delle fasce boschive regola il microclima come un respiro, offrendo ombra e, al contempo, legna da ardere. Questa vigorosa vitalità millenaria scaturisce da un modello di autonomia decentralizzata (Abramson, 2019), il cui nucleo risiede in un’elevata autosufficienza produttiva a scala familiare. Ogni spazio denominato dai locali “*Yuanzi*” (cortile) è, essenzialmente, un’unità microsistemica autosufficiente: non un semplice spazio residenziale, bensì un complesso di produzione e riproduzione capace di ricucire in un unico corpo calore, risorse idriche e nutrimento. Tale unità, attraverso la fitta capillarità dei canali che lambiscono le abitazioni, si innesta nella monumentale rete idrica del sistema di

⁴ Turri (2008) paragona il paesaggio a un palinsesto: egli sostiene che l’attuale morfologia geografica sia il risultato di tracce materiali lasciate dalle generazioni di abitanti attraverso un continuo processo di sovrapposizione, copertura e abrasione dettato dal lavoro. Ogni strato di queste tracce rappresenta la logica di sussistenza di un’epoca specifica.

irrigazione di Dujiangyan⁵, divenendo un nodo funzionale dell'intero apparato irriguo della pianura di Chengdu.

Tuttavia, se si restringe lo sguardo dalla trama del territorio al microcosmo del cortile, emerge come il modello del *Linpan*, espresso nel paradigma A-S-D, possedesse un tempo una solida base ontologica. Lo scrittore di Chengdu della tarda dinastia Qing, Li Jieren (1891-1962), nel suo romanzo *Prima della tempesta*, descrive una transazione fondiaria con un tocco quasi etnografico che ne restituisce fedelmente la logica:

«Al centro dei campi vi era un sedime di poco meno di tre mu, leggermente sopraelevato... insieme a tre stanze dal tetto di paglia, alcuni ciuffi di bambù, e oltre dieci alberi di cipresso e nanmu spessi quanto una ciotola; secondo la consuetudine, questi elementi non venivano prezzati separatamente, ma ‘seguivano il campo sulla carta’ (随田上纸). » (Li, 1997: 182)

Il “seguire il campo sulla carta” rappresenta una consuetudine peculiare nelle antiche pratiche di proprietà fondiaria della pianura di Chengdu: durante la compravendita di un terreno agricolo, le pertinenze sovrastanti — case, alberi, pozzi — venivano trasferite insieme alla terra senza costi aggiuntivi, venendo registrate unitamente nel certificato fiscale (纸契). Tale assetto proprietario dimostra che la vegetazione, la dimora e la cosiddetta “dimora oscura” (阴宅, ovvero il sepolcro degli antenati) non erano considerati beni mobili indipendenti, bensì estensioni naturali della logica vitale della terra.

Nella trama del romanzo, il nonno della famiglia Hao, pur di ottenere quella che i geomanti definivano una “terra propizia per il riposo del bue” (牛眠佳壤) — ovvero un sito sepolcrale di buon auspicio — non esitò a investire una fortuna per acquistare diciassette mu di campi. Vi traslò le spoglie degli antenati e, accanto alla tomba, fece erigere un santuario ancestrale e

⁵ Dujiangyan è un sistema di irrigazione a deflusso naturale realizzato nel III secolo a.C. lungo il corso del fiume Min (岷江). Attraverso una diga di spartizione che divide le acque del fiume in due rami, sfrutta il dislivello naturale del terreno per consentire l’irrigazione a gravità dell’intera pianura di Chengdu senza l’ausilio di dighe a sbarramento totale.

piantumare nuovi alberi, cucendo in un unico spazio le molteplici funzioni di dimora funebre (Memoriale), culto (tempio di famiglia), studiolo e attività agricola. Qui, il sistema “Agro-Silvo-Domestico-Memoriale” (田—林—宅—墓, d’ora in poi A-S-D-M) costituisce un sistema omeostatico che trascende il confine tra vita e morte, la cui integrità, consolidata dal regime di proprietà, si tramanda di generazione in generazione.

A questo punto, il *Linpan* si sveste della sua immagine di sezione statica del paesaggio per collassare in un punto focale⁶ di molteplici intrecci vitali; qui, le tracce arteriose solcate dagli antenati vengono incessantemente ripercorse dalla capillarità del quotidiano dei discendenti, alimentando la linfa perenne di questo nodo di convergenza.

La logica spaziale di questo ordine tradizionale si è manifestata nella sua concretezza più minuta durante il mio periodo di ricerca sul campo, ospite presso la casa di Luoja, una residente locale. Immettendosi nel villaggio dalla fragorosa strada statale 318⁷, i sensi sperimentano una drastica decantazione: il rombo dei mezzi pesanti e la polvere sospesa vengono istantaneamente lasciati alle spalle, mentre il silenzio si propaga lungo l’asfalto che serpeggia tra i campi di tè. Procedendo verso est, lo sguardo attraversa le dimore dei vicini celate dai boschetti di bambù, scruta i pini dalle sagome multiformi tra i filari di tè e, oltrepassando un limpido e sottile canale, giunge alla sua abitazione. L’ingresso immette in uno spiazzo aperto, chiamato nel dialetto locale il “*dingba*” (sagrato/cortile), dove la madre di Luoja è solita essiccare foglie di tè e germogli di bambù; segue il “*tangwu*” (la sala principale) destinata all’accoglienza, con le camere da letto disposte ai lati, mentre la cucina e il recinto per il bestiame occupano gli angoli. A destra del portone si estende una piantagione di tè;

⁶ Il concetto di “punto focale” qui impiegato fonde una duplice valenza teorica: in primo luogo, il “fuoco umanizzante” definito da Turri (2008: 263), che enfatizza il cortile come centro organizzatore del paesaggio, avente la funzione di far convergere centripetamente gli elementi vitali; in secondo luogo, la metafora del “nodo” (*knot*) di Ingold (2007: 100-101), secondo cui un luogo non è un contenitore chiuso, bensì un punto d’incontro generato dall’intreccio di molteplici traiettorie vitali (*lines of becoming*).

⁷ Strada Statale 318: arteria di comunicazione fondamentale in Cina che collega Shanghai al Tibet, attraversando la pianura di Chengdu e lambendo i confini del villaggio Mingyue. Lungo questa direttrice transitano ininterrottamente flussi densi di autocarri a lunga percorrenza e convogli turistici diretti in Tibet, accompagnati da un costante fragore meccanico e da nubi di polvere. Rappresenta il principale varco d’accesso al villaggio dal mondo esterno.

proprio di fronte, tra i boschetti di agrumi, sorge la casa ancestrale, che custodisce le tombe di famiglia delle ultime tre generazioni.

Questa percezione vitale, che scavalca un intero secolo, dal “seguire il campo sulla carta” di Li Jieren, fino alla custodia generazionale della casa e delle tombe nel cortile di Luojia, ci suggerisce che il *Linpan* non sia un’entità architettonica definita, un’eredità statica da ricevere passivamente, bensì un campo dinamico che deve essere incessantemente rimodellato attraverso l’atto dell’abitare.

Se lo consideriamo da quella che l’antropologo Tim Ingold (2000: 189) definisce “*dwelling perspective*”. In quest’ottica, il *Linpan* cessa di essere un oggetto visivo da contemplare esternamente per farsi “*taskscape*” (Ingold, 2000: 194-198): esso non è un contenitore predefinito, ma un “*meshwork*” tessuta continuamente da innumerevoli traiettorie vitali, attraverso le pratiche quotidiane di “*wayfaring*” (Ingold, 2007: 75, 80) : la raccolta del tè, la cura del bambù, i riti ancestrali e l’essiccazione dei frutti, compiute da generazioni di abitanti.

Prendendo in prestito una metafora buddhista, il *Linpan* si configura come un “*Dharmadhātu*”⁸ : qui, i moti dell’animo di ogni essere e le tracce di millenni di lavoro si sovrappongono strato su strato, formando una tacita stratificazione sensoriale. Come sottolinea Ingold, il paesaggio è un’entità che viene “ascoltata” (Ingold, 2000: 189-208): solo quando lo scorrere dell’acqua risuona nei canali e le voci dei vicini si intrecciano all’ombra del bosco, possiamo percepire il battito vitale di questo campo. In questo spazio, il dare e il ricevere sono simultanei; il tempo e lo spazio dissolvono i propri confini nel lavoro concreto, dove ogni cosa, attraverso la propria traiettoria, tesse coralmente un racconto dell’abitare.

⁸ Si ricorre qui alla metafora del “*Dharmadhātu* della non-ostruzione tra i fenomeni”, propria della scuola buddhista Huayan, per indicare l’integrità indivisibile del mondo fenomenico in cui ogni cosa è co-dipendente (*pratīyasamutpāda*). Questo concetto ontologico orientale risuona profondamente con il “*taskscape*” di Ingold, poiché entrambi enfatizzano che il Place non è un mero accumulo di elementi isolati, bensì una profonda interpenetrazione di dinamismi vitali (il lavoro dei viventi, la custodia dei defunti, i ritmi della natura) entro un campo specifico.

Questa prospettiva dell'*embodied dwelling* dimostra che il *Linpan* non è un “paesaggio” incorniciato in una finestra, bensì un “*palce*”⁹ in cui l’abitante depone il proprio io e conferma la propria identità; finché i passi della raccolta del tè e dei riti ancestrali non si fermano, questo “intreccio” continuerà a respirare.

Tuttavia, l’odierno villaggio Mingyue sta vivendo un allentamento di tale profondità abitativa. A partire dal 2013, con la ricostruzione post-disastro successiva ai terremoti di Wenchuan e Lushan, all’introduzione delle industrie culturali e creative e alla costruzione di una rete stradale turistica, il *Linpan* si sta trasformando da dimora produttiva a spazio di consumo culturale semi-aperto.

Durante i tre mesi di ricerca sul campo, attraverso interviste in profondità e osservazione partecipante con residenti originari, nuovi abitanti e turisti, ho rilevato che, sebbene queste due diverse pratiche coesistano sulla medesima terra, quella quiete ancorata poeticamente dal poeta *Lu You* (1125-1210) nei versi “*Profondo è il sentiero tra i bambù e le soglie; regna un’immota pace.*”¹⁰, viene oggi ritessuta dall’incrocio di due temporalità differenti, manifestando una tensione paesaggistica al contempo fratturata e simbiotica.

2. Lo spazio: impatto del disastro e riconfigurazione fisica

Il primo aprile 2008, Ma Fengyan, una studentessa dell’ultimo anno della scuola primaria di

⁹ Questa interpretazione attinge agli insight di diversi studiosi: il pensiero di Watsuji Tetsurō (1961) sul “*fūdo*” (clima/ambiente) sottolinea come il paesaggio non sia un ambiente esterno isolato, bensì un’estensione soggettiva e una tensione mediata raggiunta attraverso la coltivazione di sé e il lavoro. Augustin Berque (2022) evidenzia come, nel pensiero sino-giapponese, il paesaggio sia intrinsecamente intrecciato ai ritmi vitali dell’individuo (*médiance*). Yi-Fu Tuan (1977) sostiene che il “*place*” sia un centro di significati generato dall’investimento emotivo e dall’esperienza umana. L’antropologo italiano Gianluca Ligi (2009, cap. 2.2), citando Francesco Remotti (1993), osserva come l’abitare, attraverso la produzione di specifici abiti culturali (abiti / mores), conferisca alla dimensione psico-fisica una peculiare “impronta di umanità”.

¹⁰ Il verso in cinese 竹里房栊一径深， 静悄悄， è tratto dal componimento Taiping Shi (太平诗) del poeta della dinastia Song del Sud, Lu You (1125–1210). Lu visse per molti anni nella regione dello Shu (l’odierno Sichuan) tra il 1172 e il 1178; le sue opere documentano con eccezionale realismo il paesaggio rurale della pianura di Chengdu del periodo. Sebbene la data esatta di composizione di questa poesia non sia nota, l’atmosfera evocata coincide perfettamente con le caratteristiche morfologiche del Linpan di Chengdu.

Yingxiu, scriveva sul suo quaderno di ritornelli una lettera di suggerimenti indirizzata al preside:

«...Preside Tan, Lei lo sa? Quando alcuni studenti sono in classe, devono sempre preoccuparsi del soffitto che perde acqua sul lato destro. Quegli studenti hanno paura che le piccole gocce d'acqua cadano su di loro, bagnandoli e facendoli ammalare di influenza; altri compagni, invece, temono che il soffitto, costantemente inzuppato dalla pioggia, possa crollare all'improvviso da un momento all'altro.

Poiché le gocce d'acqua cadono addosso e ci si ritrova concentrati solo a schivare la pioggia, l'attenzione non è rivolta allo studio, il che causa un calo nel rendimento scolastico. Per questo motivo, supplico Lei, Preside Tan, di risolvere questo problema delle infiltrazioni d'acqua nella parete...» (Zhang, 2013: 27).

Il 12 maggio dello stesso anno, «quella mattina la luce del sole era splendida... una trentina di persone stavano pescando lungo il bacino idrico, sedute su una piattaforma di terra e pietra che si protendeva verso l'acqua, indisturbate, nel più totale relax.» (Zhang, 2013: 21).

Alle 14:28, ora di Pechino, un sisma di magnitudo 8.0 con epicentro nella cittadina di Yingxiu, distretto di Wenchuan, si è abbattuto improvvisamente. Quell'edificio che tanto preoccupava Ma Fengyan è crollato nel sisma; lei e gli altri studenti della scuola primaria di Yingxiu vi hanno trovato il sonno eterno. Soltanto il giorno successivo al terremoto, con il ripristino delle reti di comunicazione, abbiamo appreso la notizia del sisma di Wenchuan dalla televisione. Questo terremoto ha causato in totale 69.227 vittime, 17.923 dispersi, 374.643 feriti a vario titolo e ha lasciato 19.930.300 persone senza casa¹¹.

Nelle settimane successive al terremoto, a 140 chilometri di distanza dall'epicentro, io e la mia famiglia – cinque persone in tutto, tra cui i miei genitori e i miei nonni – ci stipavamo in

¹¹ I dati provengono dall'Ufficio Informazioni del Consiglio di Stato della Repubblica Popolare Cinese.

un rifugio temporaneo costruito con teli di plastica e letti di legno. In innumerevoli notti di pioggia, la plastica del soffitto tratteneva l'acqua piovana prossima a cadere, oscillando insieme alle vibrazioni che salivano dal sottosuolo. Le gocce di pioggia mi cadevano tra i capelli, mi bagnavano i piedi. In quelle notti in cui venivo svegliata di soprassalto dalle gocce, mi rannicchiavo sotto un ombrello, immaginando che avrei trascorso il resto della mia vita in questo stato di instabilità, perpetuamente oscillante e sospeso.

Nel frattempo, anche coloro che stavano pescando pacificamente in riva al bacino idrico, così come gli abitanti del villaggio Mingyue, situato a ben 100 chilometri di distanza, avrebbero visto le proprie dimore e i propri ritmi di vita completamente riscritti.

L'11 ottobre 2025, sotto una sottile pioggia che bagnava il villaggio di Mingyue, Luo Jia è tornata con la memoria al giorno stesso in cui si era abbattuto il terremoto di Wenchuan:

«A quel tempo non capivamo assolutamente cosa stesse succedendo, eravamo così piccole, frequentavo solo la quarta elementare ed eravamo a lezione di educazione fisica. Quando ci siamo sciolte dal cortile per tornare a casa, i miei familiari stavano ancora battendo la colza nei campi; dicevano che la terra era diventata come una palude di fango, che oscillava da una parte e dall'altra. [...] Dopo il terremoto, ricordo che nei giorni di pioggia io e mia mamma guardavamo la TV a casa, guardavamo il telegiornale sul terremoto, e mia mamma guardava con gli occhi costantemente gonfi di lacrime.»

Il 12 ottobre 2025, Xu Chuan, una residente del villaggio di Mingyue, ha affidato ai propri canali social queste parole::

«Oggi pomeriggio, mentre ero in azienda, non so di quale collega sia suonato il telefono con l'allerta sismica; i compagni non del posto, sentendo il suono dell'allarme, sono corsi rapidamente fuori dalla porta. Solo noi poche locali siamo rimaste imperturbabili, senza alcuna tensione, continuando persino a provarci dei vestiti: ormai non riusciamo più a contare i terremoti, grandi o

piccoli, che abbiamo vissuto. [...] Ricordo ancora chiaramente questo terremoto del 2008 fino ad oggi: dopo il sisma le scuole sono state chiuse, le scosse di assestamento erano continue e tutti passavamo la notte all'aperto allestendo delle capanne. Quella vita era indescrivibile, i telefoni non avevano segnale e non si poteva avvisare i parenti che stavamo bene. Al quarto giorno all'aperto non ce l'ho fatta più: avevo intenzione di andare a dormire nella mia stanza, volevo dormire nel mio letto. Ho chiuso la porta della camera a chiave dall'interno e alla fine mia nonna mi chiamava a gran voce, ma io non ascoltavo. Colpa mia che all'epoca ero una ragazzina così disubbidiente, facendo disperare la nonna; alla fine lei ha dovuto sfondare la porta a calci per tirarmi fuori. Ancora oggi sulla mia porta c'è un buco, ma la nonna non c'è più.»

Nella colossale scossa di questo disastro, una fornace di Mingyue con oltre 300 anni di storia è rimasta danneggiata, interrompendo la produzione. Successivamente, alla fine del 2012, il suo valore è stato scoperto dall'artista della ceramica Li Min, attivando inaspettatamente il piano di protezione del sito di Qiongyao¹² del villaggio. Nel 2013, quando il piano di protezione del sito di Qiongyao e il programma di sviluppo del villaggio sono stati presentati al governo della contea, l'area si trovava ancora nel periodo di attività delle scosse di assestamento innescate dal terremoto di Lushan (magnitudo 7.0). Il villaggio Mingyue, situato ai margini della zona colpita da due forti terremoti, ha ottenuto l'approvazione per gli indici speciali di utilizzo del suolo post-disastro. Questi indici, una volta integrati, si sono tradotti in 187 *mu*¹³ di terreno edificabile statale, destinato alla residenza intensiva dei residenti del villaggio e alla locazione a popolazione esterna. La vita nei *Linpan* del villaggio, storicamente basata sulle pulsazioni della terra, è entrata così in uno stato di “*fluidity*” (Prince, 1920: 20) moderno e altamente plasmabile¹⁴.

¹² La fornace Qiongyao rappresenta uno dei più celebri sistemi di fornaci popolari della dinastia Tang nella Cina sud-occidentale. Il villaggio Mingyue conserva tuttora quattro antiche fornaci, tra cui spicca la “Antica Fornace di Mingyue” (originariamente denominata “Fabbrica di ciotole Zhang, 张碗厂”), che vanta trecento anni di storia e ha cessato la produzione nel 2008.

¹³ Il mu (亩) è un'unità di misura agraria tradizionale cinese. Un mu corrisponde a circa 666,67 metri quadrati; pertanto, i 187 mu citati nel testo equivalgono a circa 12,47 ettari.

¹⁴ Samuel Henry Prince (1920: 20) considera il “fluidity” come la preconditione del mutamento sociale. Egli rileva che lo stato normale di una società tradizionale risiede solitamente in una condizione di “immobility” che resiste al cambiamento, mentre il disastro, attraverso modalità violente, frantuma il “matrix of custom” che garantisce la stabilità sociale. In questo stato di fluidità istantanea, la società entra in una fase simile a quella del

La trasformazione dello spazio fisico del villaggio ha avuto inizio nel 2013 e si è delineata nella sua conformazione attuale entro il 2025. Svoltando dalla strada statale 318 verso il villaggio, ci si imbatte per primi nel centro accoglienza e nel centro visitatori: il primo è stato edificato accatastando ciottoli fiumani estratti dal fiume Linxi, mentre il secondo è caratterizzato da una copertura in paglia. Il centro Accoglienza, completato nel 2015, svolge una triplice funzione di spazio espositivo, biblioteca e centro per attività culturali, oltre ad ospitare la sede operativa del gruppo di lavoro del progetto Mingyue. Il centro visitatori, invece, raccoglie ed espone i prodotti agricoli locali unitamente ai manufatti artigianali dei residenti, tra cui tessuti tinti con l'indaco, ceramiche e articoli in pelle. Gli abitanti del villaggio li chiamano comunemente la "Casa di Pietra" e la "Casa di Paglia". Adiacente alla Casa di Paglia si trova il parcheggio, alle cui spalle sorge "Yihe Xincun" (Xincun in italiano: nuovo villaggio), il quartiere residenziale a concentrazione abitativa completato nel 2013.

Addentrandosi lungo l'anello orientale per circa 2,6 chilometri, si raggiunge il micro-villaggio di Chenbangbang, ovvero la prima area del villaggio ad aver completato l'intervento di ristrutturazione accentrata. Proseguendo oltre, si incontrano il Comitato di villaggio e un altro insediamento residenziale concentrato, "Mingyue Xincun". Attraversando ulteriormente l'anello viario immerso tra i bambù, si accede al nuovo cerchio di vita del *linpan*, il cui nucleo è costituito dal complesso architettonico dei nuovi residenti, tra cui Yuanjia, Yingyuan e Youduoyun. Una volta giunti all'Antico Forno di Mingyue, si svolta nell'anello occidentale, un'area prevalentemente caratterizzata dalle abitazioni sparse dei residenti autoctoni. (Si veda la figura in appendice: mappa del villaggio Mingyue)

I 3.000 *mu* di campi di tè e gli 8.000 *mu* di bambù, pinete e corsi d'acqua naturali del villaggio sono stati convertiti, in questa ricostruzione, in uno spazio pubblico di esperienza

metallo "in fusione": le preesistenti inerzie di sussistenza e le strutture di potere spaziale vengono temporaneamente sospese, offrendo così un vuoto di campo in cui possono innestarsi nuovi contratti sociali, trasformazioni istituzionali e pianificazioni spaziali.

aperto. Una rete stradale turistica di 23,2 chilometri, nuovi insediamenti comunitari e il restauro e la ricreazione di 30 cortili tradizionali *Linpan* hanno fatto sì che il villaggio vivesse una transizione dall'agricoltura sparsa all'abitare concentrato e alla condivisione del paesaggio. Questa transizione, come ha affermato Oliver-Smith (1996: 303), rappresenta una profonda collisione tra dimensione sociale, tecnologica e ambientale in uno specifico nodo post-disastro; essa espone, in modo estremamente intuitivo, le profonde tensioni relative alla capacità di una società di adattarsi in modo sostenibile a determinate caratteristiche del proprio ambiente¹⁵.

Secondo i dati del comitato del villaggio Mingyue del 2024, grazie all'ascesa del turismo, il reddito medio annuo pro capite dei residenti ha raggiunto i 34.000 yuan, mentre prima del 2009 il villaggio era ancora definito come un villaggio povero, con un reddito medio annuo inferiore a 4.772 yuan¹⁶. Questa compensazione materiale, in un certo senso, si paga al prezzo della perdita di ciò che rendeva liscio lo spazio vitale¹⁷. A metà del secolo scorso, di fronte al rapido processo di urbanizzazione della Francia, Lefebvre (1986) ha già evidenziato come l'opposizione tra città e campagna venisse dissolta da un processo di urbanizzazione sempre più pervasivo, per cui la campagna non è più un'esistenza chiusa e indipendente dalle strutture urbane. Lo spazio non dovrebbe essere considerato né come un dato "naturale" né puramente come un dato "culturale", bensì come un "prodotto": è al contempo il risultato delle relazioni sociali e uno strumento che interviene a sua volta nella riproduzione delle relazioni stesse. Pertanto, la ricostruzione fisica dello spazio, in molti casi, non significa poter trapiantare simultaneamente il significato originario dello spazio stesso; al contrario, può avviare un

¹⁵ Cfr. Oliver-Smith (1996: 303). Il testo originale del frammento citato recita: «*Disasters occur at the interface of society, technology, and environment and are fundamentally the outcomes of the interactions of these features. In very graphic ways, disasters signal the failure of a society to adapt successfully to certain features of its natural and socially constructed environment in a sustainable fashion.*»

¹⁶ Le cifre, espresse in yuan(RMB), sono calcolate sulla base del tasso di cambio medio del periodo di riferimento e corrispondono a un reddito annuo di circa 4.350 euro per il 2024, e a un reddito inferiore a circa 610 euro per il periodo precedente al 2009.

¹⁷ Il concetto di "liscio" si sviluppa qui a partire dal quadro dialettico di Deleuze e Guattari (1987) sullo "*smooth space*" (spazio liscio) e lo "*striated space*" (spazio striato). Il *Linpan* tradizionale, in quanto forma dell'abitare organico definita dal corpo e dal contatto tattile con la terra (si veda il paragrafo 1.1), viene qui inteso come uno spazio liscio non ancora "calcolato" dalle tecnologie del potere moderno; la riconfigurazione fisica operata dalla transizione culturale e creativa costituisce, di contro, una pratica di striatura sistematica di questo stesso spazio.

processo sistematico di riterritorializzazione¹⁸.

Setha M. Low (1986), con il concetto di “*spatializing culture*”, rileva che la produzione sociale e la costruzione sociale dello spazio sono le due facce della stessa medaglia nella ricerca antropologica sullo spazio. «Ciò significa considerare la rilevanza che l’organizzazione sociale dello spazio (il nesso uomo-luogo) assume nella vita quotidiana e dunque nella ricerca antropologica...»: essa coinvolge contemporaneamente la dimensione spaziale e i processi cognitivi psicologici del comportamento umano, la riproduzione di specifici valori sociali da parte dell’ambiente costruito, il modo in cui la storia locale e le istituzioni sociali modellano l’ambiente naturale e costruito, nonché le complesse relazioni tra spazio e potere (Ligi, 2009: 49).

Il disastro in sé, da una prospettiva socio-antropologica, è un evento “totale”¹⁹, che finisce per toccare la stragrande maggioranza degli aspetti della vita comunitaria. Il caso del villaggio Mingyue può essere visto come un “*natural laboratory*” (Oliver-Smith, 1996: 304) di questa tesi; il terremoto non si è fermato dopo il 2008, ma continua a essere presente sotto il nome di “ricostruzione post-disastro”.

Verso la fine dell’autunno del 2025, ho soggiornato per tre mesi nel villaggio; oltre al lavoro di ricerca sul campo, nei fine settimana mi univo spesso ad amici provenienti dalla città. Le strade del villaggio si intrecciano come una trama fitta, e ogni passo calpesta la piacevolezza del design. In una domenica pomeriggio, il mio amico Du è arrivato in auto da Chengdu sfrecciando lungo l’autostrada *Chen-Ya*²⁰, con le ruote che scorrevano leggere sull’asfalto.

¹⁸ Riguardo al concetto di “riterritorializzazione”, ci si riferisce qui principalmente alle tesi sulla “deteritorializzazione” di Deleuze e Guattari (1980) e di Arjun Appadurai (1996): i primi forniscono la dimensione analitica del potere spaziale, mentre il secondo offre la dimensione analitica della produzione di significato culturale; insieme, esse costituiscono la lente composita per comprendere la trasformazione dei Linpan nel villaggio Mingyue.

¹⁹ Il testo originale di Oliver-Smith (1996: 304) recita: «*The holistic, developmental, and comparative perspectives of anthropological research—placing specifics against larger societal wholes and concerned with issues of social change and evolution—are particularly congruent with the totalizing nature of disasters.*»

²⁰ L’autostrada Chen-Ya (tratto Chengdu-Ya’an dell’autostrada nazionale G5 Pechino-Kunming) è un’arteria autostradale che collega Chengdu e Ya’an, aperta al traffico nel 2000; il villaggio Mingyue sorge nelle

Abbiamo parcheggiato l'auto davanti al Ucloud caffè e ci siamo incamminati a piedi svoltando un sentiero verde lungo un canale d'irrigazione. La superficie stradale ha iniziato a inclinarsi dolcemente verso il basso e a restringersi, mentre il caffè e le locande rurali arretravano alle nostre spalle. L'odore fresco e bruciante dell'asfalto si è ritratto rapidamente, e l'odore dell'acqua e della terra ha iniziato a risalire nelle cavità nasali. Il canale serpeggiava, fiancheggiato da piantagioni di tè e agrumeti potati con cura. In lontananza si stagliavano le colline ondulate e i pini di Masson; intercalati tra essi vi erano anche alcuni cimiteri, con lapidi di pietra incise con i nomi dei defunti e dei posteri conficcate nel corpo dei collini, dietro le quali i tumuli di terra della sepoltura sporgevano leggermente.

Alle cinque e mezza del pomeriggio, la curva delle colline in lontananza è stata dorata dal tramonto con un colore rosso intenso. Il mio amico si è toccato istintivamente le tasche, esclamando con frustrazione: «Mi pento così tanto di non aver portato la macchina fotografica». Proprio mentre cercava con lo smartphone un'angolazione che potesse evitare i pali della luce e i lampioni artificiali del paesaggio, un vecchio contadino, appena sbucato da un campo di mandarini, ha arrestato i suoi passi. Le scarpe di tela *Jiefang*²¹ ai suoi piedi erano ricoperte di fango umido giallo scuro, lasciando sulla strada alcune impronte fangose color terra. Con le mani dietro la schiena e gli occhi semichiusi, ha guardato le nuvole rosse in lontananza, poi ha osservato noi due visitatrici incantate a fissare il cielo; pronunciando un dialetto denso, a metà tra un monologo e un avvertimento, ha lasciato cadere una frase: «Cosa ci sarà mai da guardare nel sole? È così rosso che domani c'è da temere che la gente si spelli per il sole».

I due tipi di scollamento²² cognitivo indicano proprio le diverse fonti di significato dello

immediate vicinanze dell'uscita di questa autostrada. Essa ha inserito il villaggio all'interno della cerchia economica di un'ora da Chengdu, configurandosi come la principale via di accesso per i visitatori esterni e per i capitali legati all'industria culturale e creativa.

²¹ Le scarpe Jiefang (letteralmente “della Liberazione”), calzature in tela con suola in gomma verde militare nate nei primi anni '50, erano l'equipaggiamento standard dell'esercito cinese. Per la loro resistenza, il basso costo e l'aderenza, sono divenute la calzatura da lavoro più comune nelle zone rurali della Cina.

²² Il termine “scollamento” è qui mutuato dalle tesi di Turri (2010), il quale sostiene che, nelle società moderne non olistiche, la coesione tra cultura e natura all'interno del paesaggio stia scomparendo, manifestandosi come

spazio. Agli occhi del vecchio contadino, il colore del tramonto riguarda la necessità o meno di portare una borraccia d'acqua in più l'indomani quando scenderà nei campi. Da una prospettiva di geografia umanistica, il significato dello spazio risiede nell'attaccamento affettivo accumulato da individui e comunità attraverso una prolungata esperienza corporea (Tuan, 2001). Ciò che il mio amico rimpiangeva, invece, era che i pali elettrici e i lampioni rovinassero la purezza del teatro del paesaggio²³. Il fenomeno della teatralizzazione introdotto dalla ricostruzione dello spazio fisico, sebbene superi visivamente quell'immaginario binario semplificato città-campagna basato sulla "tradizione verde" opposta all'"inquinamento intensivo"²⁴, sta costruendo sul piano culturale una polarizzazione spaziale ancora più nascosta. In tali condizioni, l'individuo cade inevitabilmente in una "crisi della presenza": ossia, quando le persone e le cose su cui un individuo fa affidamento per posizionare se stesso vengono rimosse, il suo "punto di saldatura" con il mondo viene reciso con la forza, e l'individuo non si sente più al proprio posto (De Martino, 1997; Ligi, 2009).

Nel villaggio Mingyue, per i nativi, la rottura di questo "punto di saldatura" non si manifesta semplicemente come una frattura tra l'uomo e l'ambiente quotidiano o tra l'uomo e le relazioni sociali. Piuttosto, all'interno del "*mobility shift*" argomentato da Chen (2022), essa rappresenta una sorta di assenza di gravità simbolica²⁵ innescata dall'afflusso di un gruppo di

una frattura tra la dimensione diacronica e quella sincronica, ovvero come una scissione tra storia e geografia.

²³ Secondo la prospettiva di Turri, l'habitat umano tradizionale era intrinsecamente una "società olistica" in cui "attore (abitante) e spettatore (osservatore) si fondevano in un'unica entità". Tuttavia, la "teatralizzazione" promossa dall'intervento del capitale culturale-creativo e dall'estetica borghese si configura, nella sua essenza, come una ristrutturazione strutturale del potere spaziale: essa impone una netta scissione moderna tra il "guardare" e l'"essere guardati" all'interno di un campo d'esistenza originariamente indivisibile.

²⁴ Cfr. Woods, M. (2016), *Confronting globalization? Rural protest, resistance and social movements*, in M. Shucksmith, & D. L. Brown (Eds.), *Routledge international handbook of rural studies* (pp. 626–637), Routledge; Shlomo, O. (2026), *Segregated urbanization: Urban-rural bordering in the Tel Aviv metropolitan fringe*, *Cities*, 175, 107090.

²⁵ L'osservazione sull'assenza di gravità simbolica proposta in questo studio beneficia della cornice teorica di Ligi (2009: 51-65) sulla popolazione Sami. Ligi utilizza il concetto di "orizzonte di operabilità" per definire l'integrità dei micromondi, in cui gli abitanti devono possedere la capacità di interagire produttivamente con l'ambiente attraverso i "saperi della mano". Si ritiene che il disorientamento gravitazionale dei nativi di Mingyue sia multidimensionale: sul piano percettivo, riecheggia la distinzione di Tim Ingold (2007) tra "wayfaring" e "transport". Quando l'ordine spaziale standardizzato sostituisce i percorsi basati sull'esperienza corporea, l'individuo perde l'attrito tattile con l'ambiente. Sul piano sociale, questa perdita di attrito fisico erode l'orizzonte di operabilità: quando il Linpan muta da campo produttivo a oggetto estetico, il nativo smarrisce la "gravità simbolica" che gli permetteva di ancorare il proprio valore attraverso il lavoro. Questa condizione di sradicamento e di esautorazione costituisce la radice dell'assenza di gravità identitaria.

“*rural tourism makers*” dotati di un forte capitale culturale. Sotto questo nuovo ordine, la casa-dimora, in quanto fulcro dell’ordine tradizionale dei *Linpan*, si trova ora costretta ad affrontare una scossa ancora più profonda che investe i protocolli di sicurezza, gli assetti sociali e l’identità stessa.

3. La dimora: disallineamento della struttura sociale e assenza di gravità simbolica

Quand’ero bambino, la nostalgia era un francobollo minuscolo.

Io stavo da questa parte.

Mia madre dall’altra.

Quando sono cresciuta la nostalgia è diventata un biglietto per il traghetto.

Io stavo da questa parte.

La mia sposa dall’altra.

Poi la nostalgia è diventata un piccolo sepolcro.

Io stavo fuori.

Mia madre dentro.

...

Yu Guangzhong, *Nostalgia* (traduzione di Lin You)

Il 20 aprile 2013, nella contea di Lushan, appartenente alla città di Ya’an e situata a circa 70 chilometri dal villaggio Mingyue, si è verificato un terremoto di magnitudo 7.0. Successivamente, cogliendo la ricostruzione post-disastro come un’opportunità, il villaggio Mingyue ha avviato il progetto del villaggio internazionale dell’arte della ceramica di Mingyue. Il comitato del partito e il governo della contea di Pujiang hanno promosso la costituzione di un gruppo di lavoro incaricato della pianificazione, dell’attrazione degli investimenti, della promozione e della gestione del progetto. Contemporaneamente, gli

insediamenti abitativi concentrati²⁶ all'interno del villaggio, denominati “Mingyue Xincun” e “Yihe Xincun”, hanno iniziato ad accogliere i residenti autoctoni.

Maggio 2014 ha visto il completamento del restauro del forno di Mingyue, danneggiato dal sisma. Alla fine dello stesso anno, Chen Qi ha fatto il suo ingresso nel villaggio Mingyue in qualità di responsabile del gruppo di lavoro. In un'intervista, ha ripercorso le ragioni che l'hanno spinto a dimettersi dal chengdu cultural tourism group per tornare a lavorare in campagna: dopo aver partecipato a un'attività di volontariato nel villaggio Mingyue, ha fatto un sogno in cui “indossava abiti semplici di tela e camminava tra le piantagioni di tè del villaggio Mingyue”. Nei sei anni del suo incarico, insieme al team del gruppo di lavoro ha introdotto nel villaggio Mingyue 45 progetti di creatività culturale, promuovendo al contempo 26 iniziative imprenditoriali avviate da villaggiani locali. Gli insediamenti di questi progetti di creatività culturale sono stati definiti “nuovi residenti”. A partire dal 2017, i principali media hanno riportato a più riprese i progetti culturali post-disastro del villaggio Mingyue, considerandolo un modello di riferimento per la rivitalizzazione rurale²⁷ cinese.

Li Yao, fotografo e nuovo residente, scrive in un articolo intitolato “La pratica della nostalgia felice (快乐乡愁) nel villaggio Mingyue” (2017):

²⁶ Qui ci si riferisce alla politica di concentrazione abitativa dei contadini. Tale misura ha tratto origine dal sistema statale di “collegamento tra l'aumento dei terreni edificabili urbani e la diminuzione di quelli rurali” (土地增减挂钩) avviato nel 2004, con l'obiettivo di risolvere la carenza di suolo urbano e l'inutilizzo dei terreni edificabili rurali. Il governo, attraverso la permuta dei terreni residenziali sparsi dei contadini, ha guidato il loro trasferimento verso aree residenziali concentrate, al fine di liberare suolo da destinare alla costruzione urbana e all'utilizzo intensivo. Durante la sua attuazione, i modelli hanno registrato variazioni da regione a regione, accompagnandosi a dibattiti concernenti la tutela dei diritti dei contadini e la salvaguardia culturale (Hu & Li, 2022).

²⁷ Il concetto di “Rinvigorismento rurale” (Rural Vitalization) è stato introdotto per la prima volta dal governo cinese nel 2017 e formalmente istituzionalizzato nel 2018 attraverso il Piano Strategico per il Rinvigorismento Rurale (2018-2022). Rispetto al precedente paradigma dello “Sviluppo rurale” (Rural Development), orientato prevalentemente alle infrastrutture e alla riduzione della povertà, il “Rinvigorismento rurale” segna una svolta metodologica: esso non si limita alla crescita economica, ma pone l'accento sulla civiltà ecologica, sulla trasmissione culturale e sulla “vivibilità” del borgo. A livello linguistico, la transizione terminologica da nongcun (农村, che enfatizza il luogo della produzione agricola) a xiangcun (乡村, che sottolinea lo spazio dal valore estetico ed ecologico) ha conferito legittimità politica all'immaginario dell’“utopia rurale” perseguito dalla classe media e dai giovani imprenditori di ritorno.

«Chen Qi mi ha accennato a una conferenza tenuta qui da Zhao Xiaojun, il progettista del Water Cube di Pechino; Zhao affermava che dovremmo provare a sintonizzare la nostalgia su una modalità felice ».

E prosegue: «Qui [nel villaggio Mingyue] è dove tutto ha inizio; il rapporto tra uomo e terra... diviene una forma di nostalgia tangibile».

La formulazione di “nostalgia felice” sembra attribuire alla nostalgia una veste immateriale, consumabile e fruibile attraverso l’esperienza. Tuttavia, la nostalgia, come afferma Svetlana Boym (1959: 13), costituisce una percezione legata alla perdita e al “*displacement*”. Essa è profondamente radicata nel legame tra l’essere umano e il luogo, un legame la cui intensità si rivela appieno soltanto in situazioni estreme. All’inizio del XX secolo, lo geografo italiano Roberto Almagià, studiando i fenomeni franosi, ha documentato un sentimento da lui definito “carità del natio loco” : gli abitanti, pur essendo pienamente consapevoli che il villaggio era “squarciato dalla frana e destinato alla rovina”, rifiutavano ostinatamente di abbandonarlo (Almagià, 1907; 1910). Questo fenomeno viene definito nell’antropologia contemporanea dei disastri come “paradosso della catastrofe” ed è stato spesso etichettato da osservatori esterni come un comportamento logicamente “irrazionale”. Tuttavia, esso svela una proposizione ancora più profonda: lo spessore storico, emotivo e simbolico del legame tra l’essere umano e il luogo è talvolta tale da sopraffare le considerazioni sulla sicurezza fisica (Ligi, 2009). Pertanto, la consistenza emotiva della nostalgia e le sue conseguenze sociali dipendono dalla posizione strutturale occupata da chi la vive, nonché da quell’orientamento “culturale” menzionato in precedenza che richiede un’interpretazione profonda. Tale orientamento costituisce un’abitazione incarnata (*embodiment*) che, attraverso la cura costante (*care*) e la risposta al luogo, genera pratiche di connessione tra l’essere umano e la terra²⁸ (Feld & Basso,

²⁸ La definizione classica del concetto di “cultura” nell’antropologia culturale ha vissuto una svolta che va dalla teoria del “tutto complesso” di Tylor (1871) fino a quella della “rete di significati” di Geertz (1973): il primo ha inteso la cultura come l’insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l’arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall’uomo in quanto membro della società; il secondo l’ha riposizionata invece come un sistema di significati veicolato da simboli, che richiede di essere compreso attraverso metodi interpretativi. La prospettiva dell’*embodiment/care* adottata nel presente studio costituisce un’estensione di questa genealogia disciplinare negli sviluppi successivi dell’antropologia e della geografia culturale, evidenziando come la cultura non sia un sistema di significati indipendente dal luogo, bensì una pratica

1996: 33-34).

In *Taipei People* (Bai, 1971), la comunità di esuli costretti a fuggire dalla Cina continentale verso Taiwan a causa della guerra nel 1949 offre un netto termine di paragone. La loro nostalgia si rivolge a una patria a cui non è più possibile ritornare. Wang Xiong, il protagonista del racconto, tenta con forza di trasformare il cortile di Taipei in un sostituto della propria terra natia dello Hunan attraverso una fioritura di azalee rosso sangue; di fronte al fallimento di questa sostituzione, egli si avvia verso il mare e la morte. La sua tragedia rappresenta l'emergere della nostalgia ma costituisce, al contempo, il sintomo del dissolvimento della dimora.

In senso tradizionale, la casa nelle aree rurali cinesi non costituisce soltanto una dimora in senso fisico, ma fonda un vero e proprio spazio etico. Essa utilizza i legami di consanguineità e di appartenenza territoriale come snodi per mantenere i confini di sicurezza e i principi di reciprocità della comunità attraverso le interazioni quotidiane e la visibilità reciproca tra vicini (Fei, 1992). Nel quadro della “struttura a configurazione differenziale” (*chaxu geju*) elaborata da Fei Xiaotong (1992: 63-70), lo spazio di questa “cultura della casa” non viene interrotto da mura fisiche, bensì si propaga verso l'esterno come “onde etiche” generate dal lancio di un sasso in un lago, dotate di un'estrema elasticità. Per stabilire la sicurezza all'interno di questo campo dai confini sfumati e dominato da relazioni personalizzate, gli abitanti autoctoni hanno strutturato quello che Douglas (1991: 289) definisce un accordo domestico basato su “sorveglianza e controllo”. Tuttavia, questa sorveglianza non si irradia dall'alto verso il basso a partire da un centro di autorità, ma si innesta tra le abitazioni sparse proprio a causa della conformazione policentrica del *Linpan*, in cui le dimore sorgono disperse tra i campi.

Nel 2018, Caojia e Xichan, due giovani nate negli anni '90, si sono trasferite dalla città di

generata e mantenuta attraverso la risposta continua del corpo alla terra.

Shenzhen al villaggio Mingyue, prendendo in affitto il cortile di un villaggiano con l'intento di trasformarlo in un agriturismo e di praticarvi la propria filosofia di "vita sostenibile". Caojia, in un articolo pubblicato sul suo account personale WeChat²⁹, ha scritto:

«Poiché eravamo abituate ai confini della privacy tipici della vita urbana, appena arrivate al villaggio ci è risultato difficile accettare la concezione spaziale fluida dei residenti: entravano nel nostro cortile a loro piacimento per raccogliere legna vecchia, oppure venivano a trovarci dopo cena per chiacchierare, restando seduti a lungo».

L'insediamento dei nuovi residenti, portatore di logiche spaziali e concetti abitativi eterogenei, pur senza alcuna intenzione di offendere, ha costituito nella prospettiva degli abitanti autoctoni una forma di intrusione "invisibile"³⁰. Essa non distrugge la casa fisica, ma incrina quell'accordo spaziale su cui si fonda il senso di sicurezza. Così, i vecchi villaggiani, attraverso pratiche spaziali spontanee e non invitate, hanno continuato a confermare i confini con la propria presenza corporea, riaffermando il proprio possesso etico della terra. In seguito, i villaggiani hanno iniziato a riaprire la negoziazione delle relazioni spaziali ricorrendo al rituale di donazione tipico della cultura locale. Caojia ha proseguito sul suo account WeChat:

«Gradualmente, tutti nel villaggio hanno imparato a conoscerci come "le due ragazzine venute da fuori"; hanno iniziato a portarci verdure dei loro orti, carne affumicata fatta in casa, o a invitarci a cena. Spesso ci regalano mandarini e pomeli».

Le verdure e la carne essiccata donate dai villaggiani, nella loro funzione di scambio,

²⁹ WeChat Official Account (微信公众号): si tratta di un account di self-media lanciato dal social network cinese WeChat, destinato a utenti individuali o istituzionali per la pubblicazione di contenuti testuali, iconografici e video, volti all'interazione con i propri follower.

³⁰ L'analisi condotta da Ligi (2003; 2009) sull'esperienza vissuta dalla popolazione Sami in seguito alla contaminazione di Černobyl' evidenzia come il meccanismo centrale della vulnerabilità non risieda nel danno fisico in sé, bensì nell'afasia strutturale innescata nel momento in cui una minaccia non può essere integrata nei sistemi cognitivi tradizionali e nelle pratiche della vita quotidiana. Sebbene la situazione del villaggio Mingyue non sia paragonabile a una minaccia estrema quale la contaminazione radioattiva, l'intrusione della logica spaziale eterogenea portata dai nuovi residenti nell'etica domestica degli autoctoni costituisce, allo stesso modo, una forma di "intrusione invisibile".

possono essere accostate allo scambio *kula*³¹ descritto da Malinowski (1922) tra le isole della Melanesia. Questi alimenti, in virtù dei “percorsi etici” (*keda*) che veicolano, fanno sì che ogni dono diventi un atto con cui gli autoctoni, attraverso il linguaggio etico locale, ricuciono Caojia e Xichan all’interno delle onde della struttura a configurazione differenziale teorizzata da Fei (1992). È proprio all’interno di questo campo di tensione, formato dal disallineamento e dalla rinegoziazione dell’etica spaziale, che la continuità abitativa sia degli autoctoni sia dei nuovi residenti ha subito lesioni e perdite di diversa entità³². La nostalgia si è così trasformata da una semplice nostalgia temporale nella nostalgia traumatica descritta da Qiu Yue (2024), rivolta a una “patria perduta”³³. Tuttavia, questa ferita viene gradualmente rimarginata nel processo di ricostruzione post-disastro del villaggio Mingyue: autoctoni e nuovi residenti, avvalendosi di diversi media quali incontri stagionali, account ufficiali WeChat e piattaforme di video brevi, stanno ricostruendo la continuità dell’esperienza locale. Questo tema verrà approfondito nel secondo capitolo.

La casa nel villaggio Mingyue, nel contesto della ricostruzione post-disastro, rivela un’immagine duplice e contraddittoria: al livello capillare delle relazioni sociali conserva con tenacia l’“apertura delle linee”³⁴ (Ingold, 2007), mentre sul piano della ridistribuzione dei diritti d’uso dello spazio continua a subire la pressione dell’alienazione. Sebbene il paesaggio materiale sia stato spinto verso un’apertura globale senza precedenti attraverso il consumo

³¹ L’antropologo Malinowski (1922) ha osservato nelle isole della Melanesia la pratica di dono nota come scambio *kula*. I bracciali e le collane di conchiglie che circolavano continuamente all’interno del circuito *kula* possedevano un valore d’uso estremamente limitato, rimanendo persino inutilizzati per anni nelle mani di chi li riceveva; ciò che veniva realmente apprezzato era il “percorso” (*keda*) impresso sull’oggetto, accumulato a ogni passaggio di mano: quella serie di narrazioni riguardanti il donatore, i mediatori e i precedenti possessori costituiva il vero prodotto dello scambio. L’oggetto, in questo contesto, rappresentava soltanto un mero supporto fisico che consentiva alle narrazioni di ancorarsi e circolare.

³² Si veda Assmann (1999). Nel volume si evidenzia che: I luoghi, sebbene non possiedano una memoria propria, sono in grado di ancorare i ricordi a uno spazio fisico, configurandosi come spazi della memoria culturale e garantendo così una continuità durevole.

³³ Qiu Yue (2024), assumendo come caso di studio centrale la città di Beichuan dopo il terremoto di Wenchuan, ha esaminato come la migrazione catastrofica danneggi la continuità dell’esperienza di vita dei nativi e induca una nostalgia traumatica rivolta a una “patria perduta” (失落家园). Nel prendere in prestito questo quadro teorico, il presente saggio lo estende dal contesto dei disastri naturali alla situazione di frattura spaziale causata dalla rapida urbanizzazione.

³⁴ Si veda Ingold (2007: 169-170). Il testo originale recita: “*Lines are open-ended, and it is this open-endedness – of lives, relationships, histories and processes of thought – that I have wanted to celebrate*”.

creativo e culturale, le trame profonde della vita rurale, recintate da confini fisici e istituzionali, sono state forzate a evolversi in una rete di tensioni che si dipana a fatica tra ostacoli e difese.

Questa tensione condurrà a una qualche forma di ricucitura? Tale interrogativo costituisce il nucleo problematico del terzo capitolo di questo saggio. Quell’“*intellectual love*” caldeggiato da Tuan (1999) — ossia la capacità di abitare con profondo affetto pur nella consapevolezza della vastità dell’universo — fornisce un quadro di riferimento per verificarlo. Nel 2020, durante la crisi sanitaria globale, i blocchi improvvisi dovuti alla pandemia hanno imposto un’interruzione fisica forzata al ritmo di mobilità precedentemente accelerato del villaggio Mingyue. È stato proprio in questo spazio-tempo sospeso, generato da una crisi esterna, che i nuovi e i vecchi residenti, a causa del blocco totale dei flussi moderni, sono stati costretti a ritirarsi insieme all’interno dei confini corporei del Linpan. Questo ritorno centripeto corporeo e inatteso non solo ha riattivato le trame vitali recise dalle alte mura, ma ha forse anche rivelato la possibilità segreta di ricucire le fratture locali, sebbene questo intreccio ecologico nato da uno stato estremo rimanga, di per sé, carico di nuove dinamiche paradossali.

Capitolo 2

1. Il fiume: La storia del canale Liangshan

“ Questo cosmo ordinato è lo stesso per tutte le cose; non lo fece nessuno degli dei né degli uomini, ma era sempre, è e sarà fuoco eternamente vivo, che si accende con misura e si spegne con misura. ”

Heraclitus

Eraclito considerava il “fuoco” come il principio fondamentale di tutte le cose, sottolineando la natura misurata dell’ordine cosmico, in cui sia il bruciare sia lo spegnersi avvengono secondo un ritmo preciso. Se dallo sguardo posato sulla Grecia antica ci si sposta verso la Cina sud-occidentale, questo “fuoco eternamente vivo” scorre sotto forma d’acqua da millenni. In questa regione, il fiume Min e i suoi affluenti modellarono la geografia e i mezzi di sussistenza della pianura di Chengdu secondo misure ben precise. Il canale Liangshan, situato nel villaggio Mingyue, costituisce soltanto un’insignificante ramificazione terminale di questa rete idrica. Ogni volta che faccio ingresso nel villaggio Mingyue, entro prima di tutto nel suo bacino idrografico.

Le acque del canale Liangshan provengono dal lago Baizhang, nella città di Ya’an (contea di Mingshan); questo bacino artificiale è alimentato dal fiume Yuxi a Lushan, proprio l’area epicentrale del terremoto di Lushan del 2013. Il suo tratto superiore appartiene agli affluenti del fiume Min, il quale precipita dall’altopiano del Sichuan occidentale e, una volta giunto nella pianura di Chengdu, rallenta la propria corsa depositando sedimenti e creando la base geografica per una terra sconfinata e fertile. Tuttavia, l’altro volto di questa fertilità fu la piaga delle inondazioni. Prima della costruzione del sistema di Dujiangyan, il fiume Min si disperdeva a ventaglio all’uscita della valle; durante la stagione delle piogge straripava frequentemente, devastando la riva occidentale e lasciando priva d’acqua quella orientale. La conformazione paleogeografica di questa terra era profondamente diversa da quella visibile oggi. Alexander (2000), affrontando la metodologia dell’analisi dei disastri, ha sottolineato l’esigenza di “ricostruire la storia fisica, climatica, geologica ed ecologica dei luoghi colpiti”.

Questo perché la vulnerabilità non comincia con l'azione umana, ma si trova in primo luogo inscritta nella tessitura stessa del terreno. Nel villaggio Mingyue, la friabilità del suolo e il volume delle precipitazioni stagionali hanno costituito la premessa materiale della vulnerabilità, una condizione ben più antica di qualsiasi azione sociale.

Tale premessa materiale è stata descritta da Luo Jia in un suo scritto del 2020:

«Giugno e luglio rappresentano la stagione delle piogge nel Sichuan. Prima che il corso del fiume venisse sistemato in modo organico, la sua capacità di drenaggio era nettamente insufficiente. Il terreno su entrambe le sponde è friabile e, dopo un giorno e una notte di pioggia battente, il livello dell'acqua si alzava impetuoso, facendo crollare gli argini dei campi. A perdita d'occhio, l'intera conca si trasformava in una distesa d'acqua lucente.»

Sebbene il canale Liangshan debba il suo nome alla pianificazione culturale e ricreativa rurale del progetto “Costruzione di villaggi d'acqua felici”³⁵ del 2018, la relazione tra uomo e acqua veicolata da questo sistema idrico va ben oltre. Per comprendere la storia di simbiosi tra questo fiume e questa terra, occorre risalire a una scala temporale ancora più profonda.

Se si risale alle origini della civiltà cinese, il rapporto tra l'essere umano e l'acqua incontrollabile viene innanzitutto narrato attraverso il mito. Nuwa, figlia dell'Imperatore Yandi, annegò nel Mare Orientale e si trasformò nell'uccello Jingwei, intento a trasportare pietre per colmare il mare³⁶. Si tratta di un'allegoria sull'impossibilità di superare la

³⁵ Il progetto di “costruzione di villaggi d'acqua felici” (水美乡村建设) si riferisce principalmente al “Progetto pilota per l'interconnessione dei sistemi idrici e la costruzione di villaggi d'acqua felici” promosso a livello nazionale dal Ministero delle Risorse Idriche e dal Ministero delle Finanze della Cina a partire dal 2020, con l'obiettivo di realizzare, attraverso la riqualificazione dei sistemi idrici, “fiumi scorrevoli, acque limpide, sponde verdi e paesaggi incantevoli”. A Chengdu, questo lavoro è stato avviato preliminarmente a livello municipale nel 2018, in anticipo rispetto alla sperimentazione nazionale, ed è proseguito fino a oggi; inoltre, la contea di Pujiang, sotto la giurisdizione di Chengdu, ha condotto esplorazioni pioniere ancora antecedenti nel 2017.

³⁶ 2. Il mito dell'Imperatore Yandi e dell'uccello Jingwei che tenta di colmare il mare trae origine dallo Classico dei monti e dei mari (Shanhaijing), redatto durante il periodo degli Stati Combattenti fino alla dinastia Han occidentale (circa IV–II secolo a.C.). Yandi è un leggendario capotribù dell'alta antichità nella mitologia cinese. Sua figlia minore, Nuwa, è annegata nel Mare Orientale e, dopo la morte, si è trasformata in un uccello chiamato “Jingwei”, che ogni giorno trasporta pietre e ramoscelli nel tentativo di colmare il mare.

vulnerabilità, un male destinato soltanto a essere sopportato all'infinito. In seguito, durante le epoche dei sovrani Yao e Shun, “le acque del diluvio si levarono fino al cielo, e il popolo patì sofferenze inenarrabili”. Gun, padre di Yu il Grande, tentò di domare le acque mediante il contenimento, erigendo dighe per sbarrare il corso idrico, fallendo miseramente nell'arco di nove anni; Yu il Grande cambiò approccio adottando il metodo del canalizzamento: scavò i corsi d'acqua per far defluire le piene verso il mare e, dopo tredici anni di fatiche, pacificò la piaga delle inondazioni³⁷.

Questa filosofia è proseguita nelle pratiche di gestione idrica dell'antico regno di Shu³⁸. Tra il 3500 a.C. e il 3000 a.C. circa, l'antico regno di Shu sorse lungo il corso superiore del fiume Min. Durante il regno di Duyu (1250 a.C. – 650 a.C. circa), il fiume Min straripò rovinosamente. Il sovrano Wangdi affidò a Bieling l'incarico di governare le acque; Bieling ricorse al metodo del demanio e della perforazione³⁹ e, portato a termine l'intervento con successo, salì al trono dando inizio a una nuova dinastia per l'antico regno di Shu. Questa fu la prima azione documentata nei testi storici volta a ridurre in modo organizzato il rischio di inondazione nella pianura di Chengdu. Grazie a questa conciliazione con l'elemento idrico, la pianura di Chengdu divenne una terra di straordinaria fertilità. Wu (2025) ipotizza⁴⁰:

³⁷ La gestione delle acque da parte di Yu il Grande è documentata nel Tribute of Yu (尚书·禹贡), testo composto durante il periodo degli Stati Combattenti (circa IV–III secolo a.C.), anche se le vicende narrate risalgono a un'epoca molto più antica, collocabile approssimativamente tra il XXII e il XXI secolo a.C. All'epoca delle devastanti inondazioni, i sovrani Yao e Shun hanno incaricato in successione Gun, padre di Yu il Grande, di domare le acque. Gun ha impiegato il metodo del sbarramento e del contenimento mediante la costruzione di dighe, fallendo dopo nove anni di tentativi. Subentrato al padre, Yu il Grande ha cambiato approccio passando al drenaggio e all'incanalamento, scavando i letti dei fiumi per far defluire l'acqua verso il mare e riuscendo infine, dopo tredici anni di duri sforzi, a placare la calamità.

³⁸ L'antico regno di Shu (古蜀国) fu un'antica civiltà fiorita nella pianura di Chengdu tra il 2000 a.C. e il 316 a.C. Essa attraversò le fasi culturali di Baodun, Sanxingdui e Jinsha, prima di venire conquistata e annessa dallo stato di Qin nel 316 a.C. Il suo patrimonio culturale costituisce la radice della storia della pianura di Chengdu.

³⁹ Le Cronache dei re di Shu (蜀王本纪) sono state scritte da Yang Xiong (53 a.C. – 18 d.C.) durante la dinastia Han occidentale. Il testo originale recita: “Il re Wangdi regnò per oltre un secolo. Nel regno di Jing vi era un uomo di nome Bieling il cui corpo, scomparso improvvisamente, non fu ritrovato dai concittadini. Il corpo di Bieling risalì la corrente del fiume fino a Pi, dove ritornò in vita e incontrò il re Wangdi, che lo nominò primo ministro. In quel periodo, dal monte Yu sgorgarono acque impetuose che causarono un'inondazione simile a quella ai tempi di Yao, che Wangdi non fu in grado di domare. Egli incaricò dunque Bieling di fendere il monte Yu, permettendo al popolo di dimorare in pace. Dopo il successo nella gestione idrica, Bieling si allontanò e Wangdi ebbe un legame intimo con sua moglie. Vergognandosi e ritenendosi di virtù inferiore a Bieling, Wangdi gli cedette il regno e si ritirò, così come Yao aveva abdicato in favore di Shun. Bieling salì al trono con il titolo di Kaiming.”

⁴⁰ Cfr. Divulgazione scientifica e cultura delle risorse naturali, n. 2/2025.

«In origine Chengdu era una città d'acqua simile a Venezia; durante il periodo dell'antico regno di Shu, la pianura di Chengdu era probabilmente un'estesa zona umida e acquitrinosa, mentre la piana del Sichuan occidentale ospitava rigogliosi pascoli e foreste. Gli elefanti erano forse i grandi animali più comuni di quest'area, e gli antichi abitanti di Shu potevano dedicarsi alla pesca e alla caccia durante tutto l'anno, disponendo di risorse naturali inesauribili.»

Nel 272 a.C., Li Bing, governatore del commendatorato di Shu per lo Stato di Qin, intraprese la costruzione del sistema di irrigazione di Dujiangyan. Si trattò di un intervento tecnologico decisamente più sistemico: al centro del corso medio del fiume Min fu eretta una grande diga longitudinale per dividere la corrente, consentendo da quel momento alle acque di irrigare l'intera pianura. Attraverso la canalizzazione e la regolazione, le piene divennero prevedibili e con esse fu possibile coesistere. Ciò avvenne sebbene tale opera rispondesse primariamente alla strategia militare dello stato di Qin, il cui obiettivo risiedeva nell'assicurare i rifornimenti lungo la linea fluviale di Chengdu per sconfiggere definitivamente lo stato di Shu e unificare la Cina. Ogni intervento di gestione idrologica nella storia della pianura di Chengdu ha ridefinito il concetto di “ciò che costituisce una relazione normale tra l'uomo e l'acqua”. Alexander (2000: 34) riassume questa dinamica affermando che: “gli eventi si trasformano in storia, la storia viene assimilata dalla cultura, generando così una precisa matrice di risposta ai disastri (in senso etnograficamente locale)”.

Quando lo straripamento del fiume Min venne disciplinato da Dujiangyan e trasformato in una rete d'irrigazione “controllabile”, cambiò anche la percezione dell'acqua da parte delle popolazioni locali. A distanza di un millennio dalla costruzione di Dujiangyan, il poeta della dinastia Song meridionale Fan Chengda (1126-1123), nel suo Wuchuan Lu⁴¹, descriveva così il paesaggio della pianura di Chengdu:

⁴¹ Estratto dal diario del viaggio in barca a Wu (吴船录) scritto da Fan Chengda. Nel 1177, Fan Chengda si è dimesso dall'incarico di Governatore del Sichuan a causa di una malattia; a maggio si è imbarcato da Chengdu verso est, arrivando a Suzhou a ottobre. Il Wuchuan Lu costituisce il diario di viaggio che raccoglie ciò che egli ha osservato lungo il percorso.

“Lungo il cammino, le acque del fiume si dividono scorrendo nei vari canali con il fragore del tuono e il candore della neve; i fertili campi si estendono a perdita d’occhio: la cosiddetta terra di cuccagna ai piedi dei monti Min si trova proprio qui.”, “Verdi campagne e boschi pianeggianti, nebbie e acque limpide si perdono all’orizzonte”, “Ogni casa possiede la sua acqua corrente e i suoi bambù curati”.

In questo diario di viaggio, l’acqua non rappresenta più una minaccia, bensì un elemento della vita quotidiana che, intrecciandosi con i boschetti di bambù, i campi e le dimore, diviene uno dei componenti essenziali dei *Linpan*.

Da quando l’essere umano e il sistema idrico raggiunsero un accordo di coesistenza, si strutturò l’ethos⁴² del *Linpan*, e la dimora degli autoctoni iniziò ad assumere la forma spaziale integrata di “A-S-D-M”. Il sistema idrico divenne la struttura base del *Linpan* e, nei meccanismi di classificazione del *Linpan* moderno, venne assimilato ai corridoi insieme alle reti stradali⁴³.

Luoja è cresciuta lungo il canale Liangshan. Nel 1998 è nata nel villaggio Mingyue e, all’inizio del 2016, è dovuta rientrare a casa interrompendo gli studi a causa del lupus eritematoso. In quel periodo, il progetto di ricostruzione post-disastro del villaggio era già iniziato e la principale area di riqualificazione si trovava nel micro-settlement Chenbangbang, attraversato dal canale Liangshan. Una volta stabilizzatesi le sue condizioni di salute, ha

⁴² Il concetto di “ethos” appartiene a Deleuze e Guattari in *Mille Plateaux*, e indica il processo attraverso cui un essere vivente, mediante atti di marcatura (suoni, colori, odori, ecc.), trasforma componenti originariamente funzionali dell’ambiente in proprietà espressive, tracciando così nel caos uno spazio abitabile, ritmico e temporaneamente stabile. L’ethos non è un contenitore fisso, bensì il prodotto dinamico della “territorializzazione”, che comprende tre dimensioni simultanee e coesistenti: la prima è il salto dal punto grigio che fissa un centro instabile nel caos; la seconda è la costruzione, attorno a tale centro, di una “dimora” serena e dotata di dimensioni; la terza è l’apertura di un varco nell’ethos, improvvisando una fuga verso le forze cosmiche esterne o riannodandosi a esse. Si veda Deleuze & Guattari, *Mille Plateaux*, 1980: 310-330.

⁴³ Cfr. (Wu et al., 2020). Il sistema del *Linpan* si suddivide in: Chiazze (Patches): campi agricoli, insediamenti immersi tra alberi e bambù; Corridoi (Corridors): strade e canali di irrigazione a più livelli (canali principali, secondari, terziari e capillari); Matrice (Matrix): le migliaia di unità sgranate di *Linpan* e i borghi rurali.

iniziato a lavorare nel pub gestito dai nuovi residenti di Chenbangbang, diventando testimone diretta della trasformazione del canale Liangshan. Lei scrive:

«Un fiume senza nome ha ottenuto una nuova denominazione grazie alla pianificazione di un progetto di industria culturale e ricreativa rurale: il canale Liangshan. Da quel momento, un piccolo corso d'acqua ha avuto il proprio cognome. I bambini cresciuti lungo la riva sanno quale albero produce quali frutti, sanno di che colore sono i fiori che sbocciano in primavera e sanno persino sotto quale pietra del letto del fiume si nasconde la tana dei granchi. Tutti i nostri ricordi di quando vivevamo a valle sono legati a quell'argine fatto di pietre accumulate: le pietre riempivano l'intero perimetro lasciando una piccola apertura al centro, e l'acqua del fiume scorreva verso il basso lungo il pendio. All'epoca, quando non c'erano le lavatrici, quello era un ottimo posto dove le donne del villaggio lavavano i panni chiacchierando. Appena si gettava un lenzuolo a fiori nell'acqua e lo si agitava con forza, le bolle salivano in superficie e venivano trascinate via dalla corrente; tuttavia, guardando più in basso, succedeva qualcosa di strano: nella zona d'acqua profonda sottostante non c'era nemmeno una bolla.»

In questo passaggio di Luojia sono implicite due diverse concezioni di “fiume”. La prima è il fiume della memoria: gli argini di pietra, le donne che lavano i panni, le tane dei granchi, la zona d'acqua profonda dove le bolle scompaiono. Si tratta di un fiume completamente intrecciato con il mondo della vita quotidiana, la cui conformazione del letto, le caratteristiche idrologiche e la distribuzione biologica sono state apprese dai villaggiani attraverso la pratica corporea. La seconda concezione è invece il fiume pianificato:

«Dopo la riqualificazione, il letto del fiume fino alla sponda è stato trasformato in un pendio ed è stato coperto di prato, il che non solo protegge le sponde ma risulta anche esteticamente gradevole. Con la piantumazione di alberi di Bauhinia e piccoli salici, persino lavorare nei campi adiacenti è diventato un'attività romantica. La via verde del canale Liangshan è stata vista nascere dai villaggiani giorno dopo giorno: dall'estate all'inverno, e dall'inverno di nuovo alla

primavera, ognuno vi ha prestato attenzione in modo quasi inconsapevole, fino a quando le architetture infine realizzate, incomprensibili per i residenti locali, sono diventate un paesaggio unico alla fine della via verde dell'Anello Est.»

Il completamento dei lavori al canale Liangshan ha segnato uno snodo fondamentale nella profonda trasformazione del micro-settlement di Chenbangbang. Già nel 2015, tre famiglie di residenti autoctoni, incoraggiate dal gruppo di lavoro del progetto, avevano ristrutturato i propri cortili inserendosi nel settore dei servizi turistici; successivamente, nuovi residenti tra cui Chen Qi, Li Qing e Liao Tianlang si sono insediati progressivamente, vivendo a stretto contatto con gli autoctoni. Nel 2017, la villaggiana locale Luo Dan ha preso in affitto un terreno per creare un laboratorio di tintura artigianale, permettendo a questo *Linpan* in miniatura di sviluppare gradualmente un'offerta turistica matura che unisce esperienze pratiche, ristorazione, soggiorno e socialità. Il nuovo residente Wang Jianting ha interpretato questo percorso come “una transizione graduale dal *Linpan* tradizionale al *Linpan* moderno”.

Tuttavia, questa “gradualità” percepita dall'esterno ha assunto nella narrazione individuale di Luoia il carattere di un senso di smarrimento difficile da articolare:

“Sento che molte persone hanno descritto i suoi bellissimi paesaggi (di Mingyue), i campi di tè, i boschi di bambù, ma a me sembra che nulla di tutto ciò corrisponda alla vita rurale impressa nei miei ricordi d'infanzia. Ecco perché ho più nostalgia di quando, da piccola, tutta la famiglia allargata viveva insieme nello stesso cortile. Ed è anche per questo che desidero raccontare la storia della nostra famiglia.”.

Luoia ha percepito con acume come la ristrutturazione del paese natio sia andata ben oltre la semplice trasformazione dello spazio fisico; la nostalgia da lei provata ha “superato la dimensione psicologica individuale”, evolvendosi in una profonda percezione della stratificazione temporale del villaggio e dello spostamento verificatosi tra sé e il luogo (Boym,

2001: 13-15).

La logica interna di questa perdita può essere interpretata attraverso la distinzione concettuale tra rischio e incertezza proposta da John Knight (1995): gli interventi d'ingegneria hanno gestito unicamente il "rischio" calcolabile e statistico, mentre ciò che il fiume della memoria di Luoia custodiva era precisamente l'"incertezza" che non può essere quantificata da alcun piano di sviluppo. Quando quest'ultima viene soppiantata dal primo, a essere eliminata non è soltanto la caoticità idrologica, ma il legame vitale e irriducibile tra l'essere umano e il corso d'acqua.

Come ha affermato Scott, sia che si tratti dell'Orinoco, del Gange o dell'Amazzonia,:

«The biography of any river...would be every bit as distinctive as the personal biographies of the various shamans, sages, fishers, philosophers, tyrants, rebels, and saints who lived along their banks. » (Scott, 2025: 1)

Nella scrittura di Luoia, anche il canale Liangshan traccia la propria storia biografica al pari di questi grandi fiumi. Il disastro non costituisce uno straripamento improvviso del fiume, bensì l'estensione del suo stesso percorso vitale; l'intervento del corpo umano sul sistema idrico non rappresenta che un tentativo temporaneo, legato a determinate condizioni storiche, di innestare il flusso dell'acqua nella vita del Linpan. Osservando la storia millenaria di coesistenza tra uomo e acqua nel *Linpan* della pianura di Chengdu, la "risoluzione" della vulnerabilità è sempre stata soltanto temporanea: ogni generazione deve porsi di fronte a un fiume e rispondere nuovamente al quesito su come coesistere con l'acqua. Tuttavia, il fiume costituisce soltanto una singola dimensione di tale vulnerabilità; un'altra dimensione, ancor più profonda, giace silenziosamente custodita nella memoria che ciascuno porta con sé.

2. Il focolare: La memoria persiste nella cenere

The acceleration of history. We barely have time to reach maturity before our past has become history, our individual histories belong to history writ large. People of my age witnessed in their childhood and adolescence the tight-lipped nostalgia of men who had fought in the 1914-18 war: it seemed to be telling us that they had lived through some history (and what history!)

Marc Augé, *non-palces introduction to an antropology of supermodernity*

Fyodor Mikhailovich Dostoevsky, all'inizio del racconto *Le notti bianche*, descrive una sensazione sottile: la sua San Pietroburgo, a lui così familiare, durante l'estate si svuota poiché gli abitanti della città si sono trasferiti in campagna; egli avverte per strada una sensazione di disagio pervasivo e, una volta tornato a casa, non riesce a trovare pace, rendendosi conto infine che una sedia all'interno della stanza non si trova più nella posizione in cui era il giorno prima. Questa sensibilità verso i minimi spostamenti dello spazio risuona frequentemente nel lettore, poiché il senso di esistenza dell'essere umano si acquisisce attraverso la presa di possesso abituale dello spazio da parte del corpo. Quando lo spazio viene svuotato o modificato, tale disagio costituisce uno stato di allerta corporea pre-riflessiva.

Martin Heidegger (1951), in *Costruire abitare pensare*, ha interpretato l'abitare come la convergenza del "Geviert": cielo, terra, divini e mortali presenti contemporaneamente in un unico luogo. Tuttavia, il "mortale" heideggeriano è privo di corpo. Merleau-Ponty (1945) ha invece evidenziato come il corpo non sia un mero strumento della coscienza, bensì rappresenti la forma stessa del nostro essere-nel-mondo. La persistenza del Linpan non costituisce dunque soltanto la convergenza del "Geviert", bensì il risultato del passaggio ripetuto e continuo dei corpi di generazioni di persone al suo interno.

Amos Rapoport (1969: 46-49) ha ulteriormente avvalorato questa valutazione dalla

prospettiva della teoria delle forme abitative: le forze socio-culturali costituiscono il fattore primario nel determinare la forma delle abitazioni, mentre il clima, i materiali e la tecnologia rappresentano soltanto fattori modificatori. Ciò significa che distruggere l'ambiente materiale non equivale affatto a eliminare la cultura stessa. Tuttavia, egli non ha chiarito attraverso quale specifico meccanismo la cultura riesca a persistere una volta svincolata dal suo supporto fisico. Edward S. Casey (1996: 34) sostiene invece che *"Culture is carried into places by bodies."* La cultura non fluttua in modo astratto al di sopra dello spazio, bensì viene introdotta nei luoghi attraverso il corpo, attribuendo loro significato.

Il corpo, in questo contesto, non è soltanto un "vettore" della cultura, ma costituisce esso stesso un mezzo della memoria. Assmann (2011: 12) rileva che: *"The body stabilizes memories through habituation, and reinforces them through the power of affect."* Ciò significa che, quando lo spazio rituale pubblico viene distrutto e i riti comunitari per far fronte ai disastri non possono più essere celebrati, la memoria culturale non scompare per questo; essa può semplicemente arretrare dal rito pubblico allo spazio domestico, trasferendosi dai templi e dai santuari ancestrali verso le abitudini e gli affetti del corpo.

Questo arretramento dallo spazio pubblico verso le abitudini corporee non dichiara in modo enfatico o rituale la propria volontà di preservare la memoria. Esso si limita, al giungere di una determinata stagione, a far sì che il corpo compia con naturalezza determinate azioni: accendere il fuoco, affumicare la carne, sedersi in cerchio, conversare. Ciò avviene in cucina, accanto al focolare, nel cortile di casa. Ed sono proprio queste ripetizioni corporee apparentemente casuali a permettere alla memoria di persistere alla scala della dimensione familiare.

A dicembre nel villaggio Mingyue il tempo si fa sempre più freddo; sebbene le temperature non scendano al di sotto dello zero, l'aria umida porta con sé un freddo pungente. Molte famiglie iniziano ad accendere il fuoco a legna per scaldarsi, utilizzando rami secchi di pino,

legna di agrumi e bambù raccolti nei campi. In questo periodo, la carne del maiale appena macellato e le salsicce fresche appena insaccate vengono sistemate sopra il focolare. Il fumo e il fuoco asciugano l'umidità della carne e delle salsicce: nel Sichuan umido, questo è un metodo molto comune per la conservazione degli alimenti. Nel dialetto locale, questa pratica viene chiamata “*Qiu Larou*” (affumicare la carne conservata). Nel corso di questo mese, le riunioni della famiglia di Luoja si svolgono tutte attorno all'atto di affumicare la carne. Ogni inverno, in particolare con l'approssimarsi della festa di primavera⁴⁴, i membri della famiglia trasferitisi dalla campagna alla città tornano al villaggio, portando con sé carne essiccata e salsicce da far stagionare a casa sua.

La madre di Luoja, le sue due zie, io e Luoja siamo sedute attorno al fuoco. Mentre la carne viene affumicata, il grasso cola giù facendo schizzare le fiamme. Le storie affiorano dal focolare una dopo l'altra, proprio come i colpi di tosse provocati dal fumo, impossibili da trattenere. Esse raccontano a tratti, io ascolto a tratti, ricomponendo così un frammento del passato familiare:

In origine, gli antenati di Luoja erano commercianti di riso con una notevole reputazione locale. Tuttavia, alla fine della dinastia Qing (1840-1912), il bisnonno paterno di Luoja ha dissipato l'intero patrimonio familiare a causa dell'oppio. La casa ancestrale in cui è nata Luoja era un *Siheyuan* (casa a corte quadrata); nel cortile si ergeva un albero di Ficus, ai cui piedi si trovava un giardino roccioso. All'interno del giardino roccioso si venerava Guanyin⁴⁵,

⁴⁴ Festa di Primavera (春节): Il Capodanno Cinese, la ricorrenza festiva più importante dell'anno dedicata alla riunione familiare.

⁴⁵ Guanyin: Boddhisattva della tradizione buddhista e della religione popolare cinese, il cui nome completo è “Guanshiyin Pusa”. Nota per la sua infinita compassione nel soccorrere i sofferenti, viene frequentemente raffigurata in sembianze femminili; i fedeli si rivolgono a lei nei momenti di malattia, disastro o difficoltà. In Cina la sua venerazione è estremamente diffusa, non limitandosi ai soli templi ufficiali ma trovando spazio anche negli altari domestici.

con a fianco *Tanshen* e *Tudi* (le divinità del focolare del territorio)⁴⁶. L'intera struttura della casa era in legno, le finestre erano intagliate e la costruzione era concepita per proteggere dall'umidità.

Durante la guerra civile tra il 1945 e il 1949, il nonno di Luoia è stato reclutato con la forza dal Kuomintang come soldato; all'epoca, il padre di Luoia aveva soltanto due anni. Luoia racconta: "Forse mio bisnonno è ancora vivo ed è fuggito a Taiwan. Si dice che molte persone giunte a Taiwan dal continente abbiano costruito baraccopoli, con case fatte di assi di legno e mobili di bambù intrecciato, materiali che oggi nessuno considererebbe sicuri. Ma agli occhi di quei migranti, Taiwan era solo un alloggio temporaneo, e un giorno sarebbero ritornati a casa."

Il bisnonno non è più tornato. Decenni più tardi, è toccato alla generazione della madre di Luoia affrontare un altro tipo di malattia da cui "non si torna indietro".

Un tempo, nel villaggio Mingyue vi era un *Tudimiao* (il tempio della divinità del territorio) di dimensioni considerevoli, molto frequentato dai fedeli. Durante il periodo della "*Posijiu*" (distruzione dei quattro vecchi)⁴⁷, il tempio è stato demolito e convertito in una scuola elementare. La notte prima della demolizione, la bisnonna ha sognato la divinità del territorio

⁴⁶ Tanshen: Divinità autoctona della cultura sciamanica delle regioni del Sichuan e Chongqing (Bayu). L'altare (Tan) costituiva in origine la piattaforma per i sacrifici e i giuramenti; la tradizione popolare ritiene che gli spiriti del mondo dell'oltretomba debbano fare perno su un altare per poter essere "invocati" e insediarsi. Divinità del territorio (Tudigong): Una delle figure divine più capillarmente diffuse nella religione popolare cinese, preposta alla tutela del territorio locale, dei raccolti agricoli e della serenità quotidiana del villaggio. La divinità del territorio viene solitamente rappresentata sotto le spoglie di una coppia di anziani (Tudigong e Tudipo), oppure mediante una semplice statua di pietra collocata all'ingresso del villaggio, a margine dei campi o all'interno di un tempio. I villaggiani offrono regolarmente incenso per invocare la sua protezione, specialmente durante i periodi di semina e mietitura.

⁴⁷ La campagna per la "Distruzione dei quattro vecchi" (Posijiu), svoltasi tra il 1966 e il 1976 sotto il pretesto di sradicare la superstizione feudale, ha portato alla distruzione di un gran numero di testi antichi e templi legati ai culti religiosi e popolari. Essa ha inoltre riorganizzato in modo sistematico l'ordine spaziale della Cina rurale, incentrato su fengshui, beni patrimoniali e templi ancestrali: i templi di stirpe sono stati convertiti in magazzini, scuole o uffici; le figure tutelari delle porte e le divinità del focolare sono state intonacate di bianco o sostituite; le abitazioni sono state modificate d'imperio, vietando la scelta del sito secondo i principi del fengshui; la conformazione dei nuclei abitativi è stata ristrutturata, disperdendo le reti di parentela e vicinato. Lo spazio ha perso la sua continuità e la casa, in quanto sfera privata, è stata profondamente penetrata dalla politica, mentre l'estetica locale si è convertita ai modelli statali uniformi (mattoni rossi, slogan ideologici, facciate lineari).

che le chiedeva aiuto. La mattina seguente si è recata al tempio, ha nascosto la statua di pietra nel proprio cesto da spalla e l'ha portata a casa. In seguito, l'ha venerata segretamente nella propria dimora per decenni.

Questa storia, raccontata da tre persone diverse, viene descritta con il maggior numero di dettagli in relazione al peso della statua: si trattava di una scultura in pietra piena che un uomo adulto non avrebbe potuto sollevare facilmente. Eppure quel giorno, secondo la descrizione della bisnonna, la statua divina era insolitamente leggera: le è bastato un lieve sollevamento per farla scivolare nel proprio cesto. Ha così caricato la statua sulle spalle, l'ha portata a casa e l'ha venerata in segreto per decenni.

Più tardi, conclusasi la rivoluzione culturale, il figlio della bisnonna ha sostenuto che in casa l'incenso per la divinità del territorio non fosse sufficientemente vivo⁴⁸; pertanto è stato chiesto l'intervento di uno specialista locale di riti per trasferire nuovamente la divinità all'esterno⁴⁹. Dopo che la divinità del territorio è stata trasferita fuori dalla casa ancestrale, anche le statue di Guanyin e del Tanshen sono state trasferite al tempio Mingyue.

All'inizio del XXI secolo, per costruire una casa più vicina alla strada principale, la dimora ancestrale è stata demolita. Luoja conserva ancora un frammento di legno della casa ancestrale, su cui sono intagliate gru e nubi propiziatrici, con tracce di polvere dorata ancora visibili sulle ali delle gru.

All'inizio del 2016, quando Luoja è rimasta allettata dalla malattia, le sue sette zie si sono

⁴⁸ Nel contesto della religione popolare cinese, l'espressione "incenso" (Xianghuo) indica l'atto rituale di bruciare incenso in offerta a divinità o antenati. Per estensione, il termine fa riferimento alla vitalità e al fervore del culto tributato a una divinità: la frequenza delle offerte, il grado di devozione dei fedeli e l'efficacia spirituale (ling) dimostrata dalla divinità costituiscono insieme gli elementi che determinano la prosperità o il declino dell'"incenso".

⁴⁹ "Invocare/Trasferire la divinità" (qing shen): Un'operazione rituale solitamente presieduta da un sacerdote taoista o da uno sciamano locale (Duangong), intesa a trasferire l'efficacia spirituale di una divinità da una statua o un luogo a un'altra statua o un altro luogo. L'impiego del verbo "invocare" (qing), anziché "spostare" o "trasferire", riflette il rispetto dovuto alle entità divine nelle consuetudini popolari, che le considerano alla stregua di ospiti d'onore o anziani di famiglia.

alternate per accudirla. Il suo zio maggiore ha proposto che chi non poteva essere presente per prestare cura contribuisse finanziariamente. In quell'anno, Chaoxia (la madre di Luoja) ha piantato un albero accanto al tempio della divinità del territorio, dicendo: "Quando l'albero sarà grande, potrà riparare la divinità del territorio dal vento e dalla pioggia."

Con le loro frasi frammentarie, le donne hanno ricucito questi eventi sparsi trasformandoli in un unico filo narrativo. La sera del 27 dicembre, altri vicini si sono uniti a questo processo di ricucitura. Giunta la notte, io, Luoja e Chaoxia eravamo sedute attorno al focolare per scaldarci. Poco dopo, i vicini sono arrivati a gruppi di due o tre. Abbiamo iniziato a raccontare la storia delle case in terra battuta degli anni '60, arrivando a parlare fino alle nuove abitazioni costruite oggi lungo la strada asfaltata.

Un vicino ha raccontato: "Un tempo, qui tutte le famiglie si aiutavano a vicenda per battere il riso e tirare avanti. Ricordo che quando la nostra casa è stata trasferita dalla parte posteriore a bordo strada, la carne di maiale costava solo 4,5 yuan al chilo. All'epoca ogni famiglia allevava maiali; spostare la casa dai campi e ricostruirla a bordo strada era più comodo per ricevere il mangime: il trasportatore lo scaricava direttamente lungo la strada ed era più agevole trasportare qualsiasi cosa. All'epoca si comprava tutto a credito, non si avevano quasi soldi in mano e i debiti si saldavano soltanto dopo la vendita dei raccolti della prima e della seconda stagione; con la prima si vendeva il riso e con la seconda la colza."

"All'epoca del terremoto del 512⁵⁰ stavamo proprio battendo la colza", ha detto Luoja.

"In quel periodo abbiamo dormito nelle tende in mezzo ai campi di agrumi per più di un mese", ha detto un vicino.

"Noi dormivamo nel *dingba* (il cortile interno del siheyuan)", ha aggiunto Chaoxia. "Dopo

⁵⁰ "5·12": Si riferisce al devastante terremoto di Wenchuan del 12 maggio 2008, comunemente abbreviato nell'uso parlato del Sichuan come "512".

qualche giorno non ce la facevamo più e siamo rientrate di corsa a dormire in camera.”

Il vicino ha commentato: “Chissà perché all’epoca non avevamo paura di morire! Persino con il terremoto andavamo a battere la colza.”

Luoja ha detto ridendo: “All’epoca non avevamo nemmeno il concetto di terremoto, cosa volete che ne sapessimo! Mia madre mi ha persino gridato di tornare a casa a prenderle un *pidan* (uovo conservato), dicendo che aveva fame.” Dopo aver ascoltato questa frase, tutte le persone presenti sono scoppiate in una risata liberatoria.

Che si trattasse delle sofferenze della malattia, dei grandi sconvolgimenti familiari, della pressione politica, oppure del terremoto e della storia del villaggio, nei loro dialoghi di botta e risposta ogni cosa veniva descritta in modo estremamente pacificato, talvolta persino con un sorriso d’autoironia. L’esperienza del disastro veniva collocata tra azioni quotidiane concrete e minute, come battere la colza o prendere un uovo conservato, senza venire contrassegnata in modo speciale come “trauma” o “evento”. Questa minimizzazione intenzionale ha reintrecciato, di per sé, un’esperienza imponente e incontrollabile all’interno della struttura narrativa quotidiana: dicibile, ripetibile e narrabile con il sorriso accanto al fuoco. Dietro questa apparente semplicità vi è il sostegno di due reti di relazioni sovrapposte: quella familiare e quella di vicinato. Sono proprio queste relazioni quotidiane, stratificatesi nel corso degli anni e non attivate appositamente per via del disastro, a fornire una solida forza di supporto quando il disastro si verifica realmente.

Al contempo, la persistenza della memoria culturale non è un processo automatico, poiché si affida a specifici “media della memoria” che ne assumono il carico. La scrittura fissa la storia del fiume in documenti rintracciabili; il corpo veicola le credenze attraverso la consuetudine e l’affettività, attraversando le fratture politiche; il luogo, infine, ancora la memoria collettiva all’interno di uno spazio fisico verso cui è possibile fare ritorno. Questi tre media — la

scrittura, il corpo, il luogo — costituiscono insieme la rete di supporto della memoria culturale (Assmann, 2011: 10-12).

In questo racconto intrecciato da molteplici narrazioni orali, la casa non si limita a conservare e trasmettere le esperienze e la cultura del passato, ma viene continuamente rimodellata attraverso l'avvicendamento generazionale (Meloni, 2014: 423). La “casa” non è uno spazio fisico statico, bensì un processo in perenne definizione e ricostruzione (Miller, 2010: 108, 424). Quando lo spazio materiale viene trasformato, le abitazioni ricostruite e le persone ricollocate, ciò che esse vivono va ben oltre la mera alterazione dell'ambiente fisico. Esse stanno ridefinendo la propria identità e tracciando di nuovo i confini delle relazioni reciproche. E questo processo di rideterminazione delle relazioni si accompagna frequentemente al sorgere di nuove soglie: chi possiede l'accesso ai nuovi spazi, chi ne rimane escluso, chi ha il diritto di prendere parte al dibattito su cosa questo villaggio debba diventare. È proprio questo il tema che verrà affrontato nel paragrafo successivo.

3. La soglia: entrare e non appartenere

Il primo giorno di ricerca sul campo, Luoia mi ha accompagnato a casa sulla sua moto elettrica. Lungo un leggero pendio si ergeva una casa, davanti al cui ingresso una donna era seduta a mondare le verdure. Luoia le ha rivolto un saluto — “Ganda”⁵¹ (madrina di battesimo laico), in modo disinvolto ma impregnato di un certo rispetto. L'altra persona ha appena sollevato la testa: «Hai finito di lavorare, eh?». Arrivate a casa, abbiamo preso le gerle e siamo uscite di nuovo; ripassando lungo lo stesso pendio, Luoia ha lanciato un altro:

⁵¹ L'appellativo “Ganda” (letteralmente “padrino/madrina di battesimo laico”) usato da Luoia si riferisce a una tradizione popolare del Sichuan volta alla protezione dell'infanzia, priva di affiliazioni religiose specifiche. Il suo nucleo fondamentale risiede nel trovare un protettore nominale per i propri figli affinché crescano in salute, trovando radice nelle credenze divinatorie popolari — secondo cui i bambini devono superare “passaggi critici” (guansha) nel proprio destino o compensare carenze dei cinque elementi; pertanto si cerca una persona con un oroscopo (Bazi) compatibile che possa offrire protezione spirituale. La modalità di affiliazione è flessibile: oltre all'affidamento tra conoscenti, esiste anche la forma casuale del “varcare la soglia all'incrocio” (zhuang menguan), in cui la prima persona incontrata per strada viene scelta come Ganda. Questa usanza fonde elementi del culto degli antenati e della natura, configurandosi come una pratica tradizionale complessa orientata al raggiungimento pragmatico della benedizione e alla dissipazione delle sventure.

«Ganda». La donna: «Uscite, eh?». Dopo aver consegnato la gerla alla madre di Luoia, siamo tornate a mezzo vuoto e la donna era ancora lì. Tra me e me ho pensato che questo dovesse bastare come scambio di saluti. Luoia, a bassa voce: «Ganda». L'altra: «Ei».

Tre passaggi, tre saluti. Tra ogni chiamata e risposta non è stata scambiata alcuna nuova informazione. Eppure, ogni volta, le due donne hanno riaffermato reciprocamente la loro relazione. Questa conferma non si è verificata soltanto attraverso i saluti, ma anche nello spazio del lavoro condiviso. Il 21 ottobre 2025, alle otto del mattino, spingendo la porta, il cortile era già pieno di gente. C'era chi avvolgeva la corda, chi sistemava i teli di plastica. La sera prima Luoia aveva accennato: «Domani mia mamma deve coprire con i teli gli alberi di agrumi Aihuan, mio zio e i vicini verranno a dare una mano», ma non avevo afferrato che “dare una mano” significasse presentarsi tutti quanti prima delle otto del mattino. Sono rimasta impalata sulla soglia, come un pezzo di legno di troppo. Ho rivolto un saluto alla madre di Luoia; lei mi ha dato un'occhiata, ha risposto e ha continuato ad affaccendarsi. Poco dopo, Luoia è rientrata in moto con diverse pacchetti di sigarette in mano, distribuendole una a una agli uomini che lavoravano nel cortile. Io me ne stavo lì accanto a guardare, sentendo che avrei dovuto fare qualcosa per aiutare, ma senza riuscire a trovare un compito in cui fossi utile senza creare intralcio. (Diario sul campo, 21/10/2025)

Fei (1992) ha sintetizzato questo tipo di solidarietà sociale fondata sull'incontro quotidiano e sulla cura reciproca nelle campagne cinesi attraverso il concetto di “società di conoscenti” (*shuren shehui*). Carsten, mutuando il concetto di “laiwang” (*the cycle of laiwang*) dal contesto cinese, ha evidenziato come i vicini di casa costruiscano reti di pseudo-parentela attraverso saluti quotidiani, visite informali e scambi di cibo (Carsten, 2000: 44). Sahlins ha formalizzato la natura teorica di questo meccanismo: la parentela non è data dal sangue, ma viene “fatta” mediante la condivisione della terra, del cibo e della vita quotidiana (Sahlins, 2011: 4). Questa micro-interazione è considerata da Tuan una pratica etico-estetica guidata

dal “*Li*”⁵² (il rituale/la convenzione) (Tuan, 1996: 27).

La possibilità di generare una simile intimità risiede nel fatto che le interazioni economiche e sociali sono profondamente “*embedded*” nella produzione quotidiana e nell’ordine etico del villaggio. Tuttavia, i nuovi spazi introdotti dalla ricostruzione post-disastro hanno “*disembedded*”⁵³ le interazioni sociali dalla tradizionale rete di conoscenti, ridefinendole come una relazione contrattuale basata sul denaro e sul consumo.

Durante la ricerca sul campo, questo divario percettivo generato dal “disincorporamento” è riaffiorato ripetutamente. LuoJia mi ha raccontato che talvolta si reca a Yuanjia — un insediamento polifunzionale fondato da nuovi residenti che integra ricettività, spazi espositivi, ristorazione, sala da lettura e caffetteria. Mi ha detto:

«Ogni tanto vado lì a bere un caffè e a leggere un libro; sono stata anche ai club del libro che organizzano. Ma dopo esserci andata qualche volta, non ho più avuto voglia di tornarci».

Ha fatto una pausa di diversi secondi prima di proseguire:

«In realtà non mi piace molto Yuanjia, le persone lì mi trasmettono un senso di distacco. Anche se conosciamo molti membri dello staff, se non consumo qualcosa quando sono lì, non mi sento a mio agio. Per me è scontato che quello sia un luogo di consumo. I miei parenti non andrebbero

⁵² Secondo Tuan (1996: 26-27), Confucio ha esteso il significato di “*Li*” ai dettagli più insignificanti della vita quotidiana, come un sorriso, un cenno del capo o un saluto: gli scambi di “chiamata e risposta” nei tre passaggi — privi di qualsiasi nuovo contenuto informativo — così come l’offerta di sigarette e la tacita collaborazione nel lavoro agricolo, rappresentano proprio il processo quotidiano di conversione della virtù interiore dell’ “Umanità” (Ren/Jen) in gesti appropriati. Il villaggio non ha bisogno di forza esterna o di contratti vincolanti; basandosi unicamente sulla forza (Te) che scaturisce in modo naturale da ciascuno di questi saluti e dalla condotta adeguata, mantiene l’ordine e il senso di coesione della società micro-locale.

⁵³ Karl Polanyi, ne *La grande trasformazione* (1944), introdusse i concetti di “*Embeddedness*” e “*Disembeddedness*”. Il primo indica come, nelle società tradizionali, l’agire economico e le interazioni sociali fossero profondamente “incorporati” nei legami di parentela, nella religione e nell’etica comunitaria, asserviti a fini sociali non economici; il secondo descrive come, con l’ascesa del sistema di mercato autoregolato moderno, la logica economica sia stata violentemente estrapolata dal corpo sociale, arrivando a ristrutturare le relazioni sociali in puri rapporti di mercato fondati sul contratto e sullo scambio monetario.

mai né da Ucloud caffè⁵⁴ né a Yuanjia. Ho la condizione di contadina⁵⁵; andare in quei posti mi fa sentire come se stessi recitando. Quello è un luogo commerciale, entrarci senza consumare non sta bene. Quel posto è decisamente troppo “intellettuale” per me».

A fine ottobre 2025, Luoja mi ha invitato a partecipare a un’attività notturna organizzata spontaneamente dai residenti autoctoni. Nel cortile del Gongjia Dayuan⁵⁶, uno schermo LED di quattro metri brillava mentre la musica incalzava con ritmi serrati; insieme a decine di autoctoni ho seguito passi di danza simili a un addestramento.

Terminata la danza, eravamo madidi di sudore. Sulla strada di ritorno verso casa, ho chiesto a una delle villaggiane, Chen⁵⁷: «Parteciperesti mai alle attività organizzate dai nuovi residenti?». Ha risposto: «Parlando chiaro, noi non abbiamo alcun valore per loro, quindi in sostanza non andiamo a queste attività».

Un’altra villaggiana ha aggiunto: «Noi andiamo lì solo per fare gli attori».

Nel *Linpan* percepito dalle due villaggiane, il corpo e la terra costituiscono un’unità indivisibile; le persone che vi abitano sono al tempo stesso attori e spettatori: lavorano e, in quel lavoro, riconoscono se stesse. Questo è una “società olistica”⁵⁸:

«in cui gli individui sono integrati, formano una sorta di corpo unico che si muove secondo

⁵⁴ Una caffetteria finanziata e costruita da nuovi residenti; l’attuale barista è Yang Xue, una giovane del villaggio Mingyue nata negli anni ’90 e rientrata nel paese natale.

⁵⁵ Il sistema di registrazione della popolazione (Hukou) in Cina fu stabilito con valore di legge nel 1958 attraverso il Regolamento sulla registrazione degli Hukou, sancendo la divisione binaria tra popolazione “agricola” e “non agricola”. Storicamente esso è stato vincolato alla distribuzione del welfare urbano e rurale, determinando una netta struttura duale. A partire dal 2014, la Cina ha abolito la distinzione sulla natura dell’Hukou, unificando la registrazione come “Hukou di residente”, con l’obiettivo di favorire la libera circolazione della popolazione e l’equità nei servizi pubblici.

⁵⁶ Il Gongjia Dayuan (Corte della famiglia Gong) è l’abitazione di una famiglia del villaggio, ristrutturata dal proprietario nel 2017 per diventare un agriturismo. La trasformazione del cortile è avvenuta in parallelo con lo sviluppo turistico del villaggio Mingyue: ha mantenuto l’impianto edilizio tradizionale del Linpan, integrando al contempo funzioni quali ristorazione, alloggio e un giardino posteriore per soddisfare le esigenze dei visitatori.

⁵⁷ Il nome dell’informatore è stato reso anonimo.

⁵⁸ Nella società olistica tradizionale teorizzata da Turri (2010), il paesaggio non è in alcun modo uno spazio fisico tridimensionale sezionabile, commerciabile o isolabile. Gli abitanti sono al contempo i lavoratori (attori) di questa terra e i testimoni (spettatori) delle vite altrui. Produzione, vita quotidiana, sguardi e ritualità costituiscono un tutt’uno indivisibile.

spinte, credenze, ideali collettivi comuni »(Turri, 2010: 15).

Allo stesso tempo, nella vita tradizionale del *Linpan* nel Sichuan occidentale, la messa in scena era intrinseca alla quotidianità: gli incontri tra vicini, i saluti durante il lavoro nei campi, le chiacchiere nel cortile; ciascuno mostrava se stesso ai conoscenti (Goffman, 1959) e allo stesso tempo osservava gli altri. Ma questa presentazione era bidirezionale, reciproca e incorporata nella comunità. Ora, invece, la “*performance*” percepita dai villaggiani è diversa: è una messa in scena unidirezionale, rivolta allo sguardo esterno.

Un'altra villaggiana nata negli anni '90, Yang Xue, alla stessa domanda mi ha confidato di essere stata più volte ai club del libro organizzati dai nuovi residenti, senza tuttavia mai intervenire: «Perché ho paura che i miei interventi non abbiano alcun valore per voi, per questo me ne sto zitta».

Ligi (2009: 84), affrontando il tema della vulnerabilità sociale, ha introdotto il concetto di “gruppi sociali marginalizzati” (Bankoff, 2001). Ha evidenziato come la vulnerabilità non si manifesti soltanto sul piano fisico, ossia chi vive nelle case più pericolose, ma si rifletta anche a livello decisionale: chi viene escluso dall'agenda di definizione del rischio e dalla pianificazione della risposta. Nel villaggio Mingyue, la vulnerabilità in senso fisico è stata efficacemente ridotta attraverso i progetti costruzione di villaggi d'acqua felici e le opere di ricostruzione post-disastro; tuttavia, la vulnerabilità in senso culturale — vale a dire la perdita da parte degli autoctoni della voce in capitolo sul fiume, sulla comunità e sulla vita pubblica — è stata riprodotta proprio all'interno di questo processo.

Wenzi, una giovane dipendente di Yuanjia che lavora da molti anni nelle aree rurali, mi ha confidato la sua riflessione:

«Ci sono persone che quando lavorano appartengono alla tua stessa cerchia, ma quando vivono

appartengono a un'altra. Tuttavia, una persona può appartenere contemporaneamente a molte cerchie diverse».

Il 1° novembre 2025 sono andata con LuoJia in giro per il villaggio a fare riprese e raccogliere materiale per il suo canale video. Siamo partite dalla “casa di pietra”, abbiamo imboccato l'anello orientale ed entrate nel villaggio; siamo passate davanti a Shanben, il agriturismo gestito da nuovi residenti, dove Beiwu, nato dopo il 2000, lavorava al pc all'ingresso, mentre al tavolo accanto un gruppo di anziane locali giocava a carte. Poi siamo arrivate a Yuanjia, dove Kunkun, classe 1990, attendeva alla reception l'arrivo degli ospiti. Successivamente siamo andate da Ucloud caffè a riprendere Yang Xue mentre preparava il caffè. Conclusa la giornata di riprese attorno al villaggio, LuoJia ha osservato:

«In realtà ogni giovane nel villaggio è molto solo; se rimani fermo in un solo punto troppo a lungo, finisci per parlare un'unica lingua, conversare sempre con la stessa gente e la mente si piglia. Oggi, dopo aver camminato per il villaggio, ho provato una sensazione molto diversa rispetto a quando me ne sto chiusa nella casa di pietra».

La tradizione sociologica rappresentata da Durkheim e Mauss si è spesso imperniata su comunità tradizionali dai confini ben delineati, ponendo l'accento sulla comprensione olistica delle molteplici dimensioni fisiologiche, psicologiche, sociali e rituali della società. Tuttavia, nel villaggio Mingyue riplasmato dal post-disastro, questa trasformazione ha assunto la forma di una “*social disintegration*”, per usare le parole di Prince (1920: 31-35): la solidarietà del *Linpan* tradizionale fondata sulle relazioni di parentela è stata lacerata, e al suo posto si sono insediate “nuove norme sociali” introdotte da élite esterne, incentrate sul consumo, sull'estetica e sul tempo libero della classe media.

Questo insieme di norme non ha realizzato una reintegrazione della comunità; al contrario, è

diventato il meccanismo generatore di ciò che Augé (1995) definisce “*non-lieu*”⁵⁹. Attraverso contratti commerciali astratti e codici di comportamento, esso ha spogliato il luogo delle sue memorie affettive e della reciprocità tra conoscenti, trasformando le case di sussistenza del *Linpan* tradizionale — connesse da legami parentali — nel “prodotto” mercificato criticato da Lefebvre (1974). Questa scissione di significato fa sì che lo stesso spazio fisico veicoli esperienze diametralmente opposte per soggetti diversi: il villaggio si è così frammentato in cerchie di vita prive di sovrapposizione, plasmando una “solitudine nella moltitudine” in cui la coesistenza fisica difetta di relazioni sostanziali.

Sebbene nei contratti dei nuovi residenti fosse stata imposta fin dall’inizio una clausola che obbligava a destinare una parte degli spazi all’apertura pubblica, la mera obbligazione fisica all’accesso non è in grado di annullare il costo psicologico che gli abitanti originari devono sostenere nell’affrontare questo sistema estraneo di norme comportamentali e di valori. Infatti, il significato dello spazio scaturisce dalla configurazione conferita dal “desiderio di relazione” (Simmel, 2011: 19-24), mentre il “*palce*” è il centro del valore percepito (Tuan, 1977: 4). Di conseguenza, quando le “case di pietra” e “Yuanjia” istituiscono meccanismi di esclusione culturale, gli abitanti del villaggio vengono privati, in questo spazio codificato dalla logica del consumo, di quella modalità di compresenza che non richiedeva di guadagnarsi il diritto attraverso la “creazione di valore”. Quando la delimitazione dello spazio non è più in grado di sostenere il desiderio di solidarietà, la frattura identitaria non è più un sottoprodotto della trasformazione — è il volto stesso della trasformazione.

⁵⁹ I “non-luoghi” (*non-lieux*) sono spazi transitori che rispondono unicamente a scopi funzionali specifici, privi di identità storiche e incapaci di veicolare l’identità o le relazioni sociali degli abitanti locali.

Capitolo 3

1. Il cassetto: La resistenza del bisbiglio

Lo spazio non è soltanto un'esistenza fisica, ma rappresenta anche l'incarnazione di bisogni psicologici e di privilegi sociali (Tuan, 1997: 54). All'interno di questa trasformazione spaziale del villaggio Mingyue sono racchiuse due traiettorie di mobilità diametralmente opposte. Alcuni decenni fa, la giovane generazione del villaggio ha scelto di andarsene poiché la campagna non era in grado di offrire opportunità economiche e lavorative sufficienti, imponendo al contempo vincoli comportamentali e norme sociali fin troppo gravosi (Tuan, 1977: 60). Nella loro percezione, il sovraffollamento e la ristrettezza appartenevano a un mondo rurale privo di sbocchi, mentre la città rappresentava lo "spazio aperto" della libertà e dell'ascesa di classe. Tuttavia, con l'aggravarsi delle pressioni legate all'intensa urbanizzazione e alla vita burocratizzata in Cina, lo spazio urbano è diventato sempre più stretto e soffocante per le élite dell'emergente classe media; è nato così il desiderio nostalgico per la vita pacifica della campagna — benché tale nostalgia romantizzata si riveli spesso avulsa da una reale comprensione della natura (Tuan, 1974: 103).

È precisamente sullo sfondo di questa contromobilità d'epoca che, a partire dal 2013, il team guidato da Chen Qi e il primo gruppo di nuovi residenti si sono innestati nel villaggio portando con sé la propria immaginazione romantica della campagna: un ciclo mensile di conferenze che invitava docenti, architetti e scrittori di fama nazionale e internazionale a tenere lezioni gratuite per i villaggiani; una scuola serale a cadenza settimanale in cui i contadini, terminato il lavoro nei campi, ascoltavano le osservazioni sul villaggio elaborate dai giovani ricercatori; la compagnia di canto e danza "fiori di Mingyue", composta dalle donne locali; il coro "la classe dei mandriani", con lezioni affidate a un docente di musica della contea; e l'annuale festival della poesia e della musica di mezzo autunno. Il gruppo di progetto ha cercato di riattivare il contesto rurale attraverso l'innesto della cultura urbana, incoraggiando al contempo il ritorno dei giovani.

Nell'ottobre 2017 è stata pubblicata la silloge MingyueJi, curata dal nuovo residente e poeta Aye, che raccoglieva diverse poesie scritte sia da vecchi sia da nuovi residenti. Nel volume, Aye scriveva: «Piegarle le mani per afferrare la terra del suolo, i semi / ed ergersi al fianco di un albero di mandarini / dico a me stesso di essere un uomo semplice». (traduzione di Wang Yimei)

Un'altra nuova residente, Xiong Ying, scriveva:

«Vivere in campagna, senza far nulla / leggere nei giorni di pioggia e subito dimenticare / sulla lingua resta solo la dolcezza della pioggia, piegarsi soltanto per i fiori e le erbe / sfamare un cane magro e timido senza padrone, ascoltandolo masticare nascosta dietro la porta

...

Prego affinché il villaggio Mingyue / mi sommerga di aghi di pino e foglie di bambù / mi ricordi con la stella del mattino e la luna crescente / mi seppellisca nel terreno di osmanto e melo da fiore». (traduzione di Wang Yimei)

Nelle poesie della residente autoctona LuoJia, anche i lavori agricoli e il *Linpan* vengono trasfigurati in paesaggio estetico:

«La tua malinconia / è il torrente impetuoso dopo la pioggia / che cancella la fronte solcata dopo i pini di cavallo bagnati... / Eppure sei proprio tu così a farmi bollire il sangue / quanto vorrei dipingere con il pennello quelle montagne lontane color dell'indaco / usare la splendida vivacità dei fiori per sentire la tenerezza del vento... / Credo di essermi invaghita della tua bellezza».

(traduzione di Wang Yimei)

Questo pensiero del paesaggio⁶⁰ (Berque, 2022), guidato da forze esterne, che estrapola la

⁶⁰ Il pensiero del paesaggio (Berque, 2020) indica una modalità di pensiero che assume il "paesaggio" come oggetto di cognizione e rappresentazione; essa si fonda su sistemi linguistici, iconografici e concettuali, configurandosi come un atto cognitivo proprio del contesto della modernità.

natura dal lavoro quotidiano per convertirla in oggetto estetico, non è nato dal nulla. Per comprendere le riconfigurazioni spaziali e l'assetto di governance del villaggio Mingyue di oggi, occorre risalire alla sua antecedente storia traumatica: la crisi seguita al terremoto di Wenchuan del 2008. All'epoca, la sede del governo municipale a cui afferiva il villaggio Mingyue fu assalita e danneggiata; secondo quanto raccontato dal nuovo residente Wang, l'episodio avvenne poiché i contadini erano insorti per protestare contro l'iniqua distribuzione dei beni di soccorso. A seguito dell'accaduto, il governo della contea inviò degli ispettori nel villaggio, i quali scoprirono che la causa profonda risiedeva semplicemente nella condizione di estrema povertà dei villaggiani, che li portava a contendere con accanimento ogni singolo bene distribuito. I villaggi limitrofi avevano subito danni analoghi, ma senza dare luogo a disordini. Sulla base di questa diagnosi, le autorità promossero la coltivazione del bambù, tentando di migliorare la sussistenza attraverso la riconversione agricola. Questo passaggio pose le premesse per la proposta avanzata da Li Min dopo il 2013, volta al restauro della fornace di Mingyue e allo sviluppo del turismo culturale.

Questa ricostruzione culturale — come ha ammesso francamente la stessa Chen Qi dopo aver concluso il suo impegno nel gruppo di lavoro — nella sua motivazione pratica originaria non era altro che un tentativo di prevenire la rescissione dei contratti e la riappropriazione delle case da parte degli autoctoni attraverso il vincolo culturale; da una prospettiva di Bourdieu(1984), si è trattato anzitutto di una ricomposizione culturale volta a trasfigurare il potere di dominazione esterno in un “gusto legittimo”. Ciononostante, ed è qui l'elemento drammatico, essa ha lasciato tracce inconfutabili: l'ottantatreenne Zhou Mingzhong continua ancora oggi a recarsi ogni giorno in biblioteca per leggere e, rievocando quel periodo, esclama con profonda commozione: «Quanto era splendido il villaggio Mingyue nel 2018!».

Tuttavia, guardando indietro al 2018, una rivista fondata per il villaggio raccoglieva una poesia scritta da Luo Jia che recitava:

«Ci svegliamo l'uno nel sogno dell'altra / ma il Bodhisattva mi ha riposta nel cassetto / iniziamo a curarci del domani e del grano a discutere di prezzi e di libertà / tu invece puoi solo piantare rose rosa allungando con ostentazione i rami più alti». (traduzione di Wang Yimei)

I versi tracciano con chiarezza un confine identitario recondito tra il “noi” e il “tu”, facendo già risuonare il preludio del bisbiglio.

Nel 2020 e nel 2025, la gestione del progetto ha attraversato due passaggi di consegne, e le figure chiave dell'amministrazione originaria, Chen Qi e Shuang Li, si sono susseguite nelle dimissioni. Oggi la gestione operativa è stata rilevata da Wang Jiangting e dal suo team, che operano come fornitori di servizi per conto del villaggio. La committenza è invece rappresentata dalla cooperativa turistica del villaggio, i cui principali investitori comprendono il nuovo residente Dai, il comitato di villaggio e una compagine mista di vecchi e nuovi residenti.

Nel 2020, la locanda di Chenbangbang ha chiuso i battenti a causa del disinvestimento dei nuovi residenti, e LuoJia si è ritrovata disoccupata a casa. Shuang Li, subentrata allora come responsabile, ha invitato LuoJia a lavorare presso la “casa di pietra”. Nello stesso ufficio lavoravano anche Tang Ning e Luo Yaling, due villaggiane autoctone. Tang Ning gestiva dal 2017 i contatti commerciali esterni; Yaling, compagna di scuola elementare di LuoJia, era rientrata in paese dopo il 2019 assumendo il ruolo di guida esplicativa; LuoJia, dal canto suo, si occupava della stesura dei testi promozionali e della produzione video. Quando ho accennato al mio progetto di ricerca sul campo, tutte e tre si sono mostrate estremamente disponibili nel raccomandarmi informatori da intervistare, e Tang Ning mi ha persino invitato a utilizzare come punto d'appoggio una postazione d'ufficio rimasta libera per il congedo di maternità di una collega.

Ho domandato come fosse andato l'afflusso turistico durante la festa nazionale di

quest'anno.

Luo Yaling ha risposto: «Non c'era un'anima, non hai visto che non abbiamo neanche pubblicato niente sul Moments⁶¹?».

«E come mai?», ho chiesto.

Yaling ha proseguito: «Gli eventi organizzati facevano pena».

Luoja ha aggiunto: «Gli eventi organizzati quest'anno nella città antica di Jiaguan erano meravigliosi; una persona tra i miei contatti ci è stata e ha pubblicato uno stato dicendo: “Se solo i dirigenti del villaggio Mingyue avessero un minimo di sale in zucca, non avrebbero mai organizzato le cose in questo modo”».

Successivamente, hanno iniziato a lamentarsi della desolazione che ha caratterizzato le attività di quest'anno a Mingyue. All'interno delle distorsioni spaziali del villaggio, i gruppi marginali o i soggetti deboli non sono costretti a scegliere entro l'alternativa binaria tra “totale sottomissione” e “aperta ribellione”; gli autoctoni, in particolare i giovani rientrati nel villaggio, stanno mettendo in atto ciò che Scott (1985) definisce la saggezza della resistenza quotidiana, interpretando e affrontando l'ingerenza della modernità attraverso tattiche coperte e bisbigli privati.

A casa del villaggiano Zhao, ho sfiorato l'argomento dell'assalto al governo municipale. Egli ha raccontato:

«All'epoca la gente andò al governo municipale perché si diceva che non ci avessero restituito i soldi che avevamo donato. Avevamo appena finito di costruire le case nel 2007 e nel 2008 c'è stato il terremoto; avevamo un mucchio di debiti e, ciò nonostante, avevamo donato cinquanta yuan per Wenchuan. Poi dall'alto hanno stabilito che anche noi rientravamo tra le zone colpite

⁶¹ Moments di WeChat (朋友圈): Funzione di rete sociale integrata nell'applicazione WeChat, lanciata da Tencent nel 2012. A differenza delle piattaforme social aperte quali Facebook o Instagram, il meccanismo centrale di Moments si basa sulla “visibilità reciproca condizionata dal contatto”, per cui i contenuti pubblicati sono visibili esclusivamente agli utenti che si sono reciprocamente aggiunti come contatti. Essa costituisce una scena sociale a legami forti all'interno della società digitale cinese.

dal sisma e hanno disposto la restituzione dei soldi, ma il governo di Ganxi non ce li ha distribuiti; è per questo che la gente c'è andata. E non siamo stati solo noi del nostro villaggio, abbiamo sentito dire da quelli di Datangpu che c'erano soldi da restituire e allora ci siamo mossi».

Ha finito di mangiare con serenità e ha proseguito: «In realtà anch'io volevo andarci; quel giorno ero al mercato in strada, ma a metà strada ho pensato che fosse troppo distante e sono tornato indietro». Finita la frase, tutti hanno ripreso a mangiare.

La narrazione in stile Rashomon di questo evento non mira a ricostruire una verità storica oggettiva, bensì a evidenziare come esso costituisca la preistoria traumatica di tutti i successivi tentativi di governance del villaggio, assumendo la funzione di acceleratore del cambiamento sociale. L'ingresso del gruppo di progetto, della cooperativa e dei nuovi residenti, avvenuto sotto l'insegna della "ricostruzione post-disastro", ha introdotto nuovi meccanismi di controllo e integrazione sociale nel tentativo di amalgamare lo stato fluido della comunità⁶² (Prince, 1920).

In seguito, mi sono recata presso il comitato di villaggio per intervistare il segretario della sezione del Partito, Wu Junjiang, ponendogli la medesima questione. Egli ha dichiarato:

«Il terremoto di Wenchuan del 2008 ha avuto un impatto ridotto sulle famiglie contadine, al massimo si è staccata qualche tegola. Tuttavia, è stato proprio quel sisma a portare alla riscoperta della fornace di Mingyue. All'epoca, la società blue silk road voleva sviluppare il turismo facendo perno sulla cultura della fornace e redasse un piano operativo; tuttavia, in quella fase si pensava soltanto al restauro del sito archeologico della fornace, senza coinvolgere l'intero villaggio. Ciò che ha impresso una vera spinta allo sviluppo complessivo è stato il terremoto di Lushan del 2013: in quell'occasione i danni nel villaggio sono stati ben più gravi e le abitazioni hanno riportato profonde crepe. La contea ha successivamente varato un progetto di sviluppo

⁶² Cfr. Prince, 1920: 13-24; 69-79, 102-109.

integrato, dando vita al villaggio internazionale della ceramica di mingyue. Dopo il terremoto di Lushan non sono stati erogati fondi diretti, ma sono stati assegnati unicamente indici di suolo edificabile statale⁶³. La misura è coincisa con l'adeguamento quinquennale degli indici fondiari: a seguito del processo di uso intensivo della terra, i villaggiani si sono trasferiti dalle abitazioni disperse ai nuovi complessi residenziali, e la maggior parte degli indici ricavati dalla dismissione dei terreni edificabili residenziali (*zhaijidi*) è stata rendicontata ai livelli superiori, mentre una parte è stata trattenuta per l'uso interno al villaggio. Circa 740 nuclei familiari si sono trasferiti nei nuovi complessi di Mingyue Xincun e Yihe Xincun, sulla base di un cambio di 70 metri quadri originari per 35 metri quadri pro capite, senza alcun vincolo di obbligatorietà».

Questa ristrutturazione spaziale, che sussume la trama rurale originariamente sparsa e organica in una griglia astratta, standardizzata e razionalizzata, costituisce precisamente una “griglia astratta autosufficiente e priva di senso del luogo”, che porta a ignorare le “specificità del luogo” (Tuan, 1996: 19-20). Nella prospettiva di Tuan (1996), questa logica di governance che predilige la griglia astratta e l'ordine geometrico per dominare lo spazio concreto vanta una lunga tradizione nella traiettoria storica cinese. La tradizionale “cosmologia” e la

⁶³ Il meccanismo degli indici menzionato nel testo deriva dalla politica di “collegamento tra l'aumento e la riduzione del suolo edificabile urbano e rurale”. Attraverso la riconversione ad uso agricolo dei vecchi terreni residenziali dispersi nei villaggi, si ricavano indici di suolo edificabile di pari superficie. Una parte di tali indici viene impiegata per la ricostruzione abitativa all'interno del villaggio, mentre un'altra parte viene trasferita verso le aree urbane per generare rendite finanziarie da reinvestire nel villaggio stesso. Nella ricostruzione post-disastro, la politica ha superato il limite che autorizzava la ricostruzione solo in caso di crollo totale, estendendosi a: (1) abitazioni non crollate ma dichiarate inagibili; (2) abitazioni ancora agibili ma esposte a rischi idrogeologici o i cui proprietari abbiano espresso la volontà di trasferirsi in residenze concentrate.

I documenti programmatici della città di Chengdu hanno previsto cinque opzioni di ricostruzione:

Ricostruzione sul sito originario: Ricostruzione autonoma all'interno del terreno residenziale legittimo originario, opzione più vicina al ripristino dello stato precedente.

Edificazione autonoma con pianificazione unificata: Trasferimento in punti di insediamento concentrati, con assegnazione di terreni residenziali pianificati in misura non superiore a 30 m² pro capite (con sussidio statale di 8.000 yuan pro capite e infrastrutture di supporto); la contropartita richiede la demolizione della vecchia casa, la riconversione del terreno e l'annullamento del titolo di proprietà originario.

Edificazione e gestione unificate: Trasferimento diretto in alloggi di edilizia concentrata di nuova costruzione (35 m² pro capite), i cui costi di costruzione vengono coperti dai fondi di sussidio statali, fermo restando l'obbligo di demolizione della vecchia casa, riconversione del terreno e annullamento della proprietà originaria.

Indennizzo monetario: Rinuncia volontaria al terreno residenziale a fronte di un indennizzo di 30.000 yuan pro capite (riservato a chi dispone già di una dimora stabile in ambito urbano).

Ricostruzione tramite capitale privato: Introduzione di capitali privati per lo sviluppo turistico-commerciale sui terreni edificabili ricavati dalla riorganizzazione, previa approvazione di almeno due terzi dei membri dell'organizzazione economica collettiva e a condizione che sia garantita la quota minima abitativa di 35 m² pro capite.

costruzione del potere statale in Cina si sono storicamente affidate a un'espressione spaziale estremamente ordinata e burocratizzata: dalla dinastia Zhou (1046 a.C. — 256 a.C.), con la concezione di dividere il paese in quadrati matematici, fino al “sistema dei campi a pozzo” (*Jingtian*)⁶⁴ e alle piante urbane a scacchiera, l'ordine macroscopico ha sempre inteso livellare le eterogeneità della micro-geografia.

La barista Yang Xue, rientrata nel villaggio nel 2022, conserva un ricordo vivido di questo passaggio. Nel 2013, la famiglia di Yang Xue si è trasferita dal vecchio terreno residenziale nel nuovo complesso; all'epoca Yang Xue trovava il nuovo quartiere “vivace” e aveva insistito ostinatamente affinché i genitori si trasferissero. «Adesso me ne pento», ha confidato. Poi ha citato sorridendo il romanzo di Chi Zijian, Sulla sponda destra del fiume Argun⁶⁵: «Nel finale il governo li chiama a trasferirsi nei palazzi del quartiere». Questa battuta venata di amara ironia, distillata dalla vita vissuta a distanza di oltre un decennio, riflette l'intimo dolore e lo smarrimento dovuti alla sottomissione forzata dell'originario “*Genius Loci*”⁶⁶ da parte della griglia amministrativa moderna.

Come ha rilevato Lefebvre (1991), lo spazio non è un mero contenitore dell'azione politica, bensì il contenuto stesso dell'azione politica. La politica di residenza concentrata ha agito come un metro di misurazione applicato dallo Stato per attuare la propria “legibility”⁶⁷ (Scott,

⁶⁴ Il sistema dei campi a pozzo (*Jingtian zhi*) costituisce essenzialmente una tecnologia di governance spaziale pre-moderna volta a geometricizzare la terra (attraverso la griglia a forma del carattere jing / 井) e a standardizzare le prestazioni di corvée. Annullando l'eterogeneità naturale della terra concreta, esso ha istituito un sistema di disciplinamento ed estrazione fiscale da parte del potere statale sulle popolazioni a livello micro.

⁶⁵ Sulla sponda destra del fiume Argun (额尔古纳河的右岸): Romanzo monumentale della scrittrice Chi Zijian che documenta circa un secolo di trasformazioni sociali vissute dagli Ewenki nella Cina nord-orientale. Lo stile di vita degli Ewenki è storicamente incentrato sulla caccia nomadica e sull'allevamento delle renne, risorse che ne determinavano i ritmi di migrazione. L'organizzazione sociale si fondava sull'Urileng, unità parentale basata sulla cooperazione e sull'elezione del capotribù. Nella loro visione del mondo non sussiste una cesura netta tra uomo e natura: le renne costituiscono il fulcro dell'identità culturale e delle credenze spirituali, mentre un solido patrimonio di conoscenze locali ha permesso loro di adattarsi ai cambiamenti ambientali. A partire dalla metà del XX secolo, le politiche statali di migrazione ecologica e il divieto di caccia li hanno trasferiti in insediamenti stanziali: mentre gli anziani sono rimasti nella foresta, le giovani generazioni si sono in gran parte inurbate.

⁶⁶ Lo *Genius Loci* (“spirito del luogo”, Tuan, 1977; 1996) è l’ “anima del luogo” generata dall'intersezione tra la geomorfologia naturale concreta, la memoria storica e la micro-vita quotidiana (focolare / terra).

⁶⁷ Scott (1998) definisce la “legibility” come il processo attraverso cui l'apparato statale moderno, al fine di esercitare un'efficace governance, riscuotere le imposte, arruolare nell'esercito o mantenere il controllo sociale, tenta di trasformare la realtà sociale locale — originariamente complessa, caotica, variegata e frammentata — in

1998: 11-53), ristrutturando e frammentando attraverso parametri standardizzati l'originaria struttura abitativa policentrica e organica del Linpan del Sichuan occidentale. Per contro, il nuovo cerchio di vita del *Linpan*, caratterizzato dalla distribuzione puntiforme dei nuovi residenti e dotato di infrastrutture moderne, rappresenta il tentativo di “riparare” la campagna attraverso i canoni estetici della popolazione urbana. Per quanto meravigliosa possa apparire, questa nuova forma di vita ha tuttavia reciso lo stretto legame con i campi e le tombe di famiglia — ossia la sussistenza legata alla terra e le tracce storiche degli antenati radicate nel luogo.

Gli scritti di Luo Jia, le lamentele nell'ufficio e l'ironia di Yang Xue rappresentano la resistenza degli autoctoni all'interno dello spazio reso leggibile; essi hanno rannicchiato le memorie del corpo e della storia nei propri bisbigli privati, articolando la risposta più recondita all'innestarsi della modernità. Tuttavia, questo “bisbiglio”, che originariamente apparteneva alle tattiche coperte degli autoctoni, ha valicato i confini delle rispettive cerchie sotto l'impatto sovrapposto della pandemia e dell'era post-turistico-culturale. I confini tra margine e centro si sono sfocati nella crisi, estendendo lo spettro di risonanza del bisbiglio e favorendo una vera e propria “ridistribuzione della vulnerabilità” tra nuovi residenti e giovani rientrati nel villaggio.

2. L'incenso: La preghiera del corpo e il rifugio

La pandemia di COVID-19 che ha travolto il globo nel 2020 ha Rimodellato la nostra percezione delle geografie mondiali, trasformando al contempo la nostra geografia delle emozioni (Bissell, 2021). La mobilità è stata valutata negativamente, accompagnata dall'ascesa del localismo (Cresswell, 2020). Sullo sfondo di questa catastrofe, il capitale e i diritti di gestione del villaggio Mingyue hanno attraversato molteplici passaggi di consegne, e la gerarchia dei valori della classe media, originariamente edificata dalle élite della creatività culturale, ha iniziato a vacillare. La distruzione di questa integrità ha fatto sì che il “luogo”,

uno stato standardizzato, chiaro, calcolabile e misurabile per gli amministratori centrali.

originariamente dotato di un'aura romantica, degradasse in uno “spazio aperto” privo di riparo — proprio come affermava Tuan (1997: 54): «*To be open and free is to be exposed and vulnerable*».

Nel momento in cui vecchi e nuovi residenti si sono trovati ugualmente esposti a una “vulnerabilità” priva di sostegni, la vulnerabilità stessa ha iniziato a subire una ridistribuzione. Al contempo, lo sfumarsi dei confini del villaggio e l'incalzare della crisi reale hanno spinto le persone a un urgente bisogno di preservare nuovamente l'integrità del luogo attraverso il rito e la fede (Tuan, 1977: 166).

Di fronte a un villaggio oggi riscritto dal capitale culturale e dal disciplinamento spaziale, l'ex responsabile del gruppo di lavoro, Chen Qi, ha ammesso francamente che la nostalgia per lo “splendore” passato «è essa stessa un'illusione piuttosto che una realtà; l'ambiguità, l'incertezza, la fluidità e il presente sono, in fondo, la vita stessa». Tuttavia, ampliando lo sguardo lungo il corso della storia, il villaggio ha in realtà posseduto fin da antico un sistema di inclusione capace di valicare i contratti della modernità.

Secondo quanto registrato negli *Annali della contea di Pujiang* (蒲江县志)⁶⁸, durante la dinastia Ming il mecenate locale Xie Huang finanziò il restauro del tempio Mingyue e invitò grandi eruditi confuciani a tenervi lezioni. Come ha scritto il nuovo residente Wang Jiangting nel 2023 sull'account ufficiale WeChat:

«...il tempio di Mingyue è il “punto d'origine documentale” del villaggio Mingyue... in passato è stato “casa”, “tempio”, “scuola” e il “centro comunitario” dell'antico villaggio. Tempio Mingyue — fornace Mingyue — villaggio Mingyue: una sequenza di trasmissione storica in cui i nuovi immigrati e i nuovi residenti sono gradualmente diventati autoctoni del villaggio ...».

⁶⁸ curati da Ji Zengyin (纪曾荫) nel 1784, registro storico ufficiale della contea di Pujiang (Sichuan).

Si trattava di uno spazio dai confini sfumati e privo di barriere d'accesso: guanyin, il dio del territorio e la divinità dell'altare coesistevano nello stesso ambiente, mentre confucianesimo, buddismo, taoismo e divinità locali convivevano in perfetta armonia.

Il 28 dicembre 2025, Jiang Wei, un giovane del posto nato negli anni '80 e rientrato nel villaggio, mi ha raccontato la scomparsa e la memoria del tempio di Mingyue:

Quando era bambino, la struttura principale del tempio Mingyue non esisteva già più. Negli anni Settanta del secolo scorso, i materiali lapidei del tempio furono smantellati per costruire bacini idrici e scuole nei comuni limitrofi, mentre il legname fu abbattuto per edificare l'auditorium del comune di Ganxi. Ciononostante, sul sito delle rovine si continuavano a venerare divinità eterogenee: l'imperatore di giada, il dio del territorio e il bodhisattva del re dei buoi. Ha detto:

«Quando trebbiavamo il nuovo riso, la prima pentola cucinata e la prima ciotola dovevano essere offerte prima al cane e al bue, poi si sacrificava al Cielo, e solo alla fine mangiavano gli uomini. Si dava da mangiare al cane perché nel mito taoista il primo seme di grano del mondo umano fu rubato dai cieli da un'animale divino a nove code che lo distribuì ai mortali; per questo gli furono tagliate le nove code e fu degradato a cane. In passato sacrificavamo al Cielo per ringraziare la natura e pregare per un clima favorevole».

Jiang Wei ha aggiunto sorridendo:

«Da piccolo trovavo ridicolo bruciare l'incenso e venerare il Buddha, perché gli insegnanti dicevano che si trattava di una superstizione feudale; ma oggi sento che questa è una forma di fede, di venerazione e di gratitudine».

La “superstizione” a cui si riferivano gli insegnanti derivava dal processo di illuminismo

moderno e razionalizzazione iniziato in Cina nel XVIII secolo, che ha impiegato la “scienza” come parametro assoluto per la desacralizzazione della fede tradizionale. Al contrario, la venerazione e il rispetto descritti da Jiang Wei costituiscono quella profonda risonanza emotiva e mnemonica stratificata nel tempo che Tuan definisce “*resonance*” (1977: 96-97).

Oggi la struttura principale e la trasmissione vivente del tempio Mingyue si sono completamente interrotte. Il 9 dicembre 2025, mentre cercavo le rovine del tempio, ho scorto soltanto un altare improvvisato formato da poche pietre sovrapposte, con candele e bastoncini d’incenso conficcati a terra e bottiglie di Coca-Cola e Sprite disposte a guisa di offerte. La religione locale si fonda su un solido senso del passato e della stirpe per garantire quel senso di continuità storica da cui scaturisce la sicurezza delle persone (Tuan, 1977: 152-153). Lo smarrimento identitario dei contadini autoctoni del villaggio non può essere interamente spiegato da un singolo intervento di ristrutturazione turistico-culturale: essi non sono rimasti privi di un luogo in cui andare, ma hanno smarrito, attraverso le fratture stratificate dei problemi ereditati dalla storia, quel perno spirituale un tempo condiviso.

Nella pianura di Chengdu — nell’entroterra di questo bacino descritto dal poeta di epoca Tang Li Bai (701–762 d.C.) con i celebri versi «Il cammino per lo Shu è arduo, più arduo che salire al cielo azzurro»⁶⁹ — sebbene l’area sia stata storicamente permeata dall’insegnamento confuciano⁷⁰, la sua cosmologia popolare presenta tratti di spiccata localizzazione e inclusività in quanto culla del taoismo. Quando il grande ordine spirituale vacilla sotto i colpi dei mutamenti della modernità, in che modo le persone ricompongono il proprio squilibrio interiore? Nell’antica Cina, Xunzi (III secolo a.C.) riteneva che l’atto rituale soddisfacesse bisogni emotivi ed estetici profondi. Egli figurava un ministro fedele che avesse perduto il proprio sovrano, o un figlio devoto rimasto orfano dei genitori: un simile individuo, persino nel mezzo di una lieta riunione con amici intimi, avrebbe potuto essere improvvisamente

⁶⁹ Il verso appartiene al celebre poema 蜀道難 (La pervietà delle strade di Shu è ardua) del poeta di epoca Tang Li Bai (701–762 d.C.), ed è tradizionalmente impiegato per descrivere la natura impervia, chiusa e protetta del bacino dello Sichuan.

⁷⁰ Cfr. Tuan (1996: 21-22).

assalito da un dolore irrefrenabile che, se non espresso attraverso una postura rituale, rischiava di mutarsi in un profondo senso di frustrazione e disorientamento.

Nella cosmologia tradizionale cinese, oltre al macroscopico “*Tian*” (cielo) e alla “*Di*” (terra), si cela un elemento provvisto di un calore più intimo: il “*Tu*” (suolo). Come osserva Tuan (1996: 15–16), il “*Tu*” rappresenta l’estrema località e il luogo concreto. Nelle credenze autoctone del villaggio, ciò che più si avvicina alla dimensione del “*Tu*” è il dio del territorio (*Tudigong*); come narrato in precedenza (Capitolo 2.2), la statua sacra che la bisnonna di Luojia trasse in salvo a rischio della vita era precisamente il dio del territorio posto a guardia del micro-places. Quando il grande perno spirituale si spezza e le vaste dottrine abbandonano la scena, la fede ripiega e si condensa nella “preghiera del corpo” e nei riti quotidiani del singolo individuo rivolti al microscopico dio del territorio.

Per Aye, poeta e nuovo residente giunto al villaggio Mingyue nel 2015, la ricostruzione del tempio rappresentava il punto di partenza con cui tentare di restituire un significato al luogo. Tuttavia, nel 2024, poco dopo l’avvio dei preparativi, Aye è stato colpito da una grave patologia renale con complicazioni; di fronte all’impotenza delle cure ospedaliere, il progetto è stato forzatamente sospeso. In questo momento di estremo pericolo, tre monaci del Fujian che risiedevano in affitto presso la struttura “*Zhiyue Shanfang*” (*la dimora della luna indicata*) nel villaggio hanno recitato sutra per lui per tre giorni consecutivi, e le condizioni fisiche di Aye sono miracolosamente migliorate.

In una prospettiva antropologica, non si tratta di un semplice miracolo, bensì di un’esemplare “crisi della presenza” e di un processo di riscatto (De Martino, 1977). Quando la medicina moderna e una malattia incurabile spingono l’individuo nell’abisso di una crisi incontrollabile, il rito della recitazione dei sutra, attraverso una “deistorificazione protettiva”, reinserisce la sofferenza del corpo carnale entro un ordine sacro e trascendente, ricostruendo così il suo senso di presenza.

Questa risposta sacra che assume il corpo come campo d'azione trova un preciso e profondo riscontro nella storia della bisnonna di Luoja. Durante l'ondata di demolizione dei templi di quell'epoca, la bisnonna corse il rischio di portare via la statua del dio del territorio, e nel ricordo dei familiari quella pesante statua di pietra risultò tra le sue braccia leggera come una piuma. L' "ethos del trascendimento" teorizzata da Ernesto de Martino e la "agency passiva" di Amira Mittermaier (2012) si fondono in questo passaggio: la bisnonna non è stata una resistente solitaria; la leggerezza della statua rivela un affidamento reciproco tra il corpo e la forza sacra. Sia nell'atto della bisnonna che stringe la statua, sia nella svolta della malattia di Aye grazie alla recitazione dei sutra, i soggetti "deboli" del mondo rurale impiegano la preghiera del corpo per edificare un micro-rifugio per sé e per questa terra.

Il rifugio del corpo permette alla vita di proseguire, rendendo al contempo possibile la speranza di ricostruire il futuro.

Nell'inverno del 2025, Aye, trascinando il proprio corpo provato dalla malattia, si è appoggiato al calorifero del Ucloud caffè e ha affermato con incrollabile fermezza: «Se si vive in un luogo, bisogna dare un contributo a quella terra». In quel pomeriggio, mi ha domandato nei dettagli la mia opinione sulla situazione attuale del villaggio, per poi ricevere consecutivamente due gruppi di nuovi residenti nello stesso locale per discutere della direzione futura del villaggio.

Dopo aver attraversato i travagli del disciplinamento spaziale, la desolazione dovuta al disinvestimento dei capitali e il battesimo delle crisi fisico-spirituali, vecchi e nuovi residenti non si accontentano più di "lamentele sotto forma di bisbiglio" o di un "micro-rifugio individuale". La fede e il rito hanno piantato nuovamente l'ancora della loro "presenza"; e di fronte a un'era post-pandemica ancora fluida e incerta, una nuova riflessione su quale direzione debba intraprendere il villaggio sta silenziosamente germogliando tra questi

individui che hanno ritrovato un rifugio.

3. Il sentiero: La narrazione e la redenzione dell'autolegittimazione

Nello sfondo in cui si intrecciano l'era post-pandemica e quella post-turistico-culturale, le case del villaggio e i terreni adiacenti hanno fornito alle persone uno spazio di libertà e di azione limitato ma solido. Queste micro-unità geografiche costituiscono il nucleo della vita quotidiana, ricondensandosi in quel "*Place*" carico di affetto e attaccamento descritto da Tuan (1977: 52; 79). E tale attaccamento è reso possibile proprio dal fatto che la casa e la terra sono innanzitutto sensoriali e incorporate (Pink, 2004): vengono esperite attraverso suoni, odori e percezioni tattili, anziché essere colte soltanto mediante una cognizione astratta. Nel 2018, il percorso verde ad anello, completata nel villaggio nell'ambito del progetto di "costruzione di villaggi d'acqua felici", si snodava tra i campi di tè e i boschi di bambù. I sentieri pedonali, che attraversano il villaggio al pari dei canali idrici, non sono soltanto un camminamento fisico, ma un micro-campo "event"⁷¹ (Casey, 1996) durante i lockdown pandemici e la transizione post-turistica. Esso ha riportato la città e la campagna, i vecchi e i nuovi residenti, un tempo scollegati da questioni di identità, classe e capitale, su un'unica interfaccia fisiologica ed emotiva di "passeggiata condivisa e respiro comune". Attingendo alle riflessioni di Sarah Pink (2004) sulla "sensory home", la casa non è definita soltanto dalle sue mura perimetrali, bensì da un'insieme di "atmosfera" tessute dall'intreccio di suoni, visioni e azioni corporee. Sotto lo stato di lockdown, a causa del temporaneo arresto dell'apparato amministrativo e turistico esterno, il sentiero del villaggio Mingyue si è evoluta in uno spazio di performance incorporata. È esattamente in questo senso che il villaggio si configura come un laboratorio: esso mostra, sotto la forma compressa di uno scenario estremo, come l'etica dello spazio possa essere ricondensata durante una crisi.

⁷¹ Edward S. Casey (1996: 36-38) definisce il luogo come "*Event*". Egli ritiene che lo spazio e il tempo non siano contenitori astratti preesistenti, bensì dimensioni che vengono intrecciate e modellate all'interno del processo di eventizzazione del luogo. Nel presente testo, l'evento del lockdown pandemico ha forzatamente richiamato lo "spazio e il tempo" fluidi all'interno del "*place*" concreto del Linpan, favorendo la riconcrezione di spazio e tempo.

Dopo il 2020, con la diffusione del turismo rurale dai pionieri come il villaggio a un numero sempre maggiore di villaggi circostanti, i fondi speciali governativi sono cessati dall'essere una risorsa esclusiva di Mingyue. L'impatto della pandemia e il declino del dividendo creativo e culturale sono diventati il punto di svolta in cui la vulnerabilità è stata storicizzata e ridistribuita. Tuttavia, tale vulnerabilità non si è depositata in modo unidirezionale sugli autoctoni come nel primo periodo disciplinare, bensì ha subito un trasferimento. Per i residenti autoctoni, il modello di sussistenza basato sull'integrazione plurisettoriale offerto dallo spazio del *Linpan* ha mostrato un'estrema resilienza di fronte ai rischi. L'agricoltura di sussistenza e l'allevamento di piccoli animali da cortile hanno garantito l'autosufficienza alimentare, mentre le colture redditizie quali tè, agrumi e kiwi hanno sostenuto le spese quotidiane. Come ha affermato la residente autoctona Luo Yaling:

«In campagna non c'è stato alcun impatto; in quel periodo si stava benissimo a casa, bastava mettere la mascherina e si andava a passeggiare come al solito».

Avendo il controllo della terra e dei prodotti agricoli, gli autoctoni hanno costituito la linea di sussistenza più solida.

Al contrario, i nuovi residenti giunti dall'esterno, un tempo padroni del capitale culturale e sotto i riflettori dei media, sono precipitati in una profonda ansia di sussistenza e in barriere istituzionali una volta rifluito il traffico mediatico. Si prenda il caso di Xiong Ying, che ha rassegnato le dimissioni da capodistretto della città di Chengdu per trasferirsi nel villaggio e fondare la "Mingyue Yingyuan" (Il cortile di Ying): durante il periodo di stasi turistica, per mantenere attiva la gestione, la struttura ha lanciato un'offerta promozionale a basso costo di 150 yuan a notte per soggiorni di almeno cinque giorni, mentre in precedenza il prezzo per notte non era mai sceso sotto i 300 yuan. Xiong Ying ha tentato di riconvertire l'attività verso la lavorazione di prodotti agricoli più stabili come "vino agli aghi di pino, salsicce e carne affumicata", scontrandosi tuttavia con un letale ostacolo istituzionale: poiché la Risaia

utilizzava suolo edificabile statale, i prodotti realizzati non hanno mai potuto ottenere la licenza di produzione alimentare, e persino le richieste per il certificato di piccolo laboratorio artigianale sono riuscite infruttuose a più riprese. Le barriere del capitale e delle autorizzazioni istituzionali hanno reso i nuovi residenti i principali ricettori della vulnerabilità nell'era post-turistica.

Il battesimo dell'era post-pandemica ha fatto sì che i nuovi residenti e i giovani rientrati nel villaggio vivessero una sorta di inversione di ruolo quasi simmetrica:

I giovani rientrati nel villaggio, come Luo Jia, Yang Xue, Zhou Xiaohong e Tang Ning, possiedono i vantaggi consolidati delle risorse fondiari, delle reti di conoscenti e della linea di sussistenza; tuttavia, il loro dilemma centrale risiede nella mancanza di un “decoro professionale” e di una legittimità identitaria riconosciuti dalle norme della modernità, oltre a presentare un corpo caduto nelle patologie generate dal processo di urbanizzazione. La loro aspirazione consiste nel raggiungere la guarigione fisica e la ricostruzione del sé attraverso l'occupazione nel villaggio, trovando nella vita pubblica locale il senso di valore espresso dalla frase “la mia presenza qui è legittima”.

I nuovi residenti, per contro, possiedono i vantaggi consolidati del capitale culturale, del discorso estetico e delle risorse esterne; tuttavia, la loro criticità fondamentale risiede nel doversi confrontare con il riflusso della visibilità, con le barriere istituzionali e con la mancanza di un sostegno di sussistenza stabile. La loro aspirazione è quella di ricercare una modalità di sopravvivenza radicata nel luogo che sia sostenibile all'interno di queste difficoltà. La strada per la loro autolegittimazione passa attraverso l'abbandono dell'atteggiamento arrogante da “illuminatori”, cercando l’“accoglienza e l'intreccio” con la società locale nelle interazioni quotidiane e nelle passeggiate lungo la pista ciclabile.

I giovani rientrati nel villaggio erano stati inizialmente attratti dal ritorno in patria dai posti

di lavoro e dai salari offerti a livello locale, ma ciò che agognavano maggiormente era qualcosa che il reddito economico non poteva convertire automaticamente — vale a dire un “decoro professionale e una legittimità identitaria” riconosciuti simultaneamente dalla società locale e dagli sguardi esterni. Yang Xue, barista rientrata nel 2022, ha confidato apertamente: «Quando lavori in città, puoi dire in quale azienda o in quale ruolo ti trovi; ma quando torni al villaggio, cosa dici di fare? Sembra che a dirlo non sia molto decoroso». Zhou Xiaohong, classe 1994, dopo aver contratto il COVID-19 alla fine del 2022 ha subito gravi danni alla salute: «A Chengdu tutto costa e non avevo un lavoro», così ha scelto di tornare a casa per rimettersi in sesto. Bevendo decotti di medicina tradizionale cinese, facendo pediluvi e camminando o facendo jogging lungo la pista ciclabile, ha gradualmente recuperato la salute e ha iniziato a lavorare presso il centro visite del villaggio occupandosi delle dirette streaming e della comunicazione. Per i giovani rientrati, la campagna non è soltanto un rifugio, ma un luogo in cui riparare il corpo prosciugato dalla città e ricercare un punto di approdo per la propria identità.

Di contro, i nuovi residenti hanno iniziato a riflettere e a riporre l'orgoglio d'élite espresso nella prima fase come “illuminatori”. Luo Yaling, rievocando l'arrivo del nuovo residente Wang Jiangting quando viveva in tenda con il suo figlio e denunciò il vicino che bruciava rifiuti facendogli comminare una multa di 500 yuan, ha esclamato: «Oggi Wang dove ce l'ha più l'orgoglio di allora? Si è decantato per dieci anni». HaiXang, gestore impiegato presso Yuanjia, ripercorrendo l'ansia vissuta durante i lockdown pandemici a Pechino e Hainan, ha raccontato che dopo essere giunto nel villaggio ha scoperto che se in città si beve il caffè per “rimanere in vita”, nel villaggio lo si fa per “degustare aromi differenti”. Cosa ancora più importante, nelle relazioni con i colleghi del villaggio ha imparato a smorzare il desiderio di controllo: «Con i colleghi del villaggio non si può semplicemente ordinare di fare le cose... devo prendere l'iniziativa e farlo io per primo, solo quando lo vedono si uniscono». Quando il suo umore era cupo, i colleghi autoctoni gli chiedevano con schiettezza: «Oggi HaiXang è di cattivo umore, chi ti ha fatto arrabbiare? Vado io a sistemarlo». Questa sollecitudine schietta

ha offerto alle élite esterne una profonda consolazione spirituale dopo aver subito battute d'arresto commerciali.

Wenzi mi ha raccontato che il marchio di agrumi, un tempo creato attraverso un crowdfunding di 300.000 yuan promosso dai nuovi residenti insieme a Yuanjia per prendere in gestione 30 mu di terreno, a causa dei lunghi tempi di ritorno dell'investimento agricolo e delle fluttuazioni dei prezzi di mercato si è rivelato insostenibile dopo cinque anni di tentativi, costringendoli a restituire il frutteto a Yuanjia. Di fronte a enormi pressioni gestionali, Wenzi ha proposto un piano di vendita di agrumi online. Questo tentativo, fortemente caratterizzato dalle dinamiche dell'e-commerce agricolo, ha inizialmente incontrato resistenze all'interno di Yuanjia — poiché si discostava gravemente dalla “raffinatezza culturale” e dal “tono” del marchio rigorosamente perseguiti fino a quel momento. Tuttavia, di fronte all'incalzare delle crisi di sussistenza e della realtà, Yuanjia ha dovuto cedere a questa linea commerciale pragmatica e radicata. Solo quando la vendita online degli agrumi ha generato profitti nel 2024, questa strategia di sopravvivenza vicina alla terra e alla realtà agricola ha ottenuto un reale riconoscimento all'interno del marchio.

Questa accoglienza si manifesta nella reciprocità e nella circolazione della micro-quotidianità. Dopo l'insediamento del Ucloud caffè, la pista ciclabile è stata costruita tutt'intorno, facilitando il ritorno a casa dei villaggiani. Luo Yaling ha detto: «Mia madre, quando passa di là, porta sempre loro un po' di verdure fresche; quando loro preparano il pane, ne portano un po' a noi: è uno scavo di cortesia e reciprocità». Nel paesaggio quotidiano della campagna, il percorso lungo il canale è diventata un nastro che unisce gruppi diversi. Hairang e Kunkun, quest'ultimo anch'egli un giovane rientrato nel villaggio, hanno stretto amicizia proprio passeggiando lungo il percorso, discutendo insieme durante le camminate di progetti di sviluppo per la cultura creativa e la campagna, ritrovando così il rispettivo senso di valore.

Dopo la pandemia, quando l'impetuosa ondata delle visite dei trendsetter si è ritirata dal

villaggio, vecchi e nuovi residenti hanno iniziato a riflettere insieme su quale futuro occorresse realmente al villaggio. Di fronte alla realtà del calo dei turisti nel periodo post-pandemico, il villaggiano Xu Chuan ha riflettuto:

«A poche persone piace la bellezza della semplicità... i campi di tè non li abbiamo creati artificialmente, la strada non l'abbiamo costruita con artificio; io vorrei semplicemente che questa bellezza semplice venisse vista da più persone».

Gli autoctoni, come la proprietaria del agriturismo Yang Yanling, non adorano più il traffico mediatico illusorio, ma desiderano trasformare la campagna in uno spazio culturale vivente dotato di calore e di storie — esplorando la costruzione di fattorie professionali standardizzate, sviluppando attività di raccolta esperienziale ed educazione didattica, proprio come “la vita dotata di un senso di missione” patrocinata da Yuanjia.

Nel villaggio dell'era post-pandemica, sia gli autoctoni che detengono la sussistenza della terra, sia gli esterni in cerca di una dimora spirituale, tentano di compiere la redenzione dell'autolegittimazione attraverso il racconto e le interazioni quotidiane nell'incrociarsi e nell'estendersi del “sentiero”. Nella ridistribuzione della vulnerabilità e nell'intreccio del micro-paesaggio, essi non convergono necessariamente verso un finale perfetto; al contrario, come sottolineato da Ingold (2011) a proposito dell' “*wayfaring*”, questo processo somiglia maggiormente a un “*meshwork*” in uno stato di “*becoming*”. In qualità di nodo d'intermediazione carico di tensione, esso riflette la possibilità di strutturare una comunità rurale dotata di inclusività e vitalità — anche se la manifestazione di questo embrione è rimasta profondamente legata alla crisi globale della pandemia di COVID-19.

Riguardo al grado di elasticità che questa rete in divenire dovrebbe mantenere, Tuan (1996: 177-178) formula una proposizione teorica relativa al “cosmo” e al “focolare”: una comunità ideale praticabile non può essere né una fortezza locale orientata alla chiusura e all'esclusione,

né una struttura rigida e calata dall'alto; essa deve fare affidamento sulla combinazione tra una "visione semplificatrice" e la "ricchezza plenaria del mondo". Pertanto, qualsiasi sforzo di ripiegare verso un "focolare" tradizionale assolutamente chiuso e puramente nativo risulta impraticabile. Al contrario, ciò a cui possiamo aspirare è precisamente un paradossale "*cosmopolitan hearth*": esso conserva quel calore, quelle consuetudini e quella reciprocità micro-sociale della vita quotidiana non distrutte dalla ragione astratta, aprendosi al contempo al vasto "cosmo" e agli estranei (Tuan, 1996: 182-188).

Camminando lungo la pista ciclabile tra i boschi di bambù del villaggio, il suono dell'acqua scorre lieve insieme ai bisbigli delle voci umane. Il processo dinamico del vagabondare e dell'incrociarsi lungo il sentiero ci ricorda costantemente che la cosiddetta comunità⁷² non è mai un contenitore statico edificato in un determinato luogo, bensì un abitare e una ricerca che si dipanano continuamente all'interno di un senso di sradicamento ultimo. La molteplicità del focolare tra vecchi e nuovi residenti non ha compiuto una fusione definitiva, ma nelle pratiche quotidiane fatte di continue rotture, compromessi e riconessioni, conserva ancora il potenziale di convergere ed evolvere verso un ecosistema rurale inclusivo che unisce l'affetto locale a una visione cosmopolita.

⁷² La "comunità rurale" analizzata nel presente studio non si riferisce a un'entità organizzativa reificata, armonica e priva di attriti, bensì a un legame sociale a livello micro in perenne divenire (*a community-in-the-making*), generato dall'esperienza condivisa della vulnerabilità e dalla reciprocità quotidiana tra soggetti molteplici nell'era post-pandemica, carico di tensioni e potenziale evolutivo.

Conclusioni

La pianura di Chengdu è stata storicamente un'area soggetta a frequenti inondazioni, ma la “calamità” in quanto concetto diffusamente percepito e affrontato in modo istituzionalizzato si è affermata in modo pervasivo soltanto all'indomani del terremoto di Wenchuan del 2008. Da allora, i meccanismi di allerta sismica precoce sono stati continuamente perfezionati — soltanto durante il mio periodo di ricerca sul campo, tra ottobre e dicembre 2025, il mio telefono ha ricevuto due allerte; anche le abitazioni di nuova costruzione nel villaggio Mingyue hanno in gran parte integrato criteri di resistenza sismica e prevenzione delle alluvioni. In senso strettamente fisico-strutturale, questo territorio appare oggi più “sicuro” che in qualsiasi momento del passato.

Tuttavia, come argomentato nel secondo capitolo, la vulnerabilità non è mai scomparsa con il perfezionamento delle opere di protezione: è stata semplicemente ridistribuita. Mentre la vulnerabilità sul piano fisico veniva ridotta in modo efficace, un'altra forma di vulnerabilità — di natura squisitamente culturale — è tornata a manifestarsi nella medesima opera di ricostruzione. Ciò che il villaggio Mingyue ha sperimentato non è stata dunque soltanto una ricostruzione post-disastro, bensì una pratica sociale che ha posto la ricostruzione culturale in uno stato di permanente sperimentazione: il flusso demografico inverso dalla città alla campagna, la pianificazione politica volta alla rivitalizzazione industriale e del capitale umano, l'afflusso e il successivo riflusso dei capitali creativi e culturali. Tutti questi elementi sono stati innescati simultaneamente nel medesimo Linpan, intrecciandosi gli uni agli altri con esiti ben lontani da quelli preventivabili da un qualsiasi piano unificato.

Il nodo più acuto di questo esperimento è ricaduto, infine, sugli “individui”. Tang Ning, un giovane rientrato nel villaggio, mi ha confidato in un'occasione:

«Una volta, due o tre anni fa, durante la celebrazione dell'anniversario della scuola superiore di Pujiang, un ragazzo ha citato uno slogan legato al mondo rurale: “Non studio con impegno per

fuggire dalla mia terra d'origine povera, ma per fare in modo che la mia terra d'origine si affranchi dalla povertà". Quelli della mia generazione non avevano affatto questo pensiero: noi volevamo tutti fuggire da una terra d'origine povera. [...] Le persone con un alto livello di istruzione se ne sono andate tutte. Mio cugino, della generazione degli anni '90, ha un dottorato di ricerca; in futuro non sceglierà mai di restare a Pujiang, non è tornato nemmeno per il Capodanno. Quando gli anziani non ci saranno più, forse non tornerà nemmeno per far visita ai parenti. Per questo dico che far ritornare i talenti locali è un problema. [...] Di conseguenza, vedi che sono proprio quelli con i voti più bassi, quelli dalle capacità più modeste, a rimanere qui, a restare nel villaggio d'origine e a riflettere sul futuro della campagna. [...] Eppure, sommando tutte queste persone, l'energia resta grande: tre ciabattini fanno un Zhuge Liang, se tre non bastano ce ne vorranno trenta. I nuovi residenti venuti da fuori hanno svolto un ruolo di guida per i locali; gli autoctoni in realtà non hanno un pensiero molto aperto, mentre i nuovi venuti ci hanno fornito maggiori possibilità di sviluppo rurale che noi stiamo realizzando gradualmente: questa è una via sostenibile. I nuovi residenti sono cruciali, ma alla fine bisogna fare affidamento sulle forze locali.»

Tang Ning riconosce con lucidità che a rimanere sono spesso coloro “dalle capacità più modeste e dai voti più bassi”. Questa formulazione, in cui si intrecciano autosvalutazione ed auto-aspettativa, rappresenta la manifestazione più diretta di quel “desiderio di riconoscimento del proprio valore” discusso nel terzo capitolo. Chi è rimasto si trova costretto a riflettere sul futuro del proprio villaggio e, al contempo, a sopportare il giudizio secondo cui “è rimasto solo perché non è riuscito ad andarsene” — un criterio di valutazione che proviene precisamente da quel mondo esterno in cui non sono riusciti ad accedere e alla cui definizione non hanno potuto partecipare.

In contrasto con questa condizione, Xiong Ying, una nuova residente, mi ha spiegato di essere giunta al villaggio Mingyue poiché, pur disponendo di molteplici opzioni, ha scelto volontariamente di stabilirsi qui.

Tra queste due forme del “rimanere” si interpone una distanza incommensurabile. La prima consiste nello scegliere attivamente un luogo all’interno di una pluralità di possibilità; la seconda nel rendersi conto di essere ancora nello stesso posto dopo che le possibilità sono state sottratte una ad una. Come già analizzato nel terzo capitolo, dopo il riflusso delle dinamiche mediatiche e turistiche, anche i nuovi residenti si trovano ad affrontare da soli l’ansia della gestione economica — nessuno è realmente estraneo alla vulnerabilità derivante dal disastro.

Tuttavia, la presente trattazione non intende affatto rappresentare gli autoctoni rimasti come una moltitudine di soggetti silenti in attesa di essere ascoltati o riconosciuti. Essi non hanno mai vissuto in attesa. Le lamentele negli uffici, i giudizi espressi dai residenti sul presente, la venerazione nei confronti delle divinità tutelari locali: questo sistema intessuto di conversazioni private, battute, rituali e narrazioni costituisce una modalità di rielaborazione interamente in loro possesso. Ciò che merita realmente di essere indagato non è se essi siano stati o meno ascoltati, bensì il motivo per cui tale economia espressiva autonoma continui a essere sistematicamente esclusa dall’ordine del giorno ufficiale e verbalizzato del villaggio Mingyue — ed è precisamente tale esclusione a mostrare la vera forma di quella frattura più risalente e meno esplicitata.

Eppure, ciò che non viene registrato non è per questo privo di peso. La vita sorretta da questo sistema di conversazioni private e rituali rappresenta, forse, il vero terreno per valutare se questa terra sia ancora abitabile. Nel primo capitolo è stato introdotto il concetto di “intellectual love” di Tuan (1996) come cornice di riferimento per saggiare questa ricostruzione. Giunti a questo punto della trattazione, è possibile formulare una risposta prudente: ciò che sta emergendo nel villaggio Mingyue non è ancora un amore intellettuale compiuto, ma non è più neppure la romantica demistificazione presente nella silloge poetica del 2017. Quando gli autoctoni dicono sorridendo che “il gran finale sarà quando il governo ci

dirà di trasferirci nei complessi residenziali”, quando i nuovi residenti, dopo aver subito insuccessi commerciali, abbandonano l’attitudine pedagogica di “illuminatori” e imparano a lavorare con le proprie mani davanti ai colleghi contadini prima di impartire direttive, quando entrambe le parti sono pienamente consapevoli che i confini identitari continuano a sussistere ma scelgono ugualmente di passeggiare lungo la stessa strada verde e di discutere il domani del villaggio — questa postura, volta a continuare ad abitare pur nella piena consapevolezza delle fratture, rappresenta forse la forma primaria, e al contempo più fragile, dell’amore intellettuale.

La storia del villaggio Mingyue non ha una conclusione, né dovrebbe averla. Ciò che essa offre non è un modello replicabile di rivitalizzazione rurale, bensì un caso empirico concreto su come le persone continuino a vivere su una terra sottoposta a continue rimodellazioni. E questo “proseguire” non appartiene esclusivamente a chi ha scelto volontariamente, né è appannaggio unico di chi è rimasto per ineluttabilità: esso risiede nel continuo, conflittuale e non ancora compiuto intreccio reciproco tra le due parti.

Riferimenti bibliografici

A, Y. 2017, *An Anthology of Poems from Mingyue Village* [明月集], Sichuan Literature and Art Publishing House.

ABRAMSON, D. B. 2020, “Ancient and current resilience in the Chengdu Plain: Agropolitan development re-‘revisited’”, in *Urban Studies*, 57 (7), pp. 1372-1397.

ALEXANDER, D. 2000, *Confronting catastrophe: New perspectives on natural disasters*, New York, Oxford University Press.

ALMAGIÀ, R. 1907, *Studi geografici sulle frane in Italia: L'Appennino settentrionale e il Preappennino Tosco-Romano*, [s.l.], Società geografica italiana.

ALMAGIÀ, R. 1910, *Studi geografici sulle frane in Italia*, vol. II, *L'Appennino centrale e meridionale. Conclusioni generali*, in *Mem. Soc. Geogr. It.*, Roma, 14, p. 431.

APPADURAI, A. 1996, *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization* (Vol. 1), [s.l.], U of Minnesota Press.

ASSMANN, A. 2011, *Cultural memory and Western civilization. Functions, media, archives*, New York, Cambridge University Press.

AUGÉ, M. 2020, *Non-places: An introduction to supermodernity*, [s.l.], Verso Books (or. 1995).

BAI, X. Y. 1971, *Taibei people* [台北人], Taibei, Chenzhong Chubanshe.

BANKOFF, G. 2001, “Rendering the world unsafe: ‘vulnerability’ as western discourse”, in *Disasters*, 25 (1), pp. 19-35.

BERQUE, A. 2022, *Pensare il paesaggio* (M. Maggioli & M. Tanca, Eds.), [s.l.], Mimesis Edizioni (or. 2008 as *La pensée paysagère*, Archibooks).

BISSELL, D. 2021, “A changing sense of place: Geography and COVID - 19”, in *Geographical Research*, 59 (2), pp. 150-159.

BONATO, M. 2023, “Recensione (book review) a Augustin Berque, *Pensare il paesaggio*. Milano, Mimesis, 2022”, in *RIVISTA GEOGRAFICA ITALIANA*, 130 (4), pp. 173-176.

BOURDIEU, P. 1984, *A social critique of the judgement of taste*, Cambridge, MA, [s.n.].

BOYM, S. 2001, *The future of nostalgia*, [s.l.], Basic Books.

CARSTEN, J. (Ed.) 2000, *Cultures of relatedness: New approaches to the study of kinship*, [s.l.], Cambridge University Press.

CHEN, P., CLARKE, N., & HRACS, B. J. 2022, “Urban-rural mobilities: The case of China's rural tourism makers”, in *Journal of Rural Studies*, 95, pp. 402-411.

CHI, Z. J. 2005, *On the right bank of the Argun River*, Beijing, Beijing October Arts & Literature Publishing House.

CRESSWELL, T. 2021, “Valuing mobility in a post COVID-19 world”, in *Mobilities*, 16 (1), pp. 51-65.

DE MARTINO, E. 1977, *La fine del mondo*, [s.l.], Giulio Einaudi.

DELEUZE, G., & GUATTARI, F. 2004, *A thousand plateaus* (Vol. 2), London, Continuum (or. 1980 as *Mille plateaux*, Les Éditions de Minuit).

DOUGLAS, M. 1991, “The idea of a home: A kind of space”, in *Social research*, pp. 287-307.

FAN, C. D. 1177, *Record of a Boat Trip to Wu* [吴船录], [Travelogue; written on a journey from Chengdu to Lin'an (modern Hangzhou) down the Yangtze River].

FEI, X., HAMILTON, G. G., & ZHENG, W. 1992, *From the soil: The foundations of Chinese society*, [s.l.], Univ of California Press (or. 1947).

FELD, S., & BASSO, K. H. 1996, *Senses of place*, Santa Fe, NM, School of American Research Press.

GOFFMAN, E. 1978, *The presentation of self in everyday life* (Vol. 21), London, Harmondsworth (or. 1959).

HEIDEGGER, M. 1971, *Building, dwelling, thinking*, in A. Hofstadter (Trans.), *Poetry, language, thought*, New York, Harper & Row, pp. 145-161 (or. 1951).

HU, D. M., & LI, W. C. 2022, “Evolution Characteristics of China's Policy on Centralized Resettlement of Rural Residents” [中国农民集中居住政策演进特征], in *Journal of South China Agricultural University*, (5), pp. 48-58.

HU, D., & LI, W. 2022, “The Evolutionary Characteristics of China's Policy on Concentrated Rural Resettlement”, in *Journal of South China Agricultural University (Social Science Edition)*, (5), pp. 48-58.

INGOLD, T. 2000, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, [s.l.], Routledge.

INGOLD, T. 2007, *Lines: A brief history*, [s.l.], Routledge.

KNIGHT, J. 1995, "Tourist as stranger? Explaining tourism in rural Japan", in *Social Anthropology/Anthropologie sociale*, 3 (3), pp. 219-234.

LAI, F. 2000, *Antropologia del paesaggio*, [s.l.], Carocci.

LEFEBVRE, H. 1991, *The production of space* (D. Nicholson-Smith, Trans.), [s.l.], Blackwell (or. 1974).

LI, J. 1997, *Before the Storm* [暴风雨前], Beijing, People's Literature Publishing House (Renmin Wenxue Chubanshe) (or. 1936).

LI, Q. 2019, "Discussion on the Early Formation of the West Sichuan Linpan Pattern from the Han Tomb Reliefs in Zengjiabao, Western Suburbs of Chengdu", in *Southern Ethnology and Archaeology* [南方民族考古], Vol. 20, Science Press, pp. 174-194.

LI, T. Y. 2024, *New In Search of the Supernatural* [新搜神记], in T. C. Zhao (Ed.), *Sou shen ji*, Beijing, Wenwu Chubanshe (or. 1797).

LI, Y. 2017, "The happy nostalgia practice of Mingyue Village" [明月村的快乐乡愁实践], in *The New York Times Travel Magazine*, (2), pp. 69-71.

LIGI, G. 2009, *Antropologia dei disastri*, [s.l.], Editori Laterza.

LIGI, G. 2014, *Antropologia dei disastri*, [s.l.], Gius. Laterza & Figli Spa.

LOW, S. M. 1996, "The anthropology of cities: Imagining and theorizing the city", in *Annual review of anthropology*, 25 (1), pp. 383-409.

MALINOWSKI, B. 2013, *Argonauts of the western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea* [1922/1994], [s.l.], Routledge.

MELONI, Pietro 2014, "Culture domestiche. Saggi interdisciplinari", in *Lares*, LXXX (3), settembre-dicembre.

MERLEAU-PONTY, M. 2002, *Phenomenology of perception* (C. Smith, Trans.), London, Routledge (or. 1945).

MILLER, D. 2010, *Stuff*, [s.l.], Polity Press.

MITTERMAIER, A. 2012, “Dreams from Elsewhere: Muslim subjectivities beyond the trope of self - cultivation”, in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18 (2), pp. 247-265.

OLIVER-SMITH, A. 1996, “Anthropological research on hazards and disasters”, in *Annual review of anthropology*, 25 (1), pp. 303-328.

PINK, Sarah 2003, “Representing the sensory home: ethnographic experience and anthropological hypermedia”, in *Social Analysis*, 47 (3), pp. 46-63.

POLANYI, K. 1944, *The great transformation* (Vol. 2), [s.l.], [s.n.].

PRINCE, S. H. 1920, *Catastrophe and social change* (Vol. 94, No. 1), [s.l.], Columbia University.

QIU, Y. 2024, “Nostalgia: Reconstructing ‘places of memory’ in cyberspace” [怀乡：网络空间重构“回忆之地”], in *Social Sciences Weekly*.

RAPOPORT, A. 1969, *House form and culture*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.

SAHLINS, M. 2011, “What kinship is (part one)”, in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17 (1), pp. 2-19.

SCOTT, J. C. 1998, *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed* (Vol. 464), New Haven, CT, Yale University Press.

SCOTT, J. C. 2025, *In praise of floods: The untamed river and the life it brings*, [s.l.], Yale University Press.

SHLOMO, O. 2026, “Segregated urbanization: Urban-rural bordering in the Tel Aviv metropolitan fringe”, in *Cities*, 175, 107090.

SIMMEL, G. 2011, *Ponte e porta: saggi di estetica*, [s.l.], Archetipo Libri.

SUN, Q., XIE, H., & XU, Y. 1878, *Pujiang County Gazetteer* [蒲江县志] (Vol. 5), Qing Guangxu 4th year woodblock print.

T.WATSUJI, op. cit., p. 3 nell’edizione del 1979.

TUAN, Y. F. 1977, *Space and place: The perspective of experience*, [s.l.], U of Minnesota Press.

TUAN, Y. F. 1990, *Topophilia: A study of environmental perception, attitudes, and values*, [s.l.], Columbia University Press.

TUAN, Y. F. 1996, *Cosmos & hearth: A cosmopolite's viewpoint*, [s.l.], U of Minnesota Press.

TURRI, E. 1974, *Antropologia del paesaggio*, [s.l.], Marsilio.

UNKNOWN. c. 4th–1st century BCE, *Classic of Mountains and Seas* [山海经], [Compiled from various sources over several centuries].

UNKNOWN. c. 5th–3rd century BCE, *Tribute of Yu* [禹贡], [Chapter of the Book of Documents (Shangshu); compiled from earlier sources].

WOODS, M. 2016, “Confronting globalisation?: Rural protest, resistance and social movements”, in *Routledge international handbook of rural studies*, [s.l.], Routledge, pp. 626-637.

WU, S., WU, N., & ZHONG, B. 2020, “What Ecosystem Services Flowing from Linpan System—A Cultural Landscape in Chengdu Plain, Southwest China”, in *Sustainability*, 12 (10), 4122.

YANG, X. 53 BCE–18 CE, *Basic Annals of the Kings of Shu* [蜀王本纪], [Lost work; fragments collected in later compilations].

ZHANG, L. 2013, *The 168 Hours of the Wenchuan Earthquake* [汶川地震 168 小时 - Wen Chuan Di Zhen 168 Xiao Shi], Nanjing, Fenghuang Chubanshe.

Appendice

Luogo geografico:

Il villaggio Mingyue si trova nella contea di Pujiang, a Chengdu, nella provincia del Sichuan, in Cina.



Mappa del villaggio Mingyue:



1. Centro di accoglienza e Centro visite
2. Chenbangbang
3. Mingyue Xincun
4. Insediamento dei nuovi residenti del villaggio Mingyue
5. Fornace di Mingyue
6. Casa di Luoia
7. Canale Liangshan
8. Canale Mingyue
9. Yihe Xincun

Foto:



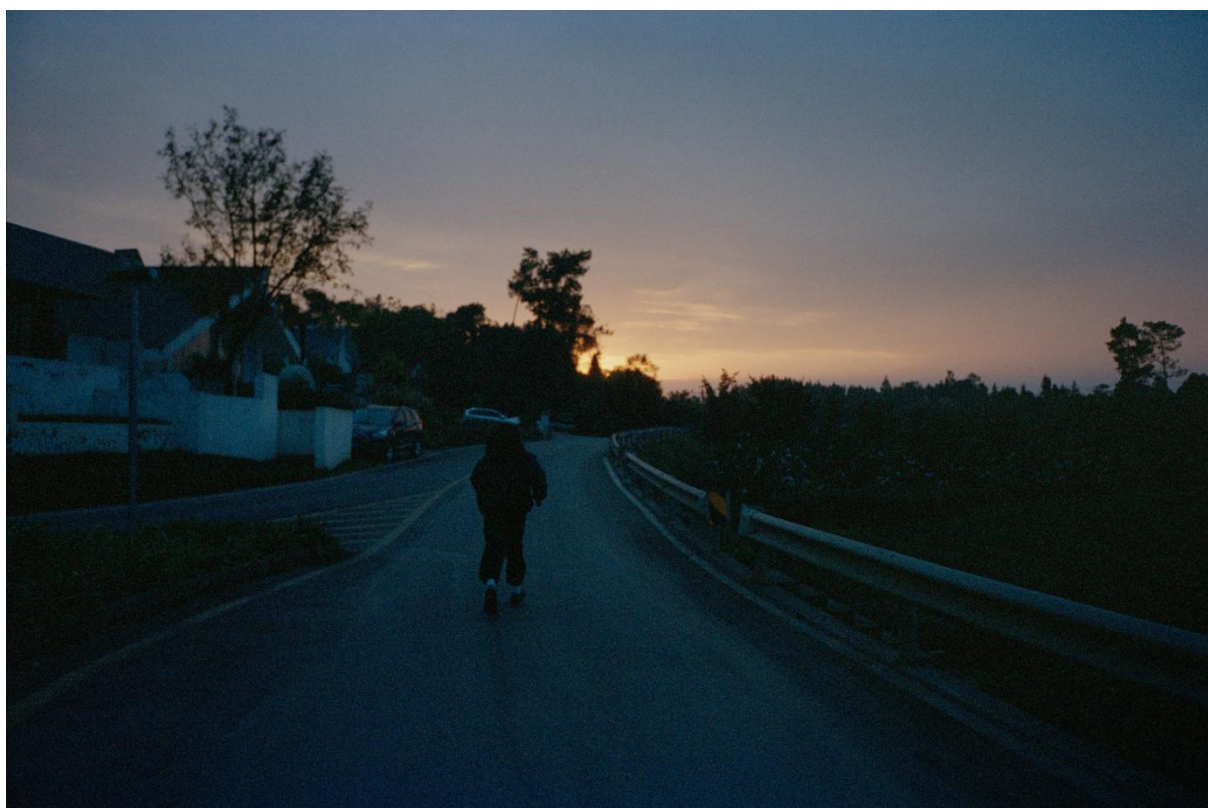
Gli abitanti del luogo raccolgono il tè davanti agli edifici dei nuovi abitanti del villaggio, 2019



Le nuove abitanti Xichan e Caojia con il loro agriturismo, 2019



Luojia e il tempio del Dio della Terra (Tudimiao), 2025



Luojia che corre sulla strada asfaltata, 2025



Luojia, Zhao Chaoxia e i vicini che chiacchierano intorno al fuoco per la fumigazione della carne, 2025



Frammenti di legno del vecchio cortile della famiglia di Luojia, 2025



Il piccolo tempio a bordo strada (in basso a sinistra), 2025



I resti del tempio Mingyue, 2025



Nuovo villaggio Mingyue, 2025



Yang Xue e Luo Jia al Ucloud caffè, 2025

Interviste:

Trascrizioni e testimonianze orali: Il terremoto di Wenchuan (2008) e il terremoto di Lushan (2013)

11 ottobre 2025, ore 09:40

Luogo: La Casa di Pietra (Centro di accoglienza)

Interlocutori: Luojia, Luo Yaling

Luojia: «A me sembra che ci siamo stati solo per pochi giorni [nella tenda].»

Yaling: «Almeno una settimana.»

Luojia: «Forse noi non ci siamo rimaste così a lungo, perché all'inizio avevamo montato una capanna di fortuna (pengpeng). Poi non ha iniziato a piovere tutti i santi giorni? Allora abbiamo tirato su il letto direttamente lì sotto. E poi, dato che prima non avevamo nemmeno un portone d'ingresso (longmenzi), dormire lì sotto [nella capanna] o dormire nell'aia (dingbatou) era praticamente la stessa cosa. Abbiamo dormito lì sotto, ma a me sembra che ci siamo rimaste solo per una settimana.»

Yaling: «Però va detto che la nostra casa non era stata danneggiata poi così gravemente.»

Luojia: «Si erano solo staccate le tegole. Mi ricordo che allora ci fu uno che si lanciò dal palazzo: siccome non faceva in tempo [a scendere le scale], si è buttato giù dal secondo piano, o da dove si trovava.»

Yaling: «S'è spezzato una gamba, poveraccio! Uno di queste parti, della strada principale.»

Io: «In effetti, all'epoca le uniche case a più piani erano sulla strada principale.»

Luojia: «E poi allora non avevamo minimamente idea di cosa stesse succedendo. Eravamo così piccole! Frequentavamo appena la terza o la quarta elementare, stavamo facendo lezione di educazione fisica.»

Io: «Sì, quarta elementare. Allora non si sapeva proprio cosa fosse un terremoto, immagino che non lo sapessero nemmeno gli insegnanti.»

Luojia: «Mi ricordo che eravamo a lezione di ginnastica e stavamo cazzeggiando nell'ufficio del professore [di educazione fisica]; a un certo punto abbiamo sentito le finestre che tremavano.»

Yaling: «Ma noi due alle elementari non eravamo nella stessa classe? Anche noi avevamo

ginnastica.»

Luoja: «In quarta elementare eravamo nella stessa classe! Quel professore di ginnastica, il professor Xiong... Un uomo. Eravamo lì a cazzeggiare nel suo ufficio quando un ragazzo delle classi superiori, uno a cui mancava un dente (que pazzi), è corso dentro a dire al professor Xiong che c'era il terremoto. Il professor Xiong ci ha cacciate subito fuori.»

Yaling: «All'epoca non avevamo proprio il concetto di 'terremoto'. Però quelli della generazione del professor Xiong lo sapevano cos'era, perché anche se non avevano vissuto il grande terremoto di Tangshan, ne avevano sentito parlare. Tangshan era stato negli anni Ottanta, no?»

«Ti ricordi che in quei giorni si batteva la colza?»

Luoja: «Me lo ricordo! Quando sono tornata a casa, quelli della famiglia stavano ancora tutti nei campi a battere la colza. Dicevano che il terreno sembrava un pantano di fango denso, che oscillava da una parte all'altra. Poi ci fu la colletta di beneficenza, io ho donato persino 5 yuan.»

Yaling: «Nel 2008, 50 yuan erano considerati una cifra enorme, figurati!»

Luoja: «Mi ricordo che il giorno dopo il terremoto, io e Luo Yue siamo andate a scuola a piedi. A metà strada, la gente che tornava indietro ci ha detto: 'Guardate che è inutile che andate, oggi non si fa lezione'.»

Yaling: «Ti ricordi che non molto tempo dopo il 2008 hanno riparato la recinzione della scuola? Si era tutta crepata (bing) con le scosse.»

Luoja: «Sì! E poi hanno iniziato a distribuire i soccorsi. Distribuivano cose da mangiare, tipo i tagliolini istantanei.»

Io: «Io non ho proprio memoria della distribuzione dei viveri. Mi ricordo solo che il giorno dopo il terremoto ha iniziato a piovere. Il pomeriggio stesso del terremoto mia zia (laozi) è venuta a scuola a prendere mia sorella minore; vedendo che per me non veniva nessuno, ha portato via anche me. I miei nonni erano nei campi a battere la colza e non hanno minimamente pensato di venirmi a prendere. Poi hanno detto che si sentiva il cielo oscillare, ma una volta finita la scossa hanno semplicemente continuato a battere la colza, senza che gli balenasse in testa l'idea di venirmi a prendere. Così mia zia mi ha portato a casa sua e ho dormito da loro.»

Luoja: «Mi ricordo che in quei giorni di pioggia io e mia madre eravamo a casa a guardare la televisione, guardavamo i telegiornali sul terremoto e mia madre aveva gli occhi pieni di lacrime.»

Yaling: «Anche da noi era così.»

Luoja: «All'epoca sembrava una cosa terribile.»

Yaling: «Ma davvero, quel terremoto è stato proprio come la pandemia di COVID. Guarda quanti bambini sono sopravvissuti rimanendo orfani... Che tragedia immane. Pensare a chi viveva insieme ogni giorno e all'improvviso si è ritrovato orfano, così, per tutta la vita, senza più un parente al mondo. Che pena. Nelle zone di Wenchuan e Yingxiu praticamente si estinguevano interi clan familiari: lì la conformazione delle montagne è fatta in quel modo, le case sono crollate quasi tutte.»

Luoja: «Una volta la scuola ha persino organizzato una gita scolastica a Wenchuan. Quando sono arrivata lì e ho visto con i miei occhi, sono rimasta sconvolta... Mio Dio, vedere quei palazzi crollati uno dopo l'altro ha lasciato una ferita enorme nel mio giovane cuore.»

Yaling: «Da noi c'era uno che aveva i parenti proprio a Dujiangyan; si è trasferito qui da noi per frequentare la quarta elementare perché di là le scuole erano tutte crollate e non le avevano ancora ricostruite. Ci mostrava le foto che avevano scattato: le rampe di scale delle scuole erano crollate di schianto, una roba spaventosa. Quando chi l'aveva vissuto sulla propria pelle ci mostrava quelle foto, io rimanevo a bocca aperta: da noi erano cadute solo le tegole, ma da loro si erano spezzate persino le strutture delle scale. E dire che Dujiangyan non è stata nemmeno tra le zone colpite più duramente!»

Luoja: «E che dire di quella gente di Pujiang che è andata fin lassù a fare i soccorsi e intanto sfilava gli anelli dalle dita dei cadaveri? Che vergogna immensa, guarda.»

Yaling: «Nel 2013, per il terremoto di Lushan, anche da qui è andata delle persone [a dare una mano]. I servizi giornalistici non lo mostravano così tragico, ma in realtà i margini delle strade erano pieni zeppi di cadaveri, è morta tantissima gente. Il bilancio delle vittime non è mai stato riportato per intero nei dati ufficiali.»

Io: «Ho sempre la sensazione che dopo il terremoto di Wenchuan io non sia andata a scuola per uno o due mesi. Mi ricordo che dopo essere stata da mia zia, i miei genitori sono tornati da Chengdu, mi hanno ripreso a casa e abbiamo vissuto nella capanna di fortuna per un sacco di tempo.»

Luoja: «Ma va', sarà stato solo per una o due settimane, poi siamo tornate a scuola.»

«Subito dopo la scossa, il preside ci ha radunati tutti nel cortile e ci ha detto di non avvicinarci assolutamente agli edifici lungo la strada per tornare a casa.»

Yaling: «All'epoca ci distribuivano persino i panini al vapore (mantou) dell'asilo, ce li

dividevano per farci mangiare.»

Luoja: «E poi, una volta tornate a casa, ogni singolo giorno dovevamo fare le esercitazioni di evacuazione sismica. Persino durante la ginnastica dell'intervallo si faceva la simulazione di terremoto.»

Io: «Mi ricordo che nel 2022 c'è stato un altro terremoto fortissimo, mi pare a Jiuzhaigou. Io ero a Chengdu, a casa di una mia compagna di classe al 22° piano. Ho pensato davvero che stessi per morire: ci siamo nascoste in bagno tutte e due senza il coraggio di muoverci.»

Luoja: «Me lo ricordo, quella volta è stata durissima! Loro stavano facendo una riunione nella Casa di Pietra e vedevo che non usciva nessuno, sono persino andata a urlargli contro: 'Ma perché cavolo non uscite?!'.»

Yaling: «Ora mi ricordo! Quella volta ci sono state due scosse di fila. Alla prima stavo ancora lì a pensare se valesse la pena scappare o no; alla seconda ho preso al volo il bambino e sono corsa verso il bagno. Perfino nostro suocero è corso di sopra a cercarci.»

«E poi un'altra volta, nell'estate del 2024, c'è stato il terremoto a Pujiang. Noi abitiamo all'11° piano, la mattina mi ha svegliata di soprassalto la scossa. Ho preso subito il telefono e ho pubblicato un post su Moments: 'Forte scossa avvertita all'11° piano'. Il cuore ha continuato a battere all'impazzata per mezz'ora buona.»

Luoja: «Mi ricordo il mio letto: mi ha proprio agitata fino a svegliarmi!»

Yaling: «Il terremoto non è un semplice dondolio, è un rombo cupo, un 'boato' che ti scuote all'improvviso, sembra che debba smembrarti da un momento all'altro. Terribile.»

Luoja: «Quella è stata la volta in cui abbiamo avuto l'epicentro più vicino. Era solo di magnitudo 3 e qualcosa, ma dato che l'ipocentro era proprio sotto la nostra contea di Pujiang, l'impatto si è sentito fortissimo.»

Yaling: «È stata un'unica scossa, ma su WeChat si è saputo subito: appena aprivi la bacheca parlavano tutti di quello, erano le 6 del mattino. Ti svegliavi di colpo ed eri subito in stato di allerta totale. Tra me e me pensavo: 'Se scuote un'altra volta prendo il bambino e scappo'. Chi poteva sapere quante scosse ci sarebbero state? E se avesse continuato a tremare?»

Luoja: «Un sacco di volte le allerte arrivavano nel cuore della notte. Questo nostro territorio è davvero troppo soggetto ai terremoti.»

23 ottobre 2025, ore 16:30

Luogo: La Casa di Pietra

Interlocutore: Wang Jianting

Dopo il terremoto, i contadini assediaron e danneggiaron la sede degli uffici governativi. Fu allora che il governo inviò Li Mei nel villaggio. Appena arrivata, Li Mei si rese conto che i contadini erano semplicemente troppo poveri, ed è per questo che si curavano così tanto della quantità dei viveri di soccorso distribuiti. La stessa situazione si verificava anche in altri villaggi, ma l'episodio in cui i contadini arrivarono ad assaltare la sede del governo accadde proprio qui nel villaggio Mingyue. Fu per questo motivo che si iniziò a sviluppare la coltivazione dei germogli di bambù Leizhu; successivamente, grazie alle proposte formali di Li Min, si avviò gradualmente lo sviluppo complessivo del villaggio Mingyue.

29 ottobre 2025, ore 18:00

Luogo: Casa di Luoia

Interlocutrice: Zhao Chaoxia

«All'epoca la gente diceva di andare al governo perché non ci restituissero i soldi delle nostre donazioni. In quel periodo avevamo donato 50 yuan; la nostra casa la avevamo costruita da poco, nel 2007, e nel 2008 c'è stato il terremoto, avevamo un sacco di debiti sulle spalle, eppure avevamo donato ugualmente 50 yuan per Wenchuan. Poi dall'alto è stato stabilito che anche noi rientravamo tra le zone terremotate e quindi dovevano restituirci i soldi della donazione. Però qui il governo della cittadina di Ganxi non ce li voleva dare, ed è per questo che la gente c'è andata! Mica solo quelli del nostro villaggio, eh: avevamo sentito dire da quelli di Datangpu che c'erano i soldi da restituire, e allora ci siamo mossi. Anch'io dicevo di voler andare: ero al mercato sulla strada principale, ma a metà strada ho pensato che fosse troppo lontano e me ne sono tornata indietro. Il grande zio di Luoia ci è andato e gli uomini del governo lo hanno persino ripreso con la telecamera; poi hanno detto che volevano identificare e arrestare quelle persone, così qualcuno lo ha avvisato in fretta e lui è dovuto scappare a nascondersi per qualche giorno. C'è stato anche qualcuno che si è fatto male, ma in realtà è perché la gente tirava le pietre contro la sede del governo e ha colpito qualcuno.»

29 ottobre 2025, ore 16:00

Luogo: La Casa di Pietra

Interlocutrice: Luo Yaling

«A quella sommossa ci sono andata anch'io! Non sapevo nemmeno cosa stesse succedendo, vedevo solo che ci andavano tutti e sono andata a curiosare. Il risultato? Quando sono tornata a scuola, il professore ci ha mandato nel cortile a fare i salti a rana per punizione.»

30 ottobre 2025, ore 10:00

Luogo: Caffè Ucloud

Interlocutrice: Yang Xue

«Ah, io non ne so niente [della sommossa davanti al governo]. Nel 2008, al tempo del terremoto, frequentavamo la sesta elementare. Un ricordo nitidissimo che ho riguarda la prima

ora di lezione del pomeriggio: il nostro maestro, il maestro Yang, stava scrivendo alla lavagna quando all'improvviso ha iniziato a tremare tutto fortissimo. Ha buttato via il gesso e ci ha urlato di correre fuori subito, che c'era il terremoto. All'epoca non avevamo alcuna cognizione del terremoto, non sapevamo che le case potessero crollare o che la gente potesse morire. Lo abbiamo capito solo dopo, guardando la TV a casa. La sera stessa abbiamo guardato i telegiornali e la notte nessuno ha dormito al chiuso; nel villaggio andavano in giro con i megafoni ad avvisare di non dormire nelle case. I miei genitori però non hanno mai fatto drammi di questa storia, hanno sempre detto che i soccorsi li hanno ricevuti: anche se si trattava solo di roba tipo tagliolini istantanei, c'era tutto, ce li hanno distribuiti persino a scuola.»

12 ottobre 2025

Fonte: Estratto dal canale pubblico WeChat di Xu Chuan

Questo pomeriggio, mentre ero al centro commerciale, dal telefono di non so quale collega è partito un segnale d'allarme. I colleghi non autoctoni, appena sentito il suono dell'allerta, sono corsi subito fuori; soltanto noi pochi 'autoctoni' abbiamo continuato a provarci i vestiti senza fare una piega e senza il minimo nervosismo. Di terremoti grandi e piccoli ne abbiamo vissuti così tanti che ormai si è perso il conto.

Quello che ricordo con maggiore nitidezza è il terremoto del 2008, ero al terzo anno di scuola media. Quando è arrivata la scossa pensavo che il compagno di banco dietro di me stesse dando dei calci alla mia sedia. Alla seconda scossa mi sono girata un po' arrabbiata e gli ho detto: 'Smettila di dare calci alla sedia, mi dà fastidio!'. All'improvviso ho sentito l'alunno migliore della classe dire che c'era il terremoto, e solo allora tutti noi, compreso il professore, ci siamo precipitate verso la porta della classe. Due compagni, terrorizzati dall'idea che il palazzo potesse crollare, si sono nascosti di corsa sotto i banchi.

Quel terremoto del 2008 lo ricordo chiaramente ancora oggi. Dopo la scossa la scuola è stata chiusa; le repliche sismiche si susseguivano senza sosta e tutti passavano le notti all'aperto nelle tende. Era una vita indescrivibile, i telefoni non avevano campo e non si poteva nemmeno mandare un messaggio ai parenti per dire che si stava bene. Al quarto giorno all'aperto non ce l'ho fatta più: ho deciso che sarei tornata a dormire nella mia stanza, volevo il mio letto. Ho chiuso la porta a chiave dall'interno. Mia nonna mi urlava da fuori ma io non le davo retta; mi colpevolizzo ancora per non aver fatto la brava quel giorno, facendo morire di ansia mia nonna. Alla fine la nonna ha dovuto sfondare la porta a calci per tirarmi fuori. Ancora oggi sulla mia porta c'è un buco, ma la mia nonna non c'è più.

Ci fu un altro terremoto che fece crollare la nostra casa. La soffitta sopra la stanza di mio nonno e mia nonna si venne giù completamente. Se fosse accaduto nel momento in cui la nonna di solito dormiva... Per fortuna quel giorno mia nonna e mio nonno erano andati molto presto al borgo antico di Pingle, quindi quando il soffitto è crollato non c'era nessuno in camera. Io e il mio bisnonno (zuzu), però, eravamo a casa. Il bisnonno aveva problemi di

deambulazione e stava salendo lentamente dal primo al secondo piano per cucinarsi un piatto di tagliolini. Aveva appena raggiunto il secondo piano quando è arrivato il terremoto. Sono corsa fuori dalla mia stanza e ho visto che c'era anche lui. Mi sono aggrappata al muro, ma la cosa spaventosa era che anche il muro si muoveva. Ero terrorizzata. Il bisnonno mi diceva di correre via e di non pensare a lui, ma io non me la sentivo di lasciarlo lì da solo. L'ho sorretto e siamo scesi lentamente. Lui continuava a ripetermi: 'Io sono vecchio, vai avanti tu!'. Per fortuna siamo riusciti a uscire di casa sani e salvi, nessuno dei due si è fatto male.

29 ottobre 2025

Luogo: La Casa di Pietra

Interlocutrice: Luo Yaling

«Per il terremoto di Lushan del 2013, quel giorno c'era la fiera di Pingleba, la festa del tempio (chaomiaohui). Me lo ricordo benissimo: eravamo a casa a squartare il maiale (xian zhu). Dopo la scossa non abbiamo cambiato i nostri programmi: siamo andate alla festa del tempio, abbiamo mangiato e solo dopo siamo tornate. Allora la scossa è stata fortissima, sembrava che un rullo compressore stesse passando davanti alla porta di casa; sono corsa fuori senza manco mettermi le scarpe. All'epoca la casa nuova l'avevamo costruita nel 2011, eppure la scossa ha aperto delle crepe nei muri, anche se ci si poteva ancora abitare. Solo più tardi abbiamo ricostruito la casa lungo la strada principale. Da noi i danni non sono stati gravi; era un sabato e a Pingle ci sono state repliche continue. Qui da noi non ci sono state vittime, quindi a me non è mai venuta la tentazione di traslocare e andarmene. E poi pensaci: poco tempo fa c'è stato un terremoto in Guangdong, in un posto dove non ci sono mai stati terremoti! E allora mi dici qual è il posto sicuro? Oggi le case sono costruite con una qualità ottima, non crollano manco con un grado 8 della scala Richter. Nel terremoto del 2008 le case erano fatte con i prefabbricati (yuzhiban), ed è per quello che ci sono stati così tanti morti e feriti; adesso sono tutte strutture in acciaio, non c'è più quel pericolo. Secondo me un posto vale l'altro in fatto di sicurezza: se arriva la vera fine del mondo, non si scappa comunque. E poi oggi la tecnologia è avanzata, c'è l'allerta sismica precoce.»

31 ottobre 2025

Luogo: Comitato di villaggio

Interlocutore: Wu Junjiang (Segretario di partito del villaggio)

Wu: «Dopo il terremoto del 2008, in realtà l'impatto sui contadini non è stato grande, sono cadute solo le tegole. Tuttavia, successivamente è stata scoperta la fornace di Mingyue (Mingyue Yao), il sito archeologico e culturale del nostro villaggio. All'epoca fu la società Lansilu.»

Io: «Quella di Li Min?»

Wu: Sì, proprio quella, a elaborare un piano di fattibilità per un progetto turistico basato sulla cultura della fornace. All'epoca pensavano solo al restauro della fornace di Mingyue. Ma lo sviluppo dell'intero villaggio si è avviato soltanto dopo il terremoto del 2013 (quello del 20 aprile). In quell'occasione i danni nel villaggio furono più gravi rispetto a Wenchuan, le case

avevano crepe profonde. È stato allora che la Contea. »

Io: «Con Xu Yun, giusto?»

Wu: «Sì, esattamente, ha lanciato il progetto di sviluppo globale del villaggio, ed è nato il Villaggio Internazionale della Ceramica di Mingyue

Io: « e poi hanno reclutato Chen Qi e Shuang Li? »

Wu: «Sì, proprio così.»

Wu : «Il terremoto ha avuto un ruolo di catalizzatore per lo sviluppo economico, no?»

Wang: «Per quale motivo?»

Wu: «Guarda Wenchuan: adesso si sta sviluppando velocissimo. C'è il sostegno dello Stato. Dopo il terremoto del 2013 non sono stati stanziati fondi diretti, ma sono stati riassegnati gli indici di terreno edificabile. È coinciso proprio con l'adeguamento quinquennale della destinazione d'uso dei suoli. Dopo la riorganizzazione intensiva del villaggio, con il trasferimento dei contadini dalle abitazioni sparse ai complessi residenziali concentrati, sono stati liberati questi indici di terreno edificabile, anche se non sono rimasti a livello locale: sono stati trasmessi ai livelli superiori, mentre una parte è stata destinata all'uso interno. Circa 740 nuclei familiari di contadini si sono trasferiti dalle dimore sparse ai complessi residenziali di Nuovo Villaggio Mingyue (fasi 1 e 2) e Yihe Xincun (fasi 1 e 2); i residenti hanno ceduto i propri terreni edificabili agricoli (zhaijidi) in cambio di case riaccorpate: ogni 70 metri quadri ceduti si ottenevano 35 metri quadri nel nuovo villaggio. Non si potevano ottenere metrature superiori, ma la permuta non era obbligatoria.»

31 ottobre 2025

Presso l'ingresso del Centro Visite

Testimonianza orale di due residenti locali

Alcuni residenti hanno allestito un banco all'ingresso per vendere i propri mandarini e pomelmi. Con la scusa di dover cambiare l'ombrello, mi sono seduta a chiacchierare con loro: sono tutti residenti del complesso residenziale Yihe Xincun. Quando ho chiesto il motivo per cui si sono trasferiti nel nuovo quartiere, uno zio ha risposto:

Lo anziano: «È grazie al terremoto di Wenchuan se ci hanno fatto traslocare qui in basso!»

La anziana: «Ma va', è stato per il terremoto di Lushan che ci siamo trasferiti! Il governo ha dato un sussidio di 27.000 yuan a testa, e ci hanno dato 35 metri quadri in cambio di 75 metri quadri ceduti.»

27 dicembre 2025

Luogo: Casa di LuoJia

«Nel 2008, il 12 maggio, eravamo proprio nei campi a battere la colza», dice LuoJia.

«All'epoca abbiamo dormito nelle tende per più di un mese, stavamo giù nei campi di Anzidi», interviene suo padre (ganda).

«Ma se dormivamo nell'aia!», ribatte Luoja.

Sua madre aggiunge: «Abbiamo dormito lì per qualche giorno, poi non ce la facevamo più e siamo tornate a dormire in camera nostra.»

Io dico: «In quei giorni pioveva continuamente, me lo ricordo ancora.»

Il padre di Luoja risponde: «Eh sì, pioveva dentro casa e pioveva pure dentro la tenda. Chissà come mai allora non avevamo paura di morire: c'era il terremoto e noi andavamo comunque nei campi a battere la colza!»

Luoja ride: «Ma se allora non avevamo minimamente il concetto di cosa fosse un terremoto, cosa vuoi che ne sapessimo! Mia madre mi mandava persino a casa a prenderle le uova conservate (pidan) perché diceva che aveva fame!»

Raccolta di storia orale tra i giovani rientrati nel villaggio Mingyue e i residenti locali durante la pandemia di COVID-19.

12 ottobre 2025, ore 9:43

Luogo: La Casa di Pietra (Centro di accoglienza)

Interlocutore: Tang Ning

«In realtà il villaggio Mingyue si basa principalmente sull'agricoltura, e l'impatto della pandemia sull'agricoltura è stato relativamente contenuto. Sulla filiera del turismo culturale, invece, l'impatto è stato più pesante. Tirando le somme, quindi, per i contadini del posto non ci sono state enormi ripercussioni, ma per me personalmente le conseguenze ci sono state, dato che mi occupo proprio di turismo culturale; così come per Luoja e gli altri c'è stata un'incidenza sul reddito: la gente che veniva a mangiare o in visita turistica si è ridotta.»

«All'inizio, quando la pandemia si è fatta grave, collaboravo con il villaggio per attuare il blocco degli accessi (fengcun). All'interno del villaggio eravamo liberi di muoverci: giravo a interagire con i vecchi e i nuovi residenti per capirli e integrarmi con loro, passaggio fondamentale per poter svolgere il mio lavoro. La pandemia non ha intaccato più di tanto i rapporti di vicinato. Si andava a trovare la gente a casa con frequenza persino maggiore, tanto non c'era lavoro; inoltre nel villaggio non si sono mai verificati momenti di penuria di viveri o beni di prima necessità.»

«Durante la pandemia, la mobilità interna dei residenti del villaggio non ha subito sostanziali variazioni.»

14 ottobre 2025, ore 13:40

Luogo: Ucloud Caffè

Interlocutrice: Yang Xue

«Il 1° ottobre 2022 sono tornata al villaggio Mingyue per un lavoro part-time; avevo visto un annuncio su WeChat Moments in cui si diceva che il caffè Youduoyun cercava personale part-time e sono rientrata. All'epoca la pandemia non era ancora finita e Chengdu non era ancora uscita dal lockdown.»

«A quanto ricordo, prima che tornassi per questo part-time, Chengdu era stata in lockdown per un periodo; questo lavoro è stato proprio il pretesto e l'opportunità per fare ritorno. Adesso ho il posto di lavoro vicinissimo: andare da casa nostra al caffè Youduoyun camminando lungo il percorso verde (lvdao) è piacevolissimo. E poi [nel villaggio] non si percepiva minimamente l'atmosfera della pandemia. In rete circolavano notizie terribili [sui blocchi rigidi], ma noi nell'area delle vecchie case ci muovevamo senza restrizioni: nel villaggio l'impatto della pandemia è stato minimo.»

20 ottobre 2025, ore 10:00

Luogo: Centro Visite

Interlocutrice: Zhou Xiaohong

Wang: «Prima che lavoro facevi a Chengdu?»

Zhou: «Lavoravo a Chengdu, il mio impiego richiedeva una continua comunicazione con i clienti, soprattutto telefonica. Dopo aver contratto il virus, non riuscivo più a spicciare parola. A distanza di due settimane dal contagio, il mio corpo si è improvvisamente indebolito, era una sensazione di prostrazione patologica. Mi sono infettata il 16 dicembre 2022 e nel 2023 sono tornata al villaggio. Sono tornata per prendere le medicine e rimettermi in sesto. A Chengdu qualsiasi cosa costa e richiede soldi, bisognava pagare l'affitto e non avevo un lavoro: a quel punto tanto valeva tornare. Ho contratto [il COVID] solo alla fine, dopo la riapertura generale: mi sono infettata il 16 dicembre 2022.»

Wang: «Ti eri vaccinata?»

Zhou: «No.»

Wang: «E non ti sei pentita?»

Zhou: «No, perché in seguito sono usciti così tanti servizi sui problemi legati ai vaccini che all'istante ho capito di non essermene pentita affatto.»

Wang: «Io l'ho preso alla fine del 2022, a dicembre; mi ricordo che era il secondo giorno dalle riaperture. Ero andata a Chengdu per sostenere un esame e un ragazzo nella mia stessa aula continuava a tossire; il giorno dopo il mio rientro sono crollata. Sono rimasta a letto per due giorni. Sentivo dire che il COVID attacca i punti più deboli del corpo: io ho problemi alla

schiena e infatti ho avuto dolori tremendi alla zona lombare per due giorni, un patimento incredibile.»

Zhou: «I miei familiari si erano vaccinati tutti, io invece no. A quell'epoca a Chengdu avevano iniziato a dire che senza vaccino non ti facevano entrare nei centri commerciali o negli ospedali, ma poi se non eri vaccinato non controllava nessuno. Svolgere le attività quotidiane era del tutto normale. In quel periodo, per via della natura del mio lavoro, magari quando staccavo io avevano già chiuso i centri vaccinali, oppure non c'erano più dosi... Perché all'inizio della campagna vaccinale c'era una foga pazzesca, facevano tutti la fila e le dosi finivano subito. Allora mi sono detta di lasciar andare prima gli altri, e alla fine non l'ho più fatto. Dopo le riaperture, quando tantissima gente si è infettata ed è guarita, sono iniziati a venire a galla i problemi dei vaccini. E lì si diceva: 'Meno male che non ce lo siamo fatto'.»

«I miei familiari, quando l'hanno preso, sono guariti velocissimo; mia madre ha fatto un'iniezione e il giorno dopo stava già bene. Ho la sensazione che abbiano tutti un fisico più forte del mio. Io all'inizio, quando l'ho preso, non avevo nulla di che: mangiavo e bevevo normalmente. Poi un giorno, all'improvviso, ho sentito che non ce la facevo più; mi sentivo totalmente priva di forze, fare due passi o dire due parole mi sfiniva. È stato improvviso, non so nemmeno il perché. Adesso però ho lo stomaco e la milza a pezzi: forse è come dicevi tu, che il COVID colpisce i punti più deboli. Io ho sempre avuta debolezza a milza e stomaco, e dopo il contagio sono emersi problemi lì. Adesso mi sto curando per riequilibrare milza e stomaco e rinvigorire il qi e il sangue.»

«In quel momento mi è sparito di colpo l'appetito. Prima avevo una gran fame: quando stavo a Chengdu e Jiajia veniva a trovarmi andavamo sempre a mangiare fuori insieme. Più tardi sono andata all'Ospedale di Medicina Tradizionale Cinese di Chengdu per farmi tastare il polso diagnostico, e l'ho fatto controllare pure a mio fratello minore: dicevano tutti che non riuscivano a percepire il battito del polso. Adesso sento che il polso è più vigoroso. Il medico ha detto che se avessi temporeggiato ancora si sarebbe trasformato in una miocardite.»

«Ora mi limito a passeggiare lungo i due anelli della strada verde, il circuito grande e quello piccolo; s'incontrano spesso conoscenti. Faccio terapia alimentare, attività fisica, pediluvii, passeggiate e jogging leggero.»

21 ottobre 2025

Luogo: Yuanjia (Casa di Yuan)

Interlocutore: Kunkun

«Durante la pandemia, a Chengdu c'era un'iniziativa chiamata Decameron; Lingzi (una dottoressa di ricerca in antropologia a Cambridge) organizzava tantissime attività all'epoca. Nel quartiere di Sanshengxiang in quel periodo c'erano molti eventi: quel gruppo di persone era come un faro di luce, non appena si apriva un minimo spiraglio andavano tutti a Sanshengxiang per partecipare alle iniziative. E questo benché fosse lontanissimo dal centro città e fosse difficilissimo trovare un taxi.»

«Durante la pandemia la comunità Ridunshe di Sanshengxiang è stata gradualmente logorata e dissolta; per il governo Sanshengxiang era una realtà troppo peculiare, e in Cina non è consentito l'esistenza di entità così uniche. La periferia urbana si sta espandendo verso l'esterno; Sanshengxiang era un po' come il giardino sul retro di Chengdu, una sorta di giardino spontaneo. All'epoca, quando stavo alla Ridunshe, avevo già sentito parlare di Yuanjia, e più tardi ho scoperto che questo gruppo di persone [che organizzava le attività] si conosceva tutto tra sé. Nel 2023 sono venuto a lavorare al villaggio Mingyue: se dovessi dare un voto a questo lavoro gli darei un 8. I due punti in meno sono per il reddito e la vita sociale: il guadagno non è buono come in città e non ci sono praticamente amici con cui conversare. Ma gli 8 punti di merito sono per il fatto di poter fare un lavoro con orari 9-17, cosa rarissima a Chengdu. Prima abitavo a ridosso del terzo anello ed c'era un inquinamento acustico gravissimo, qui invece è tutta un'altra cosa. Inoltre non c'è il servizio di cibo a domicilio (waimai), il che per me è un bene: sono dimagrito 10 chili. E infine ho tempo per leggere: in quest'anno ho letto più libri che in tutto il mio passato.»

26 ottobre 2025

Luogo: La Casa di Pietra (Centro di accoglienza)

Interlocutrice: Luo Yaling

«Nel 2020, durante la pandemia, avevo appena partorito e stavo a casa a accudire la bambina. La accudivo dalla mattina alla sera. La sera andavo a passeggiare lungo la strada verde, camminavo fino a Yuanjia e ritornavo dalla Fornace Mingyue. In campagna non c'erano ripercussioni: in quel periodo stare a casa è stato persino piacevole. Mettevi la mascherina e andavi a passeggiare quando volevi; adesso se vuoi fare una partita a Mahjong non trovi manco le persone sufficienti per completare il tavolo.»

Luoja: «Durante la pandemia Yuanjia ha persino organizzato delle attività sulla gestione alberghiera; all'epoca nessuno voleva andarci perché si diceva che erano assembramenti.»

Luo Yaling: «C'era la paura di prendersi il codice rosso (hongma), no?»

Luoja: «Alla fine ci sono dovuta andare per forza, per disperazione.»

30 ottobre 2025

Luogo: Yuanjia

Interlocutore: Zhan Chenyang

«Sono rientrato all'inizio del 2020, dopo l'ondata epidemica di Shanghai. In quel periodo il mio maestro delle elementari, Li Hua, mi ha chiesto se avessi preso in considerazione l'idea di tornare a lavorare qui. Allora la struttura di Yuanjia non era ancora stata edificata, quindi sono rimasto a casa cazzeggiando per un anno. A Shanghai i ritmi erano troppo frenetici: ogni giorno si faceva solo lavoro e sonno, turni di 12 ore in hotel e 12 ore di riposo, con il

dormitorio a Kunshan. Il pendolarismo tra andata e ritorno richiedeva più di due ore: facendo due calcoli, quante ore rimangono per dormire al giorno?»

«Il mio ritorno non nasce da un sentimentalismo nostalgico: si è trattato semplicemente di uno spiraglio apertosi con la pandemia, unito al fatto che a Shanghai avevo raggiunto un punto di stallo professionale; è capitata quest'opportunità lavorativa vicino a casa e sono rientrato.»

18 novembre 2025

Luogo: Zhuli Shijia

Interlocutrice: Yang Yanling

«Durante la pandemia la vita nel villaggio era comodissima, persino i corrieri espresso ti consegnavano i pacchi a casa. In quel periodo il turismo rurale ha avuto un boom enorme, perché gli spostamenti interprovinciali erano soggetti a restrizioni.» (Come Yang, molti altri interlocutori hanno menzionato che durante la pandemia gli affari al villaggio Mingyue andavano a gonfie vele: gli agriturismi/boutique hotel erano al completo e i caffè lavoravano a ritmi tali da dover ingaggiare personale part-time).

20 novembre 2025

Luogo: Ucloud Caffè

Interlocutori: Kunkun, Haixing

Kunkun: «Nel 2020 sono rientrato da Hangzhou proprio con l'esplosione della pandemia; mi hanno portato in un Covid-hotel per 14 giorni di quarantena. Una volta uscito ho trovato un altro lavoro in città, e solo allora ho iniziato a fare formazione per insegnanti della scuola dell'infanzia e primaria a Sanshengxiang.»

Haixing: (Originaria di Tangshan, Hebei, referente operativo a Yuanjia)

«A Pechino, durante la pandemia, stavo in quarantena chiusa in casa, rannicchiata in stanza a guardare fisso i gatti e i cani. Il momento più felice della giornata era quando scendevo per fare il test molecolare (hesuan): finalmente potevo uscire a prendere una boccata d'aria! Più tardi, quando le restrizioni si sono allentate un minimo, sono andata persino in Hainan: doveva essere una vacanza, ma poi sono arrivati alcuni soggetti con il codice rosso da Shanghai e ci hanno messi tutti in quarantena; a quel tempo la consegna del cibo a domicilio aveva una soglia minima d'ordine di 500 yuan. Successivamente, nel 2024, sono arrivata a Yuanjia tramite la presentazione di Liangxiao (ci eravamo conosciute in un gruppo online). Quest'anno l'ho passato interamente a imparare a relazionarmi con i contadini del posto, in particolare con i colleghi contadini. Con i colleghi del posto non puoi permetterti di impartire ordini agli altri, non ne hai il diritto; perciò devo fare da apripista e lavorare in prima persona: quando vedono come si fa e capiscono che è fattibile, si uniscono a noi. Inoltre i colleghi autoctoni mostrano una premura profonda verso il mio stato d'animo, mi chiedono direttamente: 'Haixing, oggi non sei di buon umore? Chi ti ha fatto arrabbiare? Dimmelo che

vado a sistemarlo!'. Esprimo l'affetto e la sollecitudine in modo del tutto diretto.»

26 novembre 2025

Luogo: Casa di LuoJia

Interlocutrici: Mugu, LuoJia

Mercoledì. Ci siamo date appuntamento con Mugu e siamo andate a Ya'an. LuoJia ci teneva tantissimo ad andare: diceva che lì ci sono i gabbiani che volano fin dalla Siberia. La sera, mentre tornavamo dal Yingyuan, siamo cadute lungo la strada a causa di una manovra per far passare un'auto nel senso opposto: mi sono fatta dei lividi al ginocchio e al gomito.

Una volta tornata a casa, LuoJia ha iniziato a chiedermi continuamente, a ripetizione, se non fosse il caso di andare all'ospedale.

Le ho chiesto: «Ma tu, durante la pandemia, dopo quanti giorni di febbre sei andata all'ospedale?».

LuoJia ha risposto: «Già dal primo giorno! Per un giorno intero la febbre non accennava a scendere, così sono andata all'ospedale di Datangpu; i medici lì non osavano curarmi, allora ho detto: 'E va bene, andiamo a Qionglai allora, prendiamo l'ambulanza'. Perché in quel momento anche mia madre aveva la febbre ed era andata in ospedale. Ci hanno scortato fino all'ospedale di Qionglai, sono entrata da sola al pronto soccorso e ci sono rimasta per più di dieci giorni. Non mi sono mai potuta fare una doccia, sentivo che mi puzzava tutto il corpo ed avevo un desiderio disperato di lavarmi; il medico che faceva il giro delle visite mi disse: 'Se non ci diamo fastidio noi per l'odore, di cosa hai paura?'. A quel tempo sono finita ricoverata senza essermi portata dietro nulla. Più tardi mia madre, pur con la febbre, è venuta ad accudirmi per qualche giorno ma poi non ce l'ha fatta più ed è dovuta tornare a casa; mi ha ingaggiato un'assistente sanitaria (hugong) per 200 yuan al giorno. Solo al momento delle dimissioni, quando mia madre è andata a saldare il conto, abbiamo scoperto che l'ambulanza si pagava: 120 yuan. Io tengo tantissimo alla mia vita, eppure al contempo non ne ho alcun rispetto. È solo che pensavo: se non ci fossi io, se non mi fossi ammalata, i miei genitori farebbero una vita molto migliore. Non voglio ammalarmi di nuovo e gravare su di loro.»

«Nell'inverno del 2016 sentivo dolori fortissimi alle articolazioni delle mani ed avevo un appetito insaziabile; sono andata all'ospedale di Ganxi a prendere delle medicine, e una volta preso il farmaco il dolore si è placato. Pensavo che fosse tutto a posto e sono andata a scuola a Shou'an. Ma poco dopo le mani hanno ricominciato a farmi male e le gambe si sono gonfiate; credevo fosse per il fatto di stare troppo tempo seduta. Sono andata all'ospedale della cittadina di Shou'an e ho descritto i sintomi al medico; quel medico mi fa: 'Qui da noi non siamo in grado di curarti'. Ho chiesto un permesso a scuola e sono tornata a casa, poi sono andata all'Ospedale Militare di Chengdu dove mi hanno diagnosticato il lupus eritematoso sistemico. Mentre prendevamo le medicine avevamo il terrore che fosse una diagnosi errata, così siamo andate anche all'Ospedale West China (Huaxi) per un controllo, ma il responso è

stato identico. Lì ho dovuto sospendere gli studi, perché quella malattia richiede l'assunzione di farmaci steroidei/ormonali e necessita di riposo assoluto a letto, altrimenti gli indici ematici non scendono; inoltre a quel tempo con le mani non riuscivo nemmeno a reggere una ciotola di riso. All'epoca pensavo che sarei rimasta così per tutta la vita, che i miei genitori avrebbero dovuto imboccarmi per sempre. Poi i miei genitori mi hanno accompagnato pazientemente a Chengdu per le visite e i farmaci per un anno intero; in seguito ho capito che quella era una malattia a lungo termine e che dovevo imparare ad andare a prendermi le medicine da sola. Più tardi la dottoressa che mi aveva sempre in cura è andata in pensione; mi ha fatto aggiungere il suo contatto WeChat dicendomi di cercarla per qualsiasi problema futuro. Mi ha detto che vedendo me le sembrava di vedere sua figlia, dato che sua figlia ha quasi la mia età.»

A questo punto della narrazione, la voce di Luojia si è incrinata di commozione.

«In seguito mi ha presentato a una dottoressa più giovane. Quella dottoressa, vedendo che i miei indici ematici rimanevano costantemente alti senza scendere, mi ha chiesto come mai non facessi un intervento chirurgico [biopsia renale]. Io le ho detto: 'Va bene, facciamo l'intervento'. Lei mi fa: 'Sei venuta da sola?'. Vedendo forse che ero così giovane, una ragazzina di neanche vent'anni arrivata da sola a farsi visitare... Benché non ci fossero più posti letto disponibili nel reparto, ha chiesto al suo assistente di aggiungermi un letto fuori quota.»

«Poi nel 2020, durante la pandemia, sono andata a fare l'intervento di agobiopsia, e da quel momento gli indici si sono stabilizzati. Comunque sono state le medicine tradizionali cinesi a farmi abbassare gli indici: nel nostro settore del villaggio c'è un ragazzo il cui fratello è medico, e ci ha aiutato a rintracciare un dottore di medicina cinese bravissimo, un medico dell'ospedale della contea di Pujiang. Si occupa di problemi dermatologici; quando sono andata da lui e gli descrivevo la mia patologia, lui ascoltava mentre scorreva lo schermo dello smartphone. Appena prese le medicine non volevo nemmeno berle, mi sembrava un tipo inaffidabile. Mio padre mi fa: 'Poco importa, facciamo un tentativo'. E invece, dopo aver preso quel decotto di erbe, gli indici sono scesi davvero da 5 a 3! Da quel momento ho combinato medicina cinese e medicina occidentale, andando a Chengdu e Pujiang una volta al mese.»

«Durante la pandemia ero spaventatissima, avevo un terrore costante di infettarmi. Sa, abbiamo un gruppo WeChat tra pazienti con la stessa patologia, e lì si sentiva continuamente di compagni di malattia che morivano all'improvviso per la mancanza di un determinato farmaco o perché si erano infettati. In quel periodo pensavo persino che, se fosse andata male, mi sarei limitata a prendere solo i cortisonici. Poi l'ospedale è stato molto umano: ci permettevano di andare una sola volta e ritirare le scorte per tre mesi. In quei giorni contavo davvero ogni sera per quanti giorni mi sarebbero bastate le pillole.»

«Ma sono stata davvero fortunata: ogni singolo medico che ho incontrato è stato meraviglioso

con me. Il prossimo anno ricorre il mio decimo anno di malattia: che bello, ho vissuto altri dieci anni! L'anno prossimo voglio fare una grande impresa, anche se non so ancora cosa.»

7 dicembre 2025

Luogo: Centro Visite

Interlocutrice: Luo Shiyang

«Nel gennaio del 2020 sono andata nella sede di Yuanjia a Chengdu: quella struttura fungeva principalmente da magazzino di spedizione e centro per le dirette streaming commerciali (zhibo), per cui non ha risentito della pandemia. In seguito si era detto di andare a Shanghai, ma subito dopo Wuhan è entrata in lockdown e non se ne è fatto più nulla. Più tardi mia madre si è ammalata e sono dovuta rientrare nella contea di Dayi, dove ho trovato lavoro presso Xiangye Ersheng, un marchio di agriturismo/boutique hotel rurali. Ci ho lavorato per due anni prima di tornare qui a prestare servizio. A quel tempo, durante i due anni di pandemia, non c'era quasi nessuno: nel 2022 per diversi mesi sono rimasta a casa cazzeggiando, percependo lo stipendio base, ovvero l'80% dello stipendio base. All'epoca le dimissioni da Chengdu erano dovute principalmente al fatto che stavo in affitto in città: una volta tolto l'affitto non rimaneva quasi nulla. Adesso che lavoro qui faccio il pendolare ogni giorno da Pujiang; il salario non è alto, ma ogni giorno posso dedicarmi a tantissime cose mie: la mattina, appena arrivo, studio un po' di giapponese e di inglese; mi sono pure iscritta al corso di laurea di completamento (zhuanshengben) e devo studiare per quello, e poi mi faccio un giro su Taobao e Xiaohongshu per imparare nozioni sulla cura dei figli. E la giornata vola via così.»

22 dicembre 2025

Luogo: Yingyuan (Il cortile di Ying)

Interlocutrice: Xiong Ying

«Al Giardino delle Ciliegie durante la pandemia i clienti scarseggiavano; a quel tempo si pensava che quello fosse davvero il momento peggiore, si sperava che dopo la pandemia ci sarebbe stata una svolta, e invece la svolta si è rivelata essere ancora peggiore. C'è stata una contrazione economica generale, la gente che viene al villaggio Mingyue si è ridotta e i prodotti commerciali sono più difficili da vendere; paradossalmente durante la pandemia i prodotti si vendevano molto meglio! Adesso ogni mese devo rimborsare più di 30.000 yuan di soli interessi: se non riesco a pagare finisco nel registro dei cattivi pagatori (shixin ren yuan).»

27 dicembre 2025

Luogo: Centro Visite (Studio di Liu Yuntai)

Interlocutrice: l'operatrice dello studio

Questo studio è stato aperto dopo la pandemia. All'epoca la scelta è nata dal fatto che in città le uscite erano soggette a restrizioni, mentre venendo nel villaggio si poteva perlomeno uscire a fare una passeggiata all'aperto. Se non ci fosse stata la pandemia, non è detto che questo laboratorio sarebbe stato insediato proprio nel villaggio Mingyue.

Diario sul campo

13 ottobre 2025 – Sereno

Alle 12:40 parto in auto da casa mia e arrivo al villaggio Mingyue alle 13:40.

Quando arrivo, Tang Ning sta ricevendo i dirigenti dell'Ufficio Provinciale della Cultura e del Turismo. Dimostra un forte interesse per le domande della mia intervista: durante una pausa si fa inviare la traccia e promette di darci subito un'occhiata. Poco dopo arriva LuoJia; stamattina è in ritardo perché ha dovuto aiutare la madre a dare i pesticidi nei campi. Inoltre è scivolata nel cortile: piove da giorni e sulle pietre si è formato il muschio.

Ci ritroviamo alla Casa di Pietra di Mingyue: io, LuoJia e Tang Ning discutiamo le domande dell'intervista e facciamo una mappatura dei possibili interlocutori nel villaggio e nei dintorni.

14 ottobre 2025 – Coperto

Dopo aver mangiato un cestino pranzo, LuoJia mi dà un passaggio a casa sua per prendere i suoi farmaci, poi andiamo al caffè Youduoyun. Troviamo sia A-Mian che Xuexue (è così che le chiama LuoJia). LuoJia chiede a Xuexue cosa stia facendo: «Sto studiando il caffè agli aghi di pino, con la polvere di pino spolverata sopra». Poi LuoJia continua a chiacchierare con Xue e Mian. A un certo punto A-Mian chiede: «E lei chi è?», lanciando un'occhiata verso di me. Jia risponde: «È la mia migliore amica». In quel momento percepisco un senso di estraneità, non riesco a inserirmi nella conversazione né a presentarmi da sola. Aspetto che finiscano di parlare animatamente; poi LuoJia va a lavorare, A-Mian esce per delle commissioni e io riesco finalmente a parlare con Yang Xue. All'inizio è un po' tesa, mi dice che teme di dire solo un sacco di banalità. Dopo 40 minuti di colloquio arrivano due tavoli di clienti. Quando i clienti se ne vanno sono ormai le 16:30; Xue si siede di fronte a me e riprende a parlare: «Le tue domande sono diverse da quelle degli altri [ricercatori]», «Molti arrivano e chiedono subito: 'Quando sei tornata? Perché sei tornata? Come sono i rapporti tra vecchi e nuovi residenti?'». Xue menziona anche un altro episodio: tempo fa alcuni ricercatori sono arrivati dicendo con aria spavalda 'Ne ho già parlato con i quadri del vostro villaggio', «Un atteggiamento del tipo 'ho già avvisato i tuoi superiori', come se stessero assegnando un compito istituzionale dall'alto verso il basso (top-down)». Più tardi parlo di questo punto con LuoJia, la quale mi conferma che moltissima gente viene qui solo per eseguire una procedura standard, fa le sue domande e non vede l'ora di sguagliarsela. E alcuni hanno pure un pessimo atteggiamento.

Durante la passeggiata serale, LuoJia osserva: «Abitare lungo la strada principale è comunque più confortevole che stare in un quartiere residenziale concentrato; non hai la sensazione che sia tutto identico ovunque vai». La sera, prima di addormentarci, Jia racconta che A-Mian ha riaccompagnato tre maestri del centro spirituale Zhiyushanfang fino nel Fujian: ha guidato per quattro giorni tra andata e ritorno, circa quattromila chilometri. A questo proposito mi racconta anche che tempo fa Yego non stava bene e i tre maestri gli hanno fatto una benedizione (recitando sutra). Aggiunge: «Se Yego non avesse questi problemi di salute,

potrebbe fare molto di più per il villaggio Mingyue». Yego sta gestendo la ricostruzione del Tempio di Mingyue e c'è già un gruppo WeChat in cui la gente sta raccogliendo offerte benefiche.

20 ottobre 2025 – Pioggia leggera (Comitato di villaggio)

Oggi sono andata al Comitato di villaggio per intervistare due giovani xuandiaosheng (funzionari neolaureati selezionati e inviati nei villaggi). Il loro periodo di servizio è iniziato il 1° gennaio 2024 e terminerà il 1° gennaio 2026, assegnati dal Dipartimento della Propaganda di Chengdu. Questi due giovani con Laurea Magistrale, coinvolti nel programma di servizio rurale, sono stati estremamente cauti nelle risposte e mi hanno fatto capire in modo velato che per rilasciare un'intervista formale necessitano dell'autorizzazione dei loro superiori. L'intervista si è conclusa in meno di dieci minuti.

Finito il colloquio mi sono seduta in macchina e per un bel po' non sono riuscita a riprendermi. Perché la diffidenza, la resistenza, o per meglio dire la sensazione di freddezza meccanica mostrata da questi due esseri umani della mia stessa età mi è apparsa così estranea? Questo ha fatto nascere in me una sorta di paura e ansia: il timore che anch'io, un giorno, potrei finire per essere imbrigliata e controllata da un qualche tipo di norma rigida.

Ho inviato un messaggio agli amici di Acel raccontando l'accaduto e la necessità di segnalare le ricerche al Comitato di villaggio. Lucia non ha mai affrontato una cosa del genere, ma mi ha detto che Skipper ha vissuto una situazione simile nelle Filippine. Mi ha inviato un testo formale di consenso informato suggerendomi di mostrare loro i miei report di ricerca, se non altro per far capire loro di cosa mi sto occupando.

21 ottobre 2025 – Sereno, poi coperto

Al mio risveglio, appena aperta la porta della camera, il cortile della casa di LuoJia è già pieno di gente. Ieri sera mi aveva accennato che stamattina sua madre sarebbe andata nei campi a coprire le piantagioni di agrumi Aiyuan con i teli di plastica e che sarebbero venuti dei parenti ad aiutarla. Non mi aspettavo però che i lavori iniziassero già alle otto del mattino: nel cortile c'è chi arrotola le corde di plastica, chi sistema i teli, mentre LuoJia è uscita in bicicletta. Non sapendo bene come salutare tutti, mi limito a chiamare la madre di LuoJia «NianNian» (zia); lei mi dedica un'occhiata, risponde al saluto e torna subito a darsi da fare. Quando LuoJia rientra, porta con sé diversi pacchetti di sigarette e le distribuisce agli uomini presenti nel cortile.

Nel villaggio manca l'acqua corrente. Io e LuoJia prendiamo gli spazzolini e gli asciugamani per il viso e andiamo alla Casa di Pietra per lavarci i denti, sciacquarci la faccia e usare il bagno usando l'acqua minerale in bottiglia. Mezz'ora dopo arriva Tang Ning dicendo: «Nel loro ufficio non c'è ancora nessuno». Venerdì scorso, dopo la riunione ordinaria, Tang Ning era stato trattenuto per un colloquio individuale e Wang Jianting gli aveva prospettato il licenziamento. Ieri, appena preso servizio, Tang Ning cercava con urgenza di parlare con Wang: «In questi giorni mi sono consultato con un avvocato specializzato, seguirò alla lettera

l'iter legale che mi ha spiegato: o mi fanno firmare un contratto regolare, oppure mi licenziano e mi pagano un indennizzo di centomila yuan».

Ieri sera ho raccontato a LuoJia del mio senso di frustrazione dopo l'intervista con i due xuandiaosheng: «Vivono qui da due anni e tu non sai nemmeno da quale università si siano laureati; avrei dovuto capire fin da subito che questa intervista sarebbe stata un'impresa difficilissima».

LuoJia ha risposto: «Loro tre escono sempre e solo tra di loro. Una volta ho organizzato un evento insieme a loro e non facevano un minimo di conversazione informale: persino quando parlano tra di loro l'unico argomento sono le politiche per i xuandiaosheng».

«Esatto! La mia è proprio una forma di dubbio e di spavento di fronte a come un essere umano possa sviluppare comportamenti così meccanici. Già prima Wenzhi mi parlava della questione dei 'cerchi sociali', ma solo ora ne ho un riscontro concreto».

«Loro frequentano esclusivamente persone del loro stesso cerchio. Ovvero il cerchio dell'apparato burocratico-istituzionale», ha chiosato LuoJia.

22 ottobre 2025 – Coperto

Fa sempre più freddo. Uso il thermos della Ca' Foscari come scaldamani, tenendolo stretto al petto. Fare le interviste è così difficile... Ma cosa sto studiando davvero?, mi chiedo.

Il concetto di "cerchio sociale", su cui Wenzhi è tornata più volte, può essere interpretato come la chiave teorica con cui i giovani come lei comprendono le relazioni interpersonali rurali? Dovrei approfondirlo ulteriormente: come viene strutturato e come viene valicato il "cerchio sociale" nel contesto rurale?

Nelle ultime due settimane mi ritrovo spesso nell'ufficio della Casa di Pietra a riordinare gli appunti e le idee. La società che gestisce questo ufficio si è evoluta nel tempo: nel 2015 era la Cooperativa Turistica Rurale Mingyue di Chengdu (a azionariato diffuso, con quote dei contadini), nel 2024 è diventata la Chengdu Mingyue Village Cultural Tourism Development Co., Ltd. (sempre a azionariato diffuso, con partecipazione contadina), fino a passare nel 2025 sotto la gestione della Chengdu Xingxiang Culture Co., Ltd. (senza più alcuna quota azionaria in mano ai contadini).

Come è avvenuta questa transizione di potere in questo luogo? Quali ripercussioni ha avuto sulla mobilità demografica e sulla vita pubblica del villaggio? Cosa ha cambiato concretamente?

Dopo aver cenato a casa di Wenzhi, torno in auto da LuoJia. La sera parlo con LuoJia dei progetti di turismo didattico/esperienziale; le chiedo chi sia stato il primo a lanciarli nel villaggio e mi risponde che è stato probabilmente Wang Jianting, ma si trattava di format

incentrati sullo ‘stile di vita familiare’. A quel tempo, verso il 2018, la domanda di consumo delle persone stava traslando dai beni materiali al consumo di ‘stili di vita’. Le chiedo poi come abbia stretto amicizia con Wenzhi: mi spiega che è iniziato tutto nel 2022 grazie al gruppo di lettura da Xichan. In quel periodo Wenzhi voleva licenziarsi, così hanno iniziato a sentirsi di frequente e lei si sfogava spesso con Luo Jia.

30 ottobre 2025

Cosa sto facendo? Perché sono qui? Lavorando in auto lungo il tragitto dalla Casa di Pietra al caffè Youduoyun, mi assale un profondo senso di solitudine: è quella sensazione che molti compagni di corso definivano “essere da sola”, l’ostacolo più duro da superare durante la ricerca sul campo. Pensavo che al villaggio Mingyue non l’avrei provata, dato che conosco questo posto, ho degli amici qui e vanto un’esperienza di ricerca piuttosto lunga sul terreno. Eppure, una volta iniziata l’etnografia vera e propria, la solitudine torna a trovarmi di frequente. Nasce dal fatto di non appartenere a nessun gruppo: non faccio parte del team turistico della Casa di Pietra, non sono una dipendente di Yuanjia. A pranzo posso mangiare con chiunque, ma al contempo sembra inadeguato pranzare in qualsiasi posto; potrei persino non mangiare. Vado avanti e indietro da sola, facendo con incertezza cose incerte.

Solo la sera, quando Luo Jia stacca dal lavoro e torniamo insieme a casa sua, riesco a percepire la sua gioia; in quel momento è come se staccassi anch’io dal lavoro e la solitudine sfuma. Tornare a casa sua mi dona un senso di protezione e sicurezza. Questa stessa sicurezza l’ho provata oggi anche da Youduoyun: quella medesima sensazione che Luo Jia mi aveva descritto in passato. Per quale motivo?

Dall’intervista di ieri a Luo Yaling emerge chiaramente come i giovani autoctoni come lei abbiano avuto maggiori opportunità di interagire con i “nuovi residenti” proprio grazie al fatto di lavorare nel villaggio: «Prima di lavorare qui non avevo mai partecipato a queste iniziative, ho iniziato solo dopo aver preso servizio. Su queste attività non saprei dire se ci siano più pregi o difetti, ma averle è comunque meglio che non averle affatto». Inoltre, raccontando delle interazioni tra sua suocera e la famiglia di Wang Jianting, dice: «Da quando sono arrivati loro, hanno costruito una strada verde diretta verso casa nostra, accorciando il tragitto. Così mia madre, ogni volta che passa di lì, porta loro delle verdure fresche; e quando loro fanno il pane al forno ce ne portano un po’: è un reciproco scambio di cortesie (li shang wang lai)».

E ancora ieri, Luo Jia ha tirato fuori dalla borsa una tazza spiegando che era un regalo di Li Qing: «Una volta che stavamo accompagnando un gruppo in visita, lui ha detto: ‘Dovrei darvi un piccolo souvenir anche a voi!’». Anche qui, è stato il ruolo lavorativo a generare una maggiore interazione con un nuovo residente come Li Qing.

A quanto pare, le mie precedenti congetture sulla scomparsa del linpan erano infarcite di un eccessivo pessimismo.

Se persone come Ning Yuan e Li Qing sono state in qualche modo “scartate” dall’esperienza di Sanshengxiang, qual è invece la molla che ha spinto A-Mian e A-Ye a venire a Youduoyun?

25 ottobre 2025

Quando parlo con Wenzi e Kunkun non ho molta voglia di confidarmi, perché il loro modo di raccontare si riduce alla ricerca di un ascoltatore che senta quello che hanno appreso dai libri o la loro nostalgia per i circoli culturali come Yuanjia. Tutto questo mi toglie il desiderio di aprirmi. Luojaia condivide questo mio sentire: ne parliamo spesso la sera prima di dormire.

31 ottobre 2025 – Pioggia

Negli ultimi tempi il focus della mia ricerca sta gradualmente traslando dalle interviste ai giovani che lavorano nelle attività commerciali alle interviste ai residenti del nuovo villaggio . Sta emergendo un fattore dinamico molto interessante: ho notato che tra i giovani ci sono elementi di apertura che facilitano la conoscenza reciproca, specialmente grazie alle attività nate dopo l’arrivo dei nuovi residenti (come i cicli di conferenze, le scuole serali e i gruppi di lettura).

Per i vecchi residenti, invece, l’unica attività aggregativa che mi viene in mente al momento è il Mahjong, e i luoghi fisici sono le sale da Mahjong o le piazzette esposte al sole dove si ritrovano abitualmente a chiacchierare.

Sono andata al Comitato di villaggio per chiedere dove si trovino le sale da Mahjong e mi hanno risposto che a quell’ora la gente non gioca ancora: bisogna aspettare il pomeriggio, dopo pranzo. Chiacchierando con Liu Chang, l’operatrice di quartiere (wanggeyuan) del Comitato, ho scoperto che in occasione di festività tradizionali come la Festa del Doppio Nove (Chongyang) o la Commemorazione dei Defunti (Qingming), incentrate sul rispetto degli anziani e sul culto degli antenati, si registra un’altissima partecipazione dei nativi del villaggio.

Durante le visite ho iniziato ad offrire sigarette ai membri maschi del Comitato di villaggio. Ricordo nitidamente che l’idea di offrire sigarette mi è venuta vedendo Luojaia quella mattina in cui stavano montando la serra di plastica a casa sua: la vidi uscire a comprare diversi pacchetti e poi distribuirli agli anziani maschi della famiglia. Ho capito che con gli uomini anziani del villaggio si comunica attraverso questo codice verbale e gestuale. Soprattutto quando vuoi stabilire un contatto e c’è la volontà di interagire, offrire una sigaretta è un gesto d’intimità che non risulta affatto invadente.

26 novembre 2025 – Sereno

Giovedì pomeriggio scorso, dopo aver finito di parlare con H e K al bar, mi sentivo completamente prosciugata. In primo luogo ho avvertito una mancanza di rispetto: H ama fare il brillante a tutti i costi, mettendo otto bugie su dieci frasi, e io devo continuamente decifrare dal tono e dalle espressioni se stia dicendo la verità o meno. In secondo luogo, K al suo fianco

si comportava con la stessa logorrea, facendo da spalla per guidare l'intervista a modo loro e ignorando del tutto le altre due donne presenti. Infine, ho giudicato quell'interazione di due ore come un contesto in cui era impossibile registrare (cosa che avrebbe reso H ancora più ostile alla conversazione), per cui ho dovuto fare uno sforzo mentale enorme per mandare tutto a memoria.

Martedì sera Luojia mi fa: «Ma non mi hai ancora fatto un'intervista formale! L'altra volta abbiamo parlato solo mezz'ora, mi chiedevo proprio quando mi avresti riintervistata» (dice in tono mezza scherzosa), «Ho ancora così tante cose di cui voglio parlare!».

Mercoledì ci siamo date appuntamento con Mugu e siamo andate a Ya'an. Luojia ci teneva tantissimo ad andare: diceva che lì ci sono i gabbiani che volano fin dalla Siberia.

La sera, mentre tornavamo da Yingyuan, siamo cadute dalla moto per fare spazio a un'auto in una manovra d'incrocio. Tornate a casa, Luojia continuava a chiedermi a ripetizione se non fosse il caso di andare in ospedale. A notte fonda il dolore le è diventato insopportabile, così l'ho portata in auto all'ospedale del distretto. I medici della struttura locale hanno spiegato che per capire la gravità del problema era necessaria una TAC presso l'ospedale della cittadina. Mi sono offerta di accompagnare Luojia alla cittadina, ma lei si è opposta fermamente e ha voluto chiamare lo zio grande per farsi accompagnare da lui. Sia sua madre Zhao Chaoxia che io ritenevamo che potessi guidare io stessa fino a là, ma lei ha insistito dicendo che era troppo tardi e temeva per la mia sicurezza alla guida, dato che la Strada Statale 318 è battuta da enormi tir. Siamo rimaste in una fase di stallo finché lei ha proposto di lasciar perdere e tornare a casa. Una volta risalite in auto, ho insistito per portarla alla cittadina. Dopo la TAC, all'una di notte, il medico ha diagnosticato una frattura alle costole. Almeno ci siamo tranquillizzate: si trattava di un trauma fisico e non di una complicità del lupus.

27 / 28 novembre 2025 – Sereno

Luojia ha organizzato una camminata collettiva all'interno del gruppo WeChat Amor Fluido. Eravamo io, Luojia e Yang Xue. Alle 17:30, terminato il turno di lavoro di Yang Xue, ci siamo incamminate lungo la strada: abbiamo ammirato il tramonto che inondava i campi, regalando una sensazione di pura speranza. Luojia ha detto che in futuro le piacerebbe creare un account WeChat per consigliare i punti panoramici migliori da cui osservare l'alba e il tramonto nel villaggio Mingyue.

Passando dalla strada asfaltata al canale di Mingyue, l'aria fredda rilasciata dalla vegetazione ci ha sfiorato la pelle; il Giardino delle Ciliegie era avvolto da una linea d'orizzonte color giallo tenue.

Oggi Luojia mi ha detto: «Yimei, ti invidio un sacco per la tua ricerca sul campo! Te ne stai ogni giorno così felice».

Stamattina ho proposto a Luojia: «Perché non organizziamo una passeggiata sulla strada verde? La strada verde è una componente fondamentale del villaggio Mingyue». Molti interlocutori menzionano la passeggiata sulla strada verde come parte della propria routine quotidiana, in particolare durante la pandemia; inoltre, diversi intervistati hanno sottolineato come sia stato proprio il tempo condiviso passeggiando a creare un legame affettivo con i propri compagni.

19 dicembre 2025

Dalla seconda settimana di dicembre, da quando ho ripreso la ricerca sul campo a Mingyue, mi capita per diverse notti di svegliarmi spontaneamente verso le 2 o le 3 del mattino. Poi mi giro e mi rigiro nel letto senza riprendere sonno, con la mente incredibilmente lucida a rincorrere i pensieri sulle cose della giornata o del passato. È un fenomeno che mi capitava anche prima, ma con una frequenza così bassa da non intaccare quasi mai il mio umore; da febbraio 2024, invece, si è fatto via via più acuto. In particolare dopo l'incidente d'auto con Luojia, da quando è costretta a letto e richiede il mio aiuto durante la notte per alzarsi, i miei problemi di sonno si sono aggravati.

Ho prenotato una visita al reparto per i disturbi del sonno dell'Ospedale; il referto di mercoledì parla di depressione lieve e ansia lieve. La dottoressa mi ha consigliato di ridurre il tempo trascorso a letto: se vado a dormire alle 23:00, devo svegliarmi tassativamente prima delle 8:00 del mattino. Anche in Italia mi capitava di svegliarmi così, poi smanettavo uno o due ore al telefono e mi riaddormentavo fino alle 10 o alle 11, senza che la cosa incidesse minimamente sulla mia vita quotidiana. Ma vivendo a casa di Luojia devo fare i conti con la pressione morale di un risveglio tardivo: il timore che la madre di Luojia possa pensare che io sia una poltrona, o che i vicini si ripresentino alla porta proprio mentre mi sto alzando. Per questo ho deciso che dalla settimana prossima andrò a stare al Giardino delle Ciliegie: ho un disperato bisogno di uno spazio individuale.

La dottoressa mi ha prescritto due scatole di farmaci per l'ansia e la depressione, ma nutro forti dubbi sulla sua diagnosi: i quattro test che mi ha fatto compilare, composto ciascuno da una dozzina di domande a risposta multipla, non mi sembrano sufficienti a fotografare la mia reale condizione. Che si tratti del cosiddetto stigma della salute mentale? Lo dico perché, quando ne ho parlato con Luojia e Yang Xue, ho provato un genuino senso di vergogna. Una volta tornata a casa non ho preso i farmaci. La prima notte ho dormito bene, ma dalla seconda è ricominciato il risveglio precoce. Ho notato che se di giorno faccio abbastanza attività fisica da raggiungere un livello di stanchezza fisica reale, riesco a dormire bene.

Ho intenzione di integrare nuove domande di ricerca sulla percezione estetica delle nuove architetture da parte dei giovani, ad esempio su come è stato definito lo stile di costruzione della nuova casa di Yaling.

24 dicembre 2025 – Coperto

Continuo a soffrire d'insonnia: mi sveglio alle 2:00 del mattino e alle 5:00 sono ancora

sveglia. Alle 11:30 parto con Yang Xue per andare a prendere Luoja e portarla a lavarsi i capelli nella cittadina di Ganxi. Yang Xue conosce bene il proprietario del salone: appena entriamo scambiano convenevoli e parlano dei corsi di danza. A pranzo andiamo nel locale accanto a mangiare maocai (stufato piccante), l'unico posto della cittadina di Ganxi che fa consegne a domicilio. Mentre mangiamo, il proprietario esce per una consegna verso Yuanjia, destinata a un certo Signor Zhu. Iniziamo a speculare su chi sia questo Signor Zhu: sarà uno dei duecento studenti universitari arrivati oggi al villaggio, oppure un cliente di Yuanjia? Più tardi ci siamo dette che è proprio così che si collegano i pettegolezzi nel villaggio.

Tornata in stanza ho scritto i biglietti di auguri di Natale. Yang Xue ha espresso il desiderio di comprare delle verdure da portare a casa di Jiajia, e lungo il tragitto in strada ho comprato della canna da zucchero. Wenzhi e Mugu sembrano del tutto prive di sensibilità verso queste etichette sociali, il che mi fa riflettere sul perché io provi preoccupazioni legate alla sicurezza nel villaggio: quando la popolazione si fa complessa, questi nuovi immigrati rionali non vantano legami di parentela né reti comunitarie nel villaggio, manca un sistema di valori e di morale condiviso, e ciò crea una frattura profonda tra la loro condotta e quella dei giovani nativi come Luoja e Yang Xue.

Ripresa del lavoro sul campo – 28 gennaio 2026 – Nuvoloso

La sera andiamo nella cittadina di Datang a mangiare gli spiedini chuanchuan. Luoja osserva che in realtà i giovani del villaggio che rientrano per lavorare sono pochissimi, soprattutto perché mancano posizioni lavorative adeguate per loro. Yang Xue concorda: «Parlando chiaramente, mancano impieghi che suonino dignitosi o prestigiosi». Io intervengo: «Come il barista, il programmatore, il social media manager o l'addetto al servizio clienti... Ma nel villaggio non sembrano esserci posti del genere per noi giovani che rientriamo».

Yang aggiunge: «Noi adesso diciamo semplicemente di andare a fare i braccianti/operai da qualche parte: 'Vado a fare la bracciante da Yuanjia', 'Lavoro da Yuanjia'. Eppure sono tornata da tre anni e la maggior parte della gente pensa ancora che io sia solo un'impiegata di Yuanjia. Molti media oggi dicono che il villaggio Mingyue è diventato così famoso grazie a Yuanjia, ma in realtà quando Yuanjia stava in città non aveva la risonanza che ha ottenuto qui: si è trattato di un successo reciproco. Soltanto che nelle loro campagne di marketing Yuanjia non ha mai valorizzato granché il nome del villaggio Mingyue».

Luoja chiosa: «Io ho sempre percepito i nuovi residenti come un innesto esterno; tra noi e loro c'è un mero rapporto di lavoro subordinato».

Ripercorriamo i tre mesi trascorsi da me nel villaggio. Dico: «Quando sono arrivata ero pienamente sicura di me» (Luoja annuisce con profonda convinzione), «Poi ho iniziato a dubitare sempre più di me stessa, senza capire cosa stessi facendo, specialmente dopo il senso di frustrazione derivato dalle prime interviste con Fan Qianru e Sun Lupeng. Ho iniziato a mettere in discussione le mie capacità relazionali, a chiedermi se avessi scelto l'orientamento di ricerca e il campo etnografico giusti, dubitando di riuscire a scrivere una buona tesi di

laurea. Da lì è iniziato un blocco durato un intero mese».

Avevo trascurato il fatto che il villaggio Mingyue non è più quello del 2018. LuoJia riflette: «A quel tempo l'economia di Mingyue era in piena fase ascensiva, tutti erano pieni di speranza per il futuro del villaggio. Quando lavoravo nella taverna mi piaceva tantissimo raccontare Mingyue ai ricercatori, provavo un senso di orgoglio. Ora quell'orgoglio è sparito. Tempo fa, vedendo quanto fosse riuscita bene la Festa del Maiale al villaggio Jiantacun, non hai idea di quanta invidia e senso di inferiorità io abbia provato».

Io e Yang Xue ridiamo al suo fianco. Yang dice di condividere fortemente questo senso di orgoglio collettivo, mentre io no.

Ripresa del lavoro sul campo – 4 febbraio 2026

Xuexue mi chiede se soffra ancora d'insonnia. Rispondo di no: quasi dimenticavo di aver avuto disturbi del sonno.

Vado a mangiare il maocai nella cittadina insieme a Yang Xue e LuoJia; mi hanno preparato dei regali di compleanno e io ricambio con dei ciondoli fatti a mano da me.

LuoJia ha la febbre alta, quindi dopo mangiato torniamo subito a casa. Davanti al portone incontriamo la madre di LuoJia e le signore del vicinato di ritorno dal loro ballo di piazza (guangchangwu). La madre di LuoJia è felice di rivedermi; telefona alla zia grande di LuoJia dicendo: «Abbiamo appena finito di ballare, Yimei è tornata e mi ha portato due sacchi grandi di spaghetti di fecola di patata dolce!».

La sera io e LuoJia continuiamo a scambiarci pettegolezzi, concentrandoci soprattutto sulle mie trascorse esperienze sentimentali. A essere sincera, man mano che si avvicina il momento del mio rientro in Italia, l'ansia si è affievolita notevolmente. In particolare l'ansia per il lavoro e la sfera affettiva. È un risvolto che non avevo preventivato prima di tornare in Cina: la mia ansia non scaturiva soltanto dal campo etnografico, ma derivava principalmente dalla paura della mia stessa instabilità. La mia esperienza pluriennale di mobilità transnazionale, unita all'uso alternato di più lingue, tende a crearmi confusione, specialmente quando vedo i miei coetanei già stabili nel lavoro e nelle relazioni affettive. Mi torna continuamente in mente quel senso di fuga dal mondo reale descritto nei giovani di Norwegian Wood.

Il giorno seguente ci alziamo e torno a Pujiang con LuoJia: deve andare in ospedale a ritirare dei farmaci e ne approfitta per portare in dono al suo medico curante un cestino di agrumi di casa e un manufatto in ceramica cotto nei forni locali (huohen).

Ringraziamenti

La realizzazione della tesi è stata resa possibile innanzitutto grazie al mio relatore, il professore Gianluca Ligi. Le sue lezioni illuminanti e stimolanti hanno ispirato la prospettiva di questo lavoro, e il suo incoraggiamento mi ha guidata passo dopo passo nella sua stesura. Desidero ringraziare i professori Franca Tamisari, Matteo Benussi e Francesco Vacchiano del Dipartimento di Antropologia dell'Università Ca' Foscari di Venezia per i preziosi e sinceri consigli forniti alle mie tesine — è stato proprio attraverso la scrittura continua di questi elaborati che ho imparato gradualmente ad padroneggiare la scrittura accademica. Un sentito ringraziamento va anche al professore Mauro Varotto dell'Università di Padova per l'interesse mostrato nei confronti del mio lavoro sul campo nei contesti rurali e per i riferimenti bibliografici consigliati.

Desidero esprimere la mia profonda gratitudine a tutti gli interlocutori del villaggio Mingyue, con un ringraziamento speciale a Luo Jia e a sua madre Zhao Chaoxia per la loro calorosa accoglienza e premura durante la mia ricerca sul campo. Grazie anche a Tang Ning, Yang Xue, Luo Yaling, Wenzhi, Chen Qi, Li Yao, A-Mian e A-Ye.

Un ringraziamento speciale va al villaggio Dananpo, dove ho lavorato tra il 2020 e il 2022, e a tutti i suoi abitanti, in particolare alle famiglie di Zhao Xiaojing, Niu Bingfu, Zhang Xiaorang, Kang Maixiang, Wang Chouniu e Xue Yan, oltre a Zhao Xiaolian.

Un grazie di cuore alla mia famiglia: a mia nonna Lei Genyu, a mia madre Sun Jinxiu, a mio nonno Wang Yuan'ai e a mio padre Wang Zhanbin.

Ringrazio i miei cari amici Chen Weiping, Chen Diyao e Zhao Yu.

Un sentito grazie ai miei colleghi del ACEL per l'anno accademico 2023/2024: la loro curiosità per l'antropologia è stata una delle principali fonti di motivazione nell'articolare e

completare la mia ricerca sul campo. Desidero ringraziare in modo particolare i miei cari amici Laura, Giulia, Lucia e Francesco per aver condiviso con me le ore di lezione, le pause caffè tra le lezioni e l'altro e i momenti di spensieratezza dopo lo studio.

Grazie a Xue Haobing, Yang Yunqiao e Yu Hang per aver letto la mia tesi e fornito preziosi suggerimenti. Un grazie affettuoso ai miei amici Ma Caiyun, Zhang Ze, Sun Yike, Zhang Bowai, Liu Yiling, Lü Yuanjun, Giovanna, Mary e Wei Wanqing: ho fatto tesoro di ogni singolo pasto condiviso con voi. Ringrazio Wu Ruozhao per il sostegno e l'incoraggiamento che mi ha offerto durante la stesura della tesi.

Esprimo la mia gratitudine anche alla Biblioteca Beato Pellegrino dell'Università di Padova per avermi offerto libri in consultazione e uno spazio di studio accogliente e confortevole durante la stesura di questo lavoro.

Infine, vorrei ringraziare me stessa. Per aver letto tra le lacrime, durante il primo anno di magistrale, tutte quelle letture d'esame così ostiche e complesse. Per la pazienza dimostrata nel secondo e terzo anno nel comprendere e adattarmi ai tempi dilatati di questo percorso accademico. E per aver scelto l'antropologia come lente con cui comprendere il mondo e me stessa: nonostante i molti momenti di dubbio ed esitazione, ho scelto ogni volta di andare avanti.