ISSN 2384-9010

Dialoghi Mediterranei

حوارات متوسطية

Periodico bimestrale dell'Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo
ISSN 2384-9010

Direttore editoriale: Antonino Cusumano

Direttore responsabile: Piero Di Giorgi

Redazione: Mario Cajazzo, Vincenzo Maria Corseri, Karim Hannachi, Rosario Lentini, Valentina Richichi, Luigi Tumbarello

Comitato Scientifico:

CESARE AJROLDI
Università di Palermo
ROSOLINO BUCCHERI
Università di Palermo
PIETRO CLEMENTE
Università di Firenze
FRANCESCA CORRAO
Università La Sapienza di Roma
MARI D'AGOSTINO
Università di Palermo
MERIEM DHOUIB
Università La Manouba di Tunisi
LAURA FARANDA
Università La Sapienza di Roma
MARIO G. GIACOMARRA
Università di Palermo
MARIA I. MACIOTI
Università La Sapienza di Roma
STEFANO MONTES
Università di Palermo
DAVID NAPIER
University College London
VALENTINA NAPOLITANO
University of Toronto
OLIMPIA NIGLIO
Hokkaido University
GIOVANNI RUFFINO
Università di Palermo
FLAVIA SCHIAVO
Università di Palermo
ROBERTO SOTTILE
Università di Palermo
PAUL STOLLER
West Chester University
CIRCE STURM
The University of Texas at Austin
VITO TETI
Università della Calabria

DIALOGHI MEDITERRANEI

N. 6 – MARZO - APRILE 2014

www.istitutoeuroarabo.it/DM

SOMMARIO, n. 6

Tunisi, Porta di Francia (ph. Sorrentino)

EDITORIALE; Annamaria Rivera, *Sessismo, razzismo, specismo: note introduttive a una dialettica complessa;* **Marcella Bardi,** *Evoluzione narrativa;* **Laura Borino,** *Le Egadi. Memoria e mercato di una destinazione turistica;* **Eva Carlestål,** *Una visita agli Etruschi di oggi. Identità e mito a Tarquinia;* **Antonino Cusumano,** *L'Islam visto da vicino. Le questioni del pluralismo religioso;* **Bianca Cusumano,** *Voci mediterranee così vicine così lontane;* **Giacomo Cuttone**, *La fusione a "cera persa" nella Città del Satiro*; **Chiara Dallavalle,** *Le identità molteplici. Una chiave di lettura alternativa dell'appartenenza culturale;* **Valeria Dell'Orzo,** *La violenza riformulata. Strutture, forme e uso nella realtà del contatto;* **Piero Di Giorgi,** *Una vecchia storica questione: il Mezzogiorno d'Italia;* **Marta Gentilucci,** *Il "voyage sentimental" di Aciman;* **Nino Giaramidaro,** *La pistola di legno di Samuel Kelfmann*; **Ilaria Giglioli,** *Cultura della frontiera e frontiera della cultura. Tra Messico e Usa;* **Alessandra Gioè,** *Fate migranti. Il volto "gentile" dell'immigrazione;* **Eugenio Giorgianni,** *Visibilità al centro. Dinamiche di transculturazione*; **Tommaso India**, *Antropologia del lavoro nella Fiat di Termini Imerese;* **Giuseppe Inzerillo,** *Mokarta, Italo Balbo e la lapide ballerina*; **Carlo Porrati,** *La mente tra chimica e simbolo;* **Valentina Richichi,** *Dall'esclusione all'autogestione. La storia di un'originale esperienza in un*

documentario; **Mimmo Rizzuti,** *L'Alternativa Mediterranea per un'Europa di Nuova Generazione;* **G. Maria Pia Sammartano,** *Dove i motori battono alla pesca. Ricordando Luigi Fiorentino;* **Marzia Sorrentino,** *Tunisi fra accelerazione e compressione. Appunti di un viaggio;* **Agostino Spataro,** *I Russi sbarcano nel Mediterraneo;* **Giovanna Vaccaro**, *La Carta dı Lampedusa*.

EDITORIALE

Carla Accardi: acrilico su tela,1976

La rivista che leggete compie il primo giro di boa e s'impone ai responsabili della redazione il compito di tracciare un qualche bilancio, un breve consuntivo di quel che si è fin qui proposto ai lettori. Ad un anno di distanza dalla sua nascita non sappiamo se *Dialoghi Mediterranei* abbia assunto un profilo identitario più definito e meglio riconoscibile. Non sfuggirà che sono senza dubbio cresciuti i contributi e si è ampliato l'orizzonte delle collaborazioni, ma si è anche contemporaneamente arricchito in densità e profondità il campo delle riflessioni su temi e questioni che hanno come contesto d'irradiazione il Mediterraneo e come oggetto di attenzione i fenomeni sociali e culturali del mondo contemporaneo. Abbiamo dato spazio a quanto dalla cronaca irrompe nella storia e chiede di essere reso intelligibile nelle sue evoluzioni e nelle sue traiettorie. Da qui la scelta di privilegiare lo studio delle migrazioni come speciale chiave di lettura delle dinamiche del nostro tempo, per tentare di conoscere le radici della nostra storia mediterranea ma anche per cercare di capire gli orientamenti del presente e del futuro delle nostre città e società. Da qui l'ampio contributo degli studiosi di antropologia che hanno proposto sulle pagine della nostra rivista elaborazioni di progetti ed esperienze, esiti di ricerche etnografiche, strumenti teorici e analitici sui diversi aspetti che i flussi migratori oggi sollecitano. Molti degli autori appartengono alla Scuola antropologica di Palermo, sono giovani laureati, dottorandi e dottorati, a

cui sono negati, nella maggior parte dei casi, coerenti sbocchi professionali e opportunità di valorizzazione delle loro competenze scientifiche e disciplinari. In questa prospettiva, la rivista, pur nei limiti delle sue funzioni, intende essere laboratorio che accoglie e diffonde il lavoro di quanti si interrogano, anche al di fuori degli ambiti accademici, sulle forme e sulle pratiche materiali e simboliche delle identità culturali, di quanti sono impegnati a indagare intorno agli snodi problematici delle trasformazioni urbane e delle diverse articolazioni e connessioni tra locale e globale.

In questo intenso anno di pubblicazioni *Dialoghi Mediterranei* ha ospitato articoli – per fare solo alcuni esempi – sulle rivoluzioni arabe e sulle avanguardie artistiche create dal nulla nella Tunisia "liberata", su significative storie di vita di singoli migranti, sulle storture funzionali dei molteplici centri di accoglienza e di identificazione, sulle forme di criminalizzazione dei minori stranieri, sulle contraddizioni delle associazioni di volontariato e degli stessi progetti di sviluppo delle ONG, sulle potenzialità largamente inattuate della pedagogia interculturale, sulle retoriche nelle rappresentazioni convenzionali del mondo islamico, sui complessi fenomeni del transnazionalismo, del dialogo religioso e del plurilinguismo generati dai processi di commistione e di ibridazione etnica e culturale. Di indubbio rilievo teorico e di stringente attualità è l'articolo, per fare un solo esempio, firmato dall'antropologa Annamaria Rivera, che su questo numero ragiona sul groviglio di nodi ideologici e simbolici che avviluppa dialetticamente non solo i fenomeni del razzismo e del sessismo ma anche la concezione stessa del primato della specie umana su tutte le altre. Unitamente a questi contributi di interesse antropologico la rivista ha dedicato la sua attenzione a fatti dell'attualità sociale e politica, ad autori e opere della letteratura, a ricostruzioni storiche e documentazioni di eventi, costumi, personaggi, istituzioni. In questo sforzo di ampia elaborazione e proposizione di temi di riflessione e di dibattito, *Dialoghi Mediterranei* non ha mai cessato di rendere visibile il suo radicamento territoriale, il suo specifico legame in particolare con la città dove ha sede l'Istituto Euroarabo, di cui la rivista è filiazione editoriale, e più in generale con la Sicilia che è stata e resta crocevia del Mediterraneo. Tanto più che nell'Isola un'altra isola è oggi più che mai al centro del nostro tempo, nervo scoperto di tutte le nostre contraddizioni contemporanee, cartina di tornasole della nostra stessa democrazia, essendo Lampedusa luogo cruciale e nevralgico delle peregrinazioni e delle speranze del popolo dei reietti, una ferita aperta nel grande e vecchio corpo del "continente liquido", una frontiera simbolica e un confine di ferro fra il nord e il sud del mondo, laddove non finisce l'Europa ma comincia. A quanto accade in questa piccola isola del Mediterraneo la nostra rivista continuerà a guardare con interesse e partecipazione, nella consapevolezza che nelle acque di quel breve tratto di mare si gioca una sfida che non riguarda soltanto gli immigrati ma tutta l'umanità o quel che ne resta. O meglio quel che resta del *senso di umanità.*

Dialoghi Mediterranei, n.6, marzo 2014

[*] in copertina un'opera di Carla Accardi, in omaggio all'artista originaria di Trapani, maestra illustre dell'astrattismo italiano, scomparsa il 23 febbraio scorso.

Sessismo, razzismo, specismo: note introduttive a una dialettica complessa

Susanna e i vecchioni di-Annibale Carracci

di *Annamaria Rivera*

Il "sesso" come la "razza"

Le società contemporanee sono caratterizzate da una pluralità di rapporti sociali di dominio, basati su discriminazioni e ineguaglianze principalmente in base al sesso, alla "razza" e alla classe sociale, che di solito agiscono simultaneamente. Io cercherò qui di tratteggiare sinteticamente analogie, nessi e intrecci, soprattutto relativi alle dimensioni ideologica, discorsiva e simbolica, per quel che riguarda i due sistemi di dominio che chiamiamo sessismo e razzismo. Metterò dunque tra parentesi, per mere ragioni di economia del discorso, il riferimento alla condizione sociale, la quale nondimeno è fattore basilare di discriminazione e ineguaglianza: a tal riguardo basta considerare come oggi l'immigrazione – oggetto di una pletora di discorsi e pratiche razziste – sia usata «quale modalità di gestione dei rapporti di classe» (Collectif Manouchian, 2010).

L'ipotesi da cui parto è che sessismo e razzismo, pur non essendo identificabili o sovrapponibili, siano interconnessi storicamente e congiunti fattualmente da numerosi legami, anzitutto, ma non solo, da un rapporto di *analogia*: nell'ideologia e nel discorso sessisti, il "sesso" ha un posto e svolge una funzione analoghi a quelli che il razzismo attribuisce alla nozione di "razza".[1] Che si dica esplicitamente "razza" o che se ne adoperino sostituti funzionali di tipo eufemistico – "etnia", "cultura", "differenza" ecc. –, in ogni caso il meccanismo consiste nel selezionare abusivamente alcuni tratti fenotipici e/o culturali, per definirli e istituirli come razziali – o comunque tipici di un gruppo umano – e per adoperarli al pari di *marchi* che identificherebbero una certa tipologia di *altri*.

Questi contrassegni di solito sono intesi come manifestazioni esteriori o esteriorizzate dell'*essenza* o della *sostanza* di un'entità – la "razza", l'"etnia" oppure la cultura e la religione –, alla quale gli individui a tal punto apparterrebbero da esserne determinati nei caratteri morali e comportamentali, anzi da essere non più individui o persone, bensì *tipi*, rappresentanti di quella categoria. Qualcosa di analogo accade per i generi, in particolare per il femminile: una sola peculiarità biologica – l'apparato genitale e la potenzialità procreativa – è prescelta come *segno distintivo* e *significante generale*. Così

che io non *ho* più questo o quel sesso, che costituisce una delle tante mie peculiarità, ma *sono* questo o quel sesso, poiché è anzitutto esso che determinerebbe la mia identità, la mia personalità, i miei caratteri morali.

Come ha osservato l'antropologa Françoise Héritier (2004), non è scontato, *non va da sé* che la categorizzazione binaria maschile/femminile debba essere gerarchizzata, al di là della semplice differenza. Ciò significa che la gerarchia discende da ben altro che non dalle semplici differenze sessuate: soprattutto dai processi di *appropriazione* delle donne – del loro corpo e della loro mente – finalizzati in primo luogo a controllarne la funzione riproduttiva.

I due processi di categorizzazione e differenziazione – maschile/femminile; *noi*/*gli altri* – presentano numerose parentele morfologiche e condividono dispositivi ideologici e simbolici, strutture di pensiero e di discorso. Essi procedono secondo una logica, se non comune, almeno affine, che fa perno sui dispositivi della *essenzializzazione*, della *naturalizzazione*, della *reificazione*. Quest'ultimo concetto, è il frutto, ben attestato, di una tradizione di pensiero che risale a György Lukàcs (1991). Sulla sua scia, lo definisco come quella *postura, disposizione e pratica sociale routinaria, che conduce a considerare e a trattare certi soggetti diversi dal* noi *non già in modo conforme alle loro qualità di esseri sensibili, ma come oggetti inerti o addirittura come cose o merci.*

Per "essenzializzazione" intendo, in sintesi, la riduzione di un individuo all'essenza attribuita arbitrariamente al gruppo sociale, alla popolazione, alla minoranza, al genere cui appartiene o cui è ascritto abusivamente. L'essenzializzazione, a sua volta, conduce alla de-individualizzazione, quindi a una percezione totalizzante delle persone appartenenti a categorie alterizzate. Le donne, al pari e prima dei colonizzati, degli ebrei, degli stranieri, degli "immigrati", sono state (e sono) vittime di dispositivi e pratiche che non solo tendono a negare loro ogni individualità, ma anche a percepirle e a rappresentarle come totalità indistinta: le une e gli altri «hanno solamente diritto all'annegamento nel collettivo anonimo» (Memmi, 1989), a essere dissolti «in una entità collettiva che sarebbe la sola ad esistere realmente» (Taguieff, 1997): il sesso come la "razza", il gruppo etnico, la cultura d'appartenenza, la religione *aliena*… Il singolo individuo – *quella* donna, *quello* straniero, *quell*' "estraneo" – quando c'è, non rappresenta altro che l'incarnazione dell'essenza attribuita all'intero genere o all'intero gruppo di appartenenza.

Quanto alla nozione di naturalizzazione – centrale per chiunque si occupi di sessismo e razzismo –, essa potrebbe essere definita come *riduzione a natura di ciò che è eminentemente storico, sociale, culturale*, quindi non solo di coloro che sono oggetti e/o vittime delle pratiche discorsive e sociali del sessismo e del razzismo, ma anche delle loro differenze – reali o immaginarie – e degli stessi processi che conducono a inferiorizzarli, screditarli, discriminarli. Insomma, il discorso e le pratiche sessiste, al pari di quelle razziste, spesso fanno appello alla natura per giustificare e riprodurre rapporti sociali di potere basati sull'*appropriazione-dominazione* del genere femminile. Come gli *altri*, le donne avrebbero una *natura specifica* che le predisporrebbe a essere dominate e discriminate; in quanto dominate, possono essere naturalizzate come *sesso*, così come gli *altri* sono naturalizzati in quanto *razza* o *etnia*. Alla base del sessismo, infatti, v'è un discorso simbolico che valorizza le differenze fra il genere femminile e quello maschile come naturali, definitive e irrecusabili, rimandando ad «una *natura* femminile morfologica, biologica, psicologica» (Héritier, 1979: p. 797). Per esprimerci con le parole di Pierre Bourdieu (1998: 29), il discorso sociale maschile tiene insieme due operazioni: «*legittima una relazione di dominio iscrivendola in una natura biologica che a sua volta è una costruzione sociale naturalizzata*» [2]. Invero, aggiunge Colette Guillaumin (1992: p. 61), l'idea secondo la quale le donne costituiscano un "gruppo naturale" è la forma di naturalizzazione del sociale più universalmente condivisa e meno messa in questione.

Se uno dei fondamenti della percezione, dell'ideologia e delle condotte razziste è la cancellazione dell'*altro* reale, sostituito dalla sua rappresentazione essenzializzata, quindi fantasmatica, questo vale ugualmente e ancora di più per il sessismo: le rappresentazioni del femminile oscillano fra l'affermazione di una radicale *differenza di natura* e la negazione di ogni specificità. La donna è così differente da appartenere all'ordine della natura, del caos, del mostruoso, come racconta un gran numero di miti, "primitivi" e moderni; oppure è così poco specifica da essere null'altro che *la femmina dell'uomo* o *un uomo mancato,* come spesso si è affermato nell'ambito del pensiero occidentale.

Malgrado queste precisazioni, "naturalizzazione" resta un termine ambivalente, quindi bisognoso di un'ulteriore specificazione: non si tratta di un processo che riconduce e/o riduce le *altre* e gli *altri* alla semplice realtà naturale – alla loro morfologia-biologia-fisiologia oppure allo statuto e alla condizione dell'animalità – ma di un'operazione culturale che proietta sugli umani l'ombra di una natura che è stata già *svalutata* e *degradata* idealmente, concettualmente e fattualmente. Questa operazione discende a sua volta, come dirò più avanti, principalmente dall'affermarsi nella cultura moderno-occidentale della dicotomia natura/cultura.

Conviene aggiungere, infine, che i due sistemi – sessismo e razzismo – sono accomunati anche dal fatto che le pratiche linguistiche, discorsive, simboliche e sociali danno per scontato che il *referente*, il *normale,* il *generale,* l'*umano* si incarnino nel *noi:* il *noi* maggioritario, il gruppo o la "razza" dominante, nel caso del razzismo; il *noi* maschile (ed eterosessuale), ugualmente dominante, nel caso del sessismo. Perciò il *noi* – maschile e maggioritario – possiede anche il *potere di definizione*: è esso che si definisce universale e che definisce gli *altri* e l'altro genere come particolari; è esso che elabora e riproduce le rappresentazioni e le norme che sono alla base delle gerarchie fra i sessi e fra maggioranze e minoranze.

Sull'intreccio fra sessismo e razzismo: qualche esempio storico

Per abbozzare un brevissimo *excursus* diacronico, si può far cenno al fatto che, anche storicamente, la xenofobia, la ziganofobia, l'antisemitismo, il razzismo coloniale, il razzialismo "scientifico" si sono intrecciati con l'inferiorizzazione e la de-umanizzazione delle donne. L'antisemitismo, in particolare, ha sempre fatto ricorso ad un meccanismo vittimario straordinariamente simile a quello del *capro espiatorio,* sperimentato contro le donne anzitutto con la caccia alle streghe.

Sulla coincidenza, storica e attuale, fra la "comunità razzista" e la "comunità dei maschi" alcune pagine illuminanti sono state scritte da Etienne Balibar (1991: 42), il quale ha sottolineato come tutte le categorie dell'immaginario razzista siano "sessualmente sovra-determinate" e come la costruzione delle differenze dette razziali sia stata condotta sulla base di "universali antropologici" che metaforizzano la differenza sessuale. Basterebbe citare un *topos* dell'immaginario coloniale e razzista: l'attribuzione agli *altri* di una sensualità lasciva e di una potenza sessuale mostruosa, la produzione di miti, leggende e dicerie sulla depravazione dei "selvaggi", sulla potenza sessuale dei "negri", sulla disponibilità sessuale delle africane…

A proposito dell'ideologia e dell'immaginario coloniali del diciannovesimo secolo, Ali Rattansi (1994: 45-46) ha osservato opportunamente che essi articolano strettamente la *sessualizzazione* dei discorsi sulla "razza" con la *razzializzazione* dei discorsi intorno alla differenza sessuale. La stessa cosa si ritrova nei razzialismi "scientifici" della stessa epoca, che spesso rappresentano le "razze inferiori" come simili alle donne: le une sarebbero accomunate alle altre non solo da analogie fisiche, ma anche dal temperamento impulsivo ed emotivo, dall'incapacità a fare ragionamenti astratti, dalla propensione a imitare piuttosto che a creare…

Un tema razzista assai ricorrente, per esempio, è quello della femminilizzazione degli ebrei: a partire dal Medioevo, una credenza assai diffusa attribuiva ai maschi ebrei caratteristiche femminili, fra cui quella delle mestruazioni; alla fine dell'Ottocento teorie mediche e psichiatriche rielaborano questo *topos* assimilando gli ebrei alle donne per ciò che riguarda la propensione alla nevrastenia e all'isteria (Rossi-Doria 1999: 459-460).

Nei biologismi ottocenteschi – in particolare nella letteratura d'ambiente positivista, anche "progressista" – se, come è vero, *tutto* viene rimandato alla natura, la *natura femminile* è nondimeno rappresentata come "più naturale" di quella maschile: la donna è portatrice di caratteristiche ataviche, è simile al bambino (a sua volta, un "piccolo primitivo", secondo Cesare Lombroso), è prossima al mondo animale, è insomma rappresentata enfatizzando gli stereotipi abitualmente usati per definire i "selvaggi", i "primitivi", gli ebrei, gli "zingari", i colonizzati. Per Lombroso, esponente di spicco di una "scienza" che ha contribuito in misura notevole a rafforzare l'idea di un'inferiorità femminile naturale [3], «la donna normale ha molti caratteri che l'avvicinano al selvaggio, al fanciullo e quindi al criminale»; ma, avendone altri opposti che neutralizzano i primi, non è che una «semicriminaloide innocua» alla quale manca perfino la «creatività», se così si può dire, e la pericolosa disposizione ad agire che connota il «criminale nato» (Lombroso-Ferrero 1893: p. 157). Si pensi all'eugenetica, realizzata su larga scala dal regime nazista, sperimentata ed attuata negli Stati Uniti da ben prima, cioè sin dalla fine dell'Ottocento, praticata almeno fino agli anni Settanta del Novecento in Paesi europei quali Svezia, Norvegia, Finlandia, Danimarca: la sterilizzazione forzata di donne ritenute "tarate", devianti "per natura" o mentalmente insane rappresenta il compimento estremo della sintesi fra l'ideologia della purificazione razziale, la de-umanizzazione delle donne, il dominio sulla loro capacità riproduttiva.

Infine, in anni più vicini a noi, l'intreccio fra sessismo e razzismo si è dispiegato in maniera visibile e tragica nel conflitto dell'ex Jugoslavia, con lo stupro delle donne della parte etnica o religiosa avversa: il pene usato come arma per colpire il nemico attraverso il corpo della donna mostra la continuità tra l'odio e la violenza "etnici" e la reificazione delle donne. Come ci invita a riflettere Françoise Héritier (1997), lo stupro finalizzato alla "pulizia etnica", rivela fra l'altro l'idea che la pretesa identità etnica sia qualcosa di così essenziale e naturale da poter essere trasmessa attraverso il seme maschile.

Con questo excursus sommario ho inteso rimarcare come, ben oltre il rapporto di analogia, fra i due sistemi di dominio che definiamo sessismo e razzismo ve ne sia uno di concreta e attiva *interconnessione* (o di *intersezione*, per dirla alla maniera di alcune pensatrici femministe americane). I processi di razzializzazione e/o inferiorizzazione che hanno come oggetto i colonizzati, gli "estranei", i migranti, le minoranze, le donne, gli omosessuali ecc. appartengono, infatti, a *un sistema storico costituito da forme complementari, sebbene non necessariamente coincidenti, di dominio, discriminazione e/o esclusione*. Non necessariamente coincidenti, conviene rimarcare. Come già nel 1993 avvertiva Etienne Balibar, è necessario sì indagare e illuminare analogie e intrecci fra sessismo e razzismo, e mettere in evidenza il meccanismo di svalorizzazione che accomuna entrambi i sistemi, ma anche prestare attenzione alle diversità e alle peculiarità rispettive, scongiurando il rischio di sovrapporli o amalgamarli in modo abusivo o semplicistico.

Il "ciclo maledetto" inaugurato dallo specismo

Ritengo, tuttavia, che quel che ho scritto finora, in particolare sui processi di naturalizzazione che accomunano i due sistemi, sarebbe insufficiente a cogliere, di questi, il modello e la struttura primari se non facessi riferimento alla *dicotomia natura/cultura*, istituita o comunque valorizzata dalla modernità occidentale. Il pensiero occidentale moderno, pur contemplando forme di continuità nella sfera materiale – evolutiva, biologica, poi anche genetica… – ha per lo più separato *culturalmente e*

moralmente non solo corpo e spirito, soma e psiche, ma anche gli umani dai non umani. Di conseguenza, esso ha sovente operato una netta dissociazione fra i *soggetti* umani e gli *oggetti* animali, reificando questi ultimi e negando non solo il fatto che essi abbiano un "mondo", delle culture, una "storia", ma perfino la loro qualità di soggetti di vita senziente, emotiva, cognitiva.

Tale denegazione e di conseguenza l'esclusione degli animali non umani dal nostro mondo morale viene avvalorata e giustificata mediante una serie di stereotipie. Come scrive Luisella Battaglia (2003: pp. 10-11), gli stessi stereotipi «che dovrebbero legittimare l'indifferenza verso la sofferenza degli animali o giustificare l'ordinaria spietatezza nei loro riguardi sono strettamente correlati ai modi del pensiero razzista e sessista, come testimonia la lunga storia della discriminazione. Si scarica l'aggressività sui soggetti più indifesi: (…) chi, più degli animali, eminentemente indifesi, si presta a diventare *capro espiatorio*?»

Dalla dicotomia natura/cultura, affermatasi con la modernità occidentale, è scaturita un'ontologia del tutto *particolare*, che a sua volta ha generato una cosmologia e un'etica *tra le tante*. Per coglierne appieno l'arbitrarietà, la peculiarità, la parzialità, quindi la non-universalità, basta considerare che questo modello dualistico, che peraltro appare tardivamente nel corso dello sviluppo della stessa cultura occidentale, è solo *una delle tante* espressioni possibili degli schemi che presiedono all'oggettivazione del mondo e degli altri, come scrive l'antropologo Philippe Descola (2005: p. 13). Perciò esso è privo di senso per la maggior parte delle tradizioni culturali non occidentali, delle quali molte, all'opposto, hanno fatto della continuità fra i viventi il paradigma costitutivo delle proprie ontologie e cosmologie (ibidem). Numerose «società dette "primitive" (…) mai hanno pensato che le frontiere dell'umanità si fermassero alle porte della specie umana, esse che non esitano a invitare al concerto della loro vita sociale le piante più modeste, i più insignificanti tra gli animali» (ivi: p. 15).

Il sistema di idee, credenze, pregiudizi, ma anche di dominio e sfruttamento, che oggi facciamo rientrare sotto il termine di *specismo* – utile a nominare sinteticamente l'ideologia della centralità e della superiorità della specie umana su tutte le altre, e le pratiche conseguenti – è probabilmente l'esito o almeno il corollario, come sostengono gli studiosi che se ne sono occupati, dell'azione storica di domesticazione, prima, poi anche di assoggettamento e sfruttamento degli animali non umani da parte degli umani. Alcuni antropologi, anzitutto Claude Lévi-Strauss, hanno ipotizzato che l'assoggettamento, la squalificazione, lo sfruttamento degli animali siano stati il *modello primario* che ha permesso il dominio, la reificazione e la gerarchizzazione di certe categorie di esseri umani.

Nel discorso in commemorazione di Rousseau, pronunciato nel lontano 1962, Lévi-Strauss (1978: pp. 69-79) sostiene che è attraverso la separazione radicale fra umanità e animalità che l'uomo moderno-occidentale inaugura quel "ciclo maledetto" che in seguito sarà la base per escludere dalla sfera dell'umanità un gruppo umano dopo l'altro e a costruire un umanesimo riservato a minoranze sempre più ristrette. Più tardi egli avrebbe ripreso lo stesso tema nella famosa conferenza presentata all'Unesco nel 1971 ("Race et culture"), ripubblicata in *Le régard éloigné* (1983), affermando che questa radicale separazione «ha consentito che fossero respinte, al di fuori di frontiere arbitrariamente tracciate, frazioni sempre più vicine di umanità» (1984: p. 46).

Più recentemente lo ha ribadito il sociologo della scienza Bruno Latour (1997): la partizione fra Noi, gli occidentali, e tutti gli altri, fra la Civiltà e le culture, è stata possibile, egli scrive, perché si è istituita una netta partizione fra gli umani e i non umani, e questa, a sua volta, ha permesso la creazione artificiale dello "scandalo degli *altri*". Insomma, il percepire, considerare e trattare gli animali al pari di cose – di oggetti inerti, dominabili, sfruttabili, manipolabili, sterminabili – può essere considerato come il modello generale di tutti i processi di squalificazione, reificazione, mercificazione che investono il mondo degli umani e del sociale [4]. Si può quindi sostenere che vi siano analogie e continuità non solo tra sessismo e razzismo, ma anche fra questi due e lo specismo. Con ciò non

intendo affermare che i tre sistemi di dominio – e con essi la progressiva gerarchizzazione dei rapporti sociali e il classismo conseguente – siano legati da un rapporto di causalità o genealogico *semplice e univoco*, che si sarebbe sviluppato secondo un movimento progressivo e unilineare: le cose sono ben più complesse, interconnesse e tortuose di quanto farebbe pensare qualsiasi congettura di tipo evoluzionista.

È indubbio, tuttavia, che le tre forme di dominio implichino l'idea di una natura *inferiore* oppure *mostruosamente superiore* da soggiogare. E tutte e tre, in fondo, hanno la stessa matrice: il desiderio di annullare l'altro-da-sé che non si sa riconoscere come parte del proprio sé (vedi Derrida, 2006 e Acampora, 2008). Le donne e gli *altri* possono essere de-umanizzati, animalizzati (si pensi alla pletora di metafore zoologiche di cui si servono i lessici del sessismo e del razzismo) e trattati conseguentemente anche perché gli animali sono stati *bestializzati*, vale a dire privati del diritto al riconoscimento, al rispetto e alla dignità. Se certi gruppi umani sono sterminabili è anche perché vaste categorie di animali sono state dichiarate sterminabili e/o sono state di fatto sterminate.

In un mirabile aforisma di *Minima Moralia*, Theodor W. Adorno (1979: p. 117) scrive che la possibilità del pogrom si decide «nell'istante in cui l'occhio di un animale ferito a morte colpisce l'uomo. L'ostinazione con cui egli devia da sé quello sguardo – "non è che un animale" – si ripete incessantemente nelle crudeltà commesse sugli uomini, in cui gli esecutori devono sempre di nuovo confermare a se stessi il 'non è che un animale', a cui non riuscivano a credere neppure nel caso dell'animale».

Dialoghi Mediterranei, n.6, marzo 2014

Note

[1] Svolgimenti più ampi di questo e dei temi successivi sono contenuti in: Rivera, 2000; 2007a; 2007b; 2010.

[2] Il corsivo è dell'autore.

[3] Fiero oppositore dell'emancipazione femminile fu anche il suo contemporaneo, Paolo Mantegazza, fondatore dell'antropologia italiana e autore negli stessi anni di un'opera celebre, *La fisiologia della donna* (1891), che ebbe grande successo, e che non è azzardato né antistorico definire come antifemminista (vedi, in proposito, Rossi-Doria, 1999).

[4] Uno svolgimento più ampio di questi temi è contenuto in: Rivera, 2000.

Riferimenti bibliografici

Acampora R. R., 2008, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, Casale Monferrato (TO), Sonda.

Adorno T. W., 1979 (1951), *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi.

Balibar E., 1991, «Esiste un 'neorazzismo'?», in Balibar E., Wallerstein I., *Razza nazione classe. Le identità ambigue*, Edizioni Associate, Roma, pp. 29-40 (ed. or. *Race nation classe. Les identités ambigües*, La Découverte, Paris 1988).

Balibar E., 1993, «Quelques réflexions autour de sexisme et racisme», *Cahiers du Cedref*, n. 3, 1993.

Battaglia L., 2003, "Oltre la città dell'uomo. L'idea di Cosmopolis", *I Quaderni di Oltre la specie*, n. 3 ("Animali e società"): 8-14: http://www.oltrelaspecie.org/doc/conferenze/i-quaderni-di-ols- 3.pdf

Collectif Manouchian, 2010, «Race, classe et sexe», *Les Figures de la Domination*, 23 agosto 2010: http://www.lesfiguresdeladomination.org/index.php?id=370.

Derrida J., 2006, *L'animale che dunque sono,* (introduzione di G. Dalmasso), Jaca Book, Milano (ed. or. *L'animal que donc je suis*, Éditions Galilée, Paris, 2006).

Descola Ph., 2005, *Par de-là nature et culture,* Gallimard, Paris.

Guillaumin C., 1992, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Côté-femmes éditions, Paris.

Héritier F., 1979, "Maschile/femminile", in *Enciclopedia Einaudi*, vol. VIII, Einaudi, Torino: 797-812.

1997, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza,* Laterza, Bari (ed. or. *Masculin/Feminin. Le pensée de la différence,* Odile Jacob, Paris 1996).

2004, *Dissolvere la gerarchia*, Cortina Editore, Milano (ed. or. *Masculin/Feminin II. Dissoudre la hierarchie,* Odile Jacob, Paris, 2002).

Latour B., 1997 (1991), *Nous n'avons jamais été modernes,* La Découverte, Paris.

Lévi-Strauss C., 1978, *Antropologia strutturale due*, il Saggiatore, Milano (*Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris, 1973).

1984, *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino (ed. or. *Le regard éloigné,* Plon, Paris, 1983).

Lombroso C., Ferrero G. 1893, *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale*, Roux, Torino.

Lukàcs G., 1991, *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano (*Geschichte und Klassenbewußtsein* [1923], in *Frühschriften*, Berlin 1968).

Memmi A.,1989, *Il razzismo,* Genova, Costa & Nolan (*Le racisme*, Gallimard, Paris 1982).

Rattansi A., 1994, «Western's Racisms, Ethnicities and Identities in a "Post-modern" Frame», in A. Rattansi, S. Westwood (a cura di), *Racism, Modernity and Identity:* 15-86, Polity Press, Cambridge.

Rivera A. (a cura di), 2000, *Homo sapiens e mucca pazza. Antropologia del rapporto con il mondo animale,* Dedalo, Bari.

Rivera A., 2007a (2001), "Idee razziste", in: R. Gallissot, M. Kilani. A. Rivera, *L'imbroglio etnico, in quattordici parole-chiave,* Dedalo, Bari: 153-187.

Rivera A., 2007b (2001), "Neorazzismo", in: ivi: 279-309.

Rivera A., 2010, *La Bella, la Bestia e l'Umano. Sessismo e razzismo, senza escludere lo specismo,* Ediesse, Roma.

Rossi-Doria A., 1999, "Antisemitismo e antifemminismo nella cultura positivistica", in: Burdio A. (a cura di), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia,* Il Mulino, Bologna: 455-474.

Taguieff P., 1994, *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*, Il Mulino, Bologna (ed. or. *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles,* Gallimard-La Découverte, Paris 1987).

Copyright © 2013-2020 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

Evoluzione narrativa

Nella foresta col GPS

di M*arcella Bardi*

In una società come l'attuale nella quale si dialoga sempre meno e si chatta sempre più, dando vita a evanescenti forme di comunicazione, forti del fatto che sul più bello se non ci sta bene possiamo sempre spegnere il pc o lo smartphone, può sembrare quanto meno azzardata, se non addirittura folle, l'idea che il linguaggio in generale e l'atto narrativo in particolare possano avere funzionato da strategia adattativa propria della specie umana.

È chiaro che, a distanza di milioni di anni, i cambiamenti che il nostro ambiente di vita ha subito abbiano camuffato gli originari meccanismi di adattamento della specie. Ragion per cui stentiamo a credere che la mente umana continui a essere quella di "illo tempore", coi suoi preadattamenti e i suoi caratteri "selvaggi". E invece non è cambiato nulla.

Proviamo a immaginare la giornata tipo di un nostro antenato di 40.000 anni fa e sforziamoci di capire che tipo di svolta possa essere stata la produzione del linguaggio. Nel fare ciò teniamo presente che il sistema di vita entro il quale si muovevano i nostri simili era quello che si basava sull'arte venatoria. Vale a dire un regime esistenziale entro il quale la caccia non era il frutto di un'esperienza occasionale e individuale bensì di un'attività costante e di gruppo. Un sistema entro il quale relazionarsi agli altri componenti, anche solo per pianificare la caccia di domani che magari avrà luogo in un territorio poco conosciuto, diventa questione di sopravvivenza. È, dunque, in siffatto contesto che si palesa l'efficacia dell'uso del linguaggio, sia durante le fasi di pianificazione dell'impresa da compiere che

in quelle successive. Nella fenomenologia venatoria, infatti, un momento fondamentale, oltre a quello della caccia in sé, è quello della distribuzione della preda, operazione che possiamo immaginare si svolgesse seduti attorno al fuoco in una situazione di sana condivisione sia del cibo che del racconto.

Alcuni studi avvalorano la tesi della presenza, nella nostra specie, di un vero e proprio istinto narrativo che farebbe della narrazione un gioco cognitivo (pregno di intersoggettività), capace di sprigionare sogni che, in fondo, altro non sono che una modalità del conoscere. Se, infatti, è vero che l'uomo è il frutto dell'attività embricata di corporeità da un lato e di complessi significati simbolici dall'altro, ecco che i racconti hanno la capacità di mettere in rapporto dialettico mondo reale e mondo mentale, realtà fisica e realtà metafisica, ontologia e gnoseologia.

Ciò significa che la propensione a narrare storie non avrebbe solo matrici di carattere culturale ma addirittura di carattere genetico, e che il manifestarsi della funzione narrativa abbia costituito uno dei momenti salienti dell'evoluzione umana. Ne sarebbero testimoni i bambini, i quali, già intorno ai tre anni di età, cominciano a raccontare storie, anche nel caso in cui nessuno ne ha mai loro raccontate. In pratica, come il gioco serve a prefigurare scenari di vita per preparare alla vita stessa, allo stesso modo il comportamento narrativo assolverebbe la medesima funzione. «Sappiamo che le menti umane sono menti narrative o letterarie, il che implica il costante tentativo di rappresentare gli eventi del loro ambiente, per quanto insignificanti, in termini di storie causali, ossia di sequenze in cui ogni evento è il risultato di un altro e introduce l'evento successivo. Ovunque la gente costruisce storie, le ascolta avidamente, l'impulso narrativo […] è radicato nella rappresentazione mentale di qualunque cosa accada intorno a noi» (Boyer 2001: 252).

In altre parole, la capacità narrativa avrebbe funzionato come un generatore di coordinate intersoggettive capace di spingere l'homo sapiens sapiens verso una direzione inedita rispetto a quella di altri esseri viventi. L'uomo col suo bisogno di abitare lo spazio, di riscoprirlo e di reinventarlo quotidianamente attraverso peculiari processi cognitivi, si sarebbe servito anche della pratica discorsiva del racconto. Nel caso specifico del cacciatore-raccoglitore di 40.000 anni fa, va da sé riconoscere nell'atto del narrare una pratica significativa al fine della trasmissione della conoscenza del territorio, della condivisione della propria esperienza, dell'esorcizzare, grazie all'uso della parola, il rischio e la paura che inevitabilmente accompagnano l'attività venatoria.

Ma c'è dell'altro. Se ogni atto narrativo presuppone sempre e comunque la presenza di un interlocutore vigile che intuisca le potenzialità insite nel racconto, nel caso delle storie di caccia questo è vero a maggior ragione. Chi ascolta, infatti, non è mai solo un ricettore passivo e meno che mai lo è un cacciatore nella cui mente si attiva una sorta di spirito di emulazione, di invidia positiva che lo sprona a fare meglio del suo compagno di avventura. È a questo punto comprensibile come siffatto modo di ragionare, in un contesto di vita basato sulla caccia, divenga fondamentale ai fini della sopravvivenza.

Forse non è idea così peregrina asserire che la facoltà narrativa appartiene alla specie umana in quanto attività cognitiva efficace nei processi di strutturazione del rapporto col modo circostante e, correlativamente, col proprio sé. Saremmo "naturalmente" attratti dalle storie perché esse hanno svolto e continuano a svolgere un ruolo cruciale nella vita degli individui e delle comunità. Pertanto non possiamo considerare i racconti solo un prodotto dell'intelletto finalizzato al soddisfacimento di un piacere fine a se stesso, ma dobbiamo leggerli (è proprio il caso di dirlo) come un aspetto fondamentale dell'esistenza umana, un tratto consustanziale alla evoluzione della specie.

Se narrare è il modo più efficace per connettere fra loro eventi ed elementi, in un processo di creazione del senso, l'esito di questa connessione sarà un ordinamento tanto spaziale quanto temporale di quegli

elementi e di quegli eventi. Il racconto non nasce per trasmettere sapere ma per stimolare sogni, per creare spazi mentali atti a dilatare la curiosità insita nella nostra natura.

Se ogni narrazione è, in primo luogo, un intreccio di altre storie, di altri racconti, è cioè il risultato di commistione, di contaminazione, di ibridazione, allora un buon narratore, per essere davvero tale, deve avere grande dimestichezza col piacere di raccogliere e raccontare, a sua volta, storie. La trama di un racconto di caccia, nel caso specifico, ha la capacità, a partire da un'esperienza reale, di creare mappe mentali utili a orientarsi, dentro e fuori la realtà.

I racconti strutturano mappe. Le mappe strutturano mondi. Attraverso le storie è, dunque, possibile dominare la realtà, regolarla, fondarla e trasformarla in spazio vitale. Il potere ermeneutico dei racconti consiste nella loro capacità di alterare la percezione della realtà, non tanto per opporsi a essa quanto piuttosto per completarla, sì da creare nuovi mondi possibili all'interno dei quali ritrovarsi. Magari dopo essersi perduti. Grazie ai racconti è possibile accedere all'invisibile che fa parte del visibile, per dirla entro i termini di Merleau-Ponty. Grazie ai racconti è possibile accedere al "sacro". Cos'è, del resto, il mito se non uno strumento di costruzione di un possibile senso del mondo? In questo modo, il paesaggio diventa un testo da raccontare e i sogni che si sprigionano una modalità del conoscere. Questo vale ancora oggi, a distanza di milioni di anni. Anche se ne abbiamo perso memoria.

Dialoghi Mediterranei, n.6, marzo 2014

Riferimenti bibliografici

Boyd, B. (2009), *On the origin of stories: evolution, cognition and fiction*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA-London.

Boyer, P. (2001), *Et l'homme crèa les dieux. Comment expliquer la religion*, Edition Robert Laffont, Paris; (trad. it.), *E l'uomo creò gli dei. Come spiegare la religione*, Odoya, Bologna 2010.

Bellone, E. (2008), *Altre nature. Saggio sull'evoluzione culturale*, Cortina, Milano.

Merleau-Ponty, M. (1964), *Le visible et l'invisible*, Editions Gallimard, Paris; (trad.it.), *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 1969

Pennisi, A. (2003), *Mente, cervello, linguaggio. Una prospettiva evoluzionista*, Edas, Messina.

Shepard, P. (1973), *The Tender Carnivore and the Sacred Game*, Scribner, New York.

Victorri, B. (2002), *Homo narrans: le role de la narration dans l'èmergence du language*, Languages, 146, 112-125.

Copyright © 2013-2020 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

Le Egadi. Memoria e mercato di una destinazione turistica

di *Laura Borino*

Il fenomeno della riproposta delle attività e delle feste tradizionali è diffuso in Sicilia come altrove e si declina in maniera differente a seconda dei contesti. Promotori del recupero delle tradizioni sono, a volte, soggetti che agiscono sulla base di una reale conoscenza dei territori su cui operano, altre volte spinti da una concezione della cultura e dei suoi 'beni' quale merci da proporre sul mercato [1]. La riproposizione delle tradizioni, infatti, sempre più spesso è esito di decisioni e strategie di istituzioni che si collocano al di fuori del contesto interessato, senza ascoltare le istanze che provengono dal 'basso'. Molti sono gli operatori culturali, mossi da interessi prevalentemente economici, che si prodigano per far rivivere o per *inventare* tradizioni [2] considerate a 'rischio di estinzione'. D'altronde, le tradizioni 'inventate' possono intendersi come una risposta a momenti di crisi o di mutamento sociale. Il richiamo al passato serve allora per acquisire una forma di legittimità: come individuo, e soprattutto come comunità. Si fa pressante, però, anche la necessità di elaborare strategie di intervento che limitino il rischio di false spettacolarizzazioni.

La turisticizzazione del fatto folklorico è stata avvertita in ambito demologico sia come fattore di inquinamento delle manifestazioni tradizionali, sia come fenomeno su cui puntare proprio al fine di scongiurarne la scomparsa [3]. Valutare criticamente l'affermarsi del fenomeno turistico in determinati contesti può, talvolta, essere frainteso con la pretesa di voler lasciare alcune società nell'immobilismo. Come se condannare un certo tipo di speculazioni, praticate in chiave prettamente mercantile, equivalga automaticamente ad indugiare in atteggiamenti ingenuamente nostalgici, tesi a cogliere solo gli aspetti 'romantici' delle culture tradizionali.

Per affrontare il rapporto che intercorre fra gli studi etnografici e il turismo, va sottolineata l'attenzione che a questo fenomeno è stata prestata da più ambiti disciplinari. Sul fronte delle scienze umane e sociali, l'antropologia trova una sua particolare collocazione: come non considerare, infatti, che il turismo si configura quale spazio e tempo di un incontro con *l'altro*? Osservare questo

fenomeno non può prescindere dal considerarlo quale momento di confronto tra culture e società che, entrando in contatto tra loro, stabiliscono (volenti o nolenti) un rapporto e un dialogo da cui, inevitabilmente, entrambe risultano modificate [4]. Il turismo, allo stesso tempo causa ed effetto del mutamento culturale, non può essere osservato solo in termini economici, in quanto esso è, in primo luogo, una pratica sociale. Nell'industria turistica si rivela quindi essenziale la comprensione dei mutamenti sociali, economici e culturali che interessano il territorio per programmare risposte efficienti alle domande della popolazione locale e dei potenziali fruitori [5].

Le Egadi, nella fase del turismo pionieristico, offrivano precari collegamenti e più che modeste strutture ricettive. Ma il mutamento è stato rapido e ha reso le isole una scelta turistica molto ambita, tanto che oggi si pone, al contrario, la questione di comprendere se la loro specificità possa trasformarsi nuovamente in fattore attrattivo per un turismo più consapevole. Favignana, Levanzo e Marettimo conservano tutt'oggi un ricchissimo e multiforme patrimonio culturale. Le attività economiche tradizionali, che si sono declinate in modo a tratti simile, a tratti differente, in ciascuna delle isole, sono l'esito di un processo storico-economico e culturale plurisecolare che ne ha costruito l'identità.

A seguito di uno sviluppo turistico non sempre ragionato e che ha lasciato anche profonde cicatrici sul volto delle isole, nell'ultimo decennio si è guardato con favore ad una promozione del territorio orientato soprattutto alla sua tutela e alla valorizzazione delle peculiarità naturalistiche e culturali, cercando delle vie di sviluppo che fossero *altre* rispetto al passato. Su Favignana si sono concentrati gli sforzi maggiori: mai come oggi, forse, in quest'isola è possibile riconoscere una località turistica che tenta di trovare una sua collocazione all'interno di un mercato globale, mantenendo (o, per certi versi, *recuperando*) le proprie tradizioni. Non è semplice affermare se questo sia possibile o se sia già troppo tardi; certamente è vero che tra le isole dell'arcipelago, la più grande è anche quella che ha conosciuto il maggiore sviluppo turistico e i cui abitanti si sono, forse per inerzia, lanciati in un mercato poco selettivo e tendenzialmente di massa. La direzione in cui si muovono gli esponenti delle istituzioni locali al fine di incrementare i flussi turistici è rivolta a un mutamento dei *tipi* di visitatori da attrarre in via prioritaria, privilegiando un *turismo culturale o folklorico*. L'*offerta* prevede l'accesso a quegli *oggetti culturali* che conferiscono specificità al luogo in cui sono (o sono stati) prodotti: gastronomia, artigianato, manifestazioni festive tradizionali, etc.. Viene dunque incentivata la fruizione di manifestazioni culturali riconducibili alla storia e all'identità del territorio e della sua comunità. Ciò talvolta comporta da un lato un attrito tra gli autoctoni e gli ospiti, che tra loro si contendono gli spazi della quotidianità e i servizi disponibili; dall'altro, si rischia di giungere perfino a *mettere in scena* una autenticità confezionata *ad hoc* per le aspettative presunte o che si intende creare nel turista [6]. Le manifestazioni qui osservabili sono un caso interessante per sondare gli effetti delle politiche di promozione sulle pratiche connesse alle attività tradizionali e/o alle ricorrenze festive. Risulta, dunque, cruciale porre attenzione a quei fenomeni di apparente valorizzazione, volti ad aumentare i benefici economici, anche a costo di una paradossale standardizzazione dell'immagine che intacca inevitabilmente l'attrattività dei luoghi.

Nelle Egadi sono nate numerose associazioni coinvolte nelle varie e multiformi iniziative che fanno da corredo ai vari momenti festivi che, recentemente, sono stati sempre più spesso accompagnati da sagre di prodotti alimentari 'tipici' o presentati come tali. Non a caso, è possibile riscontrare questo fenomeno in occasione di quelle feste che cadono nei periodi primaverili ed estivi (quando divengono più numerose le presenze turistiche). Degna di nota è certamente la rifunzionalizzazione dell'ex Stabilimento Florio divenuto, oltre che – come recitano diverse guide turistiche – «splendido esempio di archeologia industriale», luogo della memoria vivente, sede di numerosi congressi e momenti di incontro.

Nella valorizzazione della cultura tradizionale rientrano gli interventi volti a promuovere le attività connesse alla pesca del tonno. Nello specifico, la L. R. del 1998 ha previsto uno stanziamento di fondi a sostegno della mattanza; benché strumentalizzata anche da attori non locali al fine di accrescere l'interesse turistico, è indubbia la rilevanza che ha avuto quest'attività nella storia economica e culturale dell'arcipelago. Attestata già in età angioina (e iniziata certamente anche prima) nelle isole la produzione di tonno raggiunge l'apice tra il 1895 e il 1898, quando le tonnare sono acquistate da Ignazio Florio. È allora che al già grande numero di lavoratori si aggiungono anche diversi stagnini e manovali che lavorano nel reparto manifattura, reclutati tra la popolazione locale. Ma la crisi non tarda ad arrivare: già nel 1909 i fratelli Florio firmano un contratto con l'industriale genovese Parodi, che nel '34 entra in possesso delle tonnare, mantenendo in vita l'attività di pesca e lavorazione del tonno fino al 1985. Tra il 1985 e il 1996, chiuso lo stabilimento, la tonnara continua a funzionare sotto la guida della ditta trapanese Castiglione, anche se il numero di tonni pescati si è ridotto. Nel '97, circa quindici tonnaroti fondano la cooperativa 'La Mattanza', ricorrendo all'accensione di mutui e alla concessione di prestiti. La pesca continua per qualche anno pur con gravi difficoltà.

Nel 2003 inizia 'un'altra storia' e la cooperativa passa in mano ad un'imprenditrice che ne diventa presidente; ai tonnaroti spetta il ruolo di soci. Sono questi gli anni in cui prende spazio una concezione della cultura e delle sue manifestazioni come un prodotto da offrire sul mercato turistico, un prodotto su cui puntare. La mattanza, in quanto espressione di una cultura, viene coinvolta nelle logiche e nelle strategie di valorizzazione e promozione del territorio e comincia a diventare *evento*, *spettacolo*. La strategia che si tenta di attuare è l'esito di una posizione trasversale che riguarda sia gli operatori economici, sia gli esponenti della classe politica. Sarà lo stesso Assessore ai Beni Culturali di allora ad invitare a riflettere sulle dinamiche connesse alla valorizzazione dei beni materiali e immateriali, pur non negando il ventaglio di opportunità legate alla fruizione degli stessi beni ora immessi sul mercato. Nel 2005 così si presentava l'evento a pochi giorni dal suo inizio: «La tonnara […] diventerà […] un *museo vivente* […] per fare rivivere in diretta la storia e le emozioni della mattanza, uno spettacolo unico al mondo che attirerà migliaia di visitatori […] Faranno rivivere il fascino di un rito ancora intatto […] fatto di uomini semplici e veri, di storie tramandate nei secoli, di canti di tradizione araba che fungono da rito propiziatorio» [7].

È in questa occasione che a Favignana ha luogo una vera e propria *messa in scena* della mattanza: basti pensare alla decisione degli organizzatori di far indossare ai tonnaroti abiti in iuta e lino esibiti come *tradizionali*. Di lì a poco i fondatori abbandonano la cooperativa e nel 2008 si svolge l'ultima mattanza a Favignana. Alla crisi del mercato e ai problemi dipendenti dalla gestione della tonnara si sono poi aggiunti aspetti che hanno reso sempre più difficile questo tipo di pesca: non ultimo l'accelerato mutamento dell'ecosistema del Mediterraneo che ha modificato i cicli biologici di flora e fauna.

Un ulteriore passaggio è costituito dagli eventi degli ultimi mesi, in cui è stata resa nota (non senza controversie) l'intenzione di ripensare ad una 'nuova' riproposizione della mattanza, prospettando una ripresa della pesca del tonno e delle attività ad essa legate lungo la costa favignanese. Dopo molti anni, nel 2013 si è svolta un'anticipazione del *Festival delle Egadi* e, proprio all'interno del convegno previsto, si è deciso di trattare tematiche quali la plurisecolare storia del tonno e delle tonnare, tentando di legittimare 'dall'alto' la ripresa della mattanza, anche mediante interventi di carattere scientifico.

La relazione quasi totalizzante esistente tra Favignana e la pesca del tonno rimane ancora parte integrante della rappresentazione che gli abitanti hanno dell'isola e di se stessi. Questa relazione ha contribuito alla costruzione di un'immagine in cui non solo identificarsi, ma anche da proporre all'esterno quale tratto caratterizzante di un'intera comunità.

È doveroso interrogarsi sulle ragioni endogene ed esogene che hanno spinto questa comunità a fare di quella che ne è stata l'attività di sussistenza principale, una bandiera da esporre e sventolare davanti a chi della comunità non fa parte. La pesca del tonno aveva già perduto ogni sua reale funzione economica e la mattanza ha finito col divenire (o è stata confezionata come tale) un mero attrattore turistico, una *messa in scena* a tutti gli effetti. Al di là del reale rientro economico, attorno all'*evento* si sono costruite autorappresentazioni della comunità che, davanti alla ri-presentazione annuale di quei tratti della memoria collettiva anche inconsapevolmente selezionati, ha riconosciuto se stessa delimitando il confine tra il *noi* e il *loro* [8]. La mattanza ha esercitato, dunque, una forza centripeta innanzitutto *per* e *nella* comunità; una comunità che si è sentita pronta ad offrire all'esterno il proprio tratto distintivo. Tuttavia, non mancano coloro che, pur fieri di essere Favignanesi ed ostentando orgoglio per l'attività tradizionale che storicamente li ha accompagnati, definiscono l'*evento mattanza* come una «*carnevalata*». Essi sono consapevoli di quell'aspetto inautentico che ha caratterizzato le ultime mattanze e pertanto hanno vissuto quei momenti come la dissacrazione di un rituale; una frantumazione della propria identità. Quanto detto è vero soprattutto per i più anziani e per coloro che possiedono ancora il ricordo della pesca di un tempo. C'è da chiedersi, però, quale possa essere la rappresentazione che della mattanza così 'messa in scena' si sono fatti i più giovani. Dai colloqui effettuati sul campo, pare che emergano posizioni differenti. Vi sono coloro che in virtù di quanto trasmesso da padri e nonni, comprendono e conoscono la differenza tra passato e presente; alcuni di loro valutano positivamente anche gli aspetti meno 'autentici' della mattanza più recente, ritenendoli pur sempre una legittima strategia per presentificare il passato; in altri, proprio alla consapevolezza della 'messa in scena' si accompagna una disillusione che si traduce in un disinteresse sia per l'evento, sia, più in generale, per la realtà storica a cui rimanda. Infine, vi sono coloro per i quali tale disillusione ha condotto ad un disinteresse solo per il passato, mentre si è accresciuta l'attenzione per lo *spettacolo*, in relazione a quanto la sua fruizione esterna e la sua forza attrattiva per i turisti potessero rendere in termini economici. Un dato da segnalare, dunque, pare essere che non tutti i Favignanesi pensano alla mattanza allo stesso modo, e non tutti vi si identificano o vi ritrovano *tout court* il 'luogo' della memoria.

Come si è cercato di illustrare, le iniziative proposte e attuate per promuovere il territorio, talvolta, non provengono dalla comunità, ma sono piuttosto frutto di negoziazione tra soggetti esterni mossi da interessi differenti. In uno scenario già complesso, particolarmente delicata è la questione che riguarda le attività tradizionali: in questo ambito si è molto giocato sulla mercificazione dell'immagine del *tipico*, dell'*autentico'*da promuovere a tutti i costi sul mercato. La mattanza, concepita come 'evento culturale', si configura come un caso emblematico del fallimento di queste strategie. Probabilmente le ragioni di tale insuccesso sono dovute anche ad un incauto sfruttamento delle risorse immateriali del territorio (la memoria collettiva, le reti di relazioni, la cultura in genere). Si ritiene, però, doveroso prendere atto del fatto che taluni aspetti delle tradizioni abbiano smesso di rispondere alle istanze di una parte della comunità. Bisognerebbe individuare, ora, quali siano quei tratti che oggi non vengono più percepiti come rappresentativi e quali invece quelli che continuano (pur nel loro *naturale* processo di trasformazione) a rispondere al bisogno di 'costruzione' e 'ri-costruzione' dell'identità individuale e comunitaria. È uno sforzo, però, che non deve avere come obiettivo primario la promozione in chiave turistica di questi tratti. A manifestazioni spontanee seguirà, si auspica, un turismo da considerare a questo punto come una felice conseguenza. Il profitto principale deve essere costituito dal miglioramento della qualità della vita, dal rafforzamento del senso di comunità e non dal mero orientamento al denaro.

Cessare di considerare i beni culturali alla stregua di merci, evitare di mitizzare il turismo come unica risorsa economica e non supportare la cultura esclusivamente in funzione della domanda turistica potrebbero essere le premesse per una sana valorizzazione del patrimonio locale. A questo scopo, utili possono risultare più che le figure di imprenditori o esperti di marketing, coloro che siano in grado di cogliere *davvero* i tratti specifici del territorio e di interfacciarsi con la comunità. La

responsabilità di questi soggetti è indubbia, in quanto a loro si richiede di cogliere alcune dinamiche non sempre visibili *a occhio nudo*; un impegno che riguarda non solo il piano materiale, ma anche e forse soprattutto quello etico. A chi affidare questo ruolo? Esclusivamente a soggetti che sono parte della comunità, ritenendo che *solo* questi siano in grado di interpretarne i bisogni? O è forse legittimo ritenere che proprio perché troppo coinvolti 'emotivamente' e 'culturalmente' nelle dinamiche locali, questi corrano rischi che ad altri sarebbero risparmiati? Non si dispone di una risposta certa e univoca a queste domande. Certamente lo sguardo dell'antropologo può e deve offrire il proprio contributo nella lettura dei *segni* di un territorio. Un dialogo tra la comunità ed alcuni soggetti 'esterni' sembra non solo possibile ma anzi auspicabile; solo se ascoltati, infatti, gli autoctoni si sentono davvero rappresentati. In molti casi, sembrano non mancare quelle risorse necessarie ad accompagnare un processo di sviluppo che sia coerente con la propria storia.

Perché la valorizzazione ed il rispetto per le tradizioni non si trasformino in infruttuose e nostalgiche apologie di un tempo lontano, la speranza è da riporre nella nostra curiosità, nella nostra voglia di conoscere, non solo noi stessi attraverso le nostre radici, ma più semplicemente ciò che, nel presente e nel passato, costituisce *l'altro*; ciò che va scoperto ed osservato per quello che *è*, non per quello che vorremmo che fosse. Finché alcuni operatori culturali, mascherati da intellettuali o 'esperti del settore' saranno tentati di trasfigurare culture materiali e immateriali in una versione appetibile per il turista e che alle sue aspettative si adegui, non ci si potrà rassicurare pensando di aver preservato la memoria collettiva, né di aver trasmesso una seppur minima parte di sé a chi osserva dall'esterno.

*Dialoghi Mediterrane*i, n.6, marzo 2014

Note

[1] Bravo, G. L. (2005) *La complessità della tradizione. Festa museo e ricerca antropologica,* FrancoAngeli, Milano.

[2] Hobsbawm, E.J., Ranger, T. (1994) *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino

[3] Lombardi Satriani, L. M. (1973) *Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura*, ed. Guaraldi, Firenze- Rimini; Lanternari, V. (1977) *Folklore e dinamica culturale. Crisi e ricerca d' identità,* Liguori, Napoli.

[4] Simonicca, A. (1997) *Antropologia del turismo. Strategie di ricerca e contesti etnografici*, NIS, Roma.

[5] Guidicini, P., Castrignano, M. (2002) *Antropologia di un luogo turistico*, FrancoAngeli, Milano; Nocifora, E. (1997) *Turismatica. Turismo, cultura, nuove imprenditorialità e globalizzazione dei mercati*, FrancoAngeli, Milano.

[6] Savelli, A. (2002) *Sociologia del turismo*, FrancoAngeli, Milano; MacCannell, D. (1973), *Staged Authenticity*, in "American Journal of Sociology", vol. 79, 3: 589-603.

[7] Giornale di Sicilia del 26 maggio 2005.

[8] Buttitta, I. E., Palmisano, M. E. (a cura di) (2009) *Santi a Mare. Ritualità e devozione nelle comunità costiere siciliane*, Regione Siciliana, Palermo.

Copyright © 2013-2020 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

Una visita agli Etruschi di oggi. Identità e mito a Tarquinia

Veduta di Tarquinia (ph. Carlestal)

di *Eva Carlestål*

«Sono etrusco» un uomo spontaneamente disse a me e al mio collega una delle prime sere durante la nostra visita a Tarquinia. Egli continuò spiegando che la sua famiglia ha le sue origini a Tarquinia, per quanto lui ne sappia. Nel corso di un vivace monologo ha poi elogiato gli Etruschi e la loro cultura. «Sono stati qui per primi e hanno fondato la nostra cultura», disse con orgoglio.

Gli studi genetici su campioni di antiche ossa etrusche mostrano «più strette relazioni evolutive con la sponda orientale del Mediterraneo per gli Etruschi più che per la moderna popolazione italiana». Questa «continuità genealogica limitata tra gli Etruschi [...] e le loro controparti moderne della Toscana richiede una spiegazione» (Vernesi et alii 2004). Tuttavia, questa discontinuità non sembra preoccupare gli abitanti dell'Etruria di oggi, molti dei quali fanno riferimento a se stessi come Etruschi. Tale identità etrusca moderna è ciò di cui tratta questo articolo. Come antropologa svedese ho svolto ricerche in diverse parti d'Italia. Nel 2005 sono andata per la prima volta in Etruria e ho da allora familiarizzato con luoghi come Blera (un piccolo paese in provincia di Viterbo), Cerveteri e ultimamente Tarquinia. Lo scopo dell'ultima visita è stato quello di avviare un nuovo progetto sull'eredità storica e culturale etrusca. Sarà uno studio multidisciplinare con un archeologo e due

collaboratori antropologi. All'interno della struttura del mio contributo nel nostro studio d'equipe mi concentrerò su come questa eredità sia gestita e valutata dalla popolazione locale di oggi. Qui mi limiterò a presentare alcuni stralci dei miei primi incontri con gli abitanti di Tarquinia riferendomi agli stessi come Etruschi.

Chiunque venga per la prima volta a Tarquinia non può evitare di notare che questa città ha origini etrusche, poiché dappertutto si possono vedere distinte prove di come gli abitanti fanno uso del loro patrimonio. C'è una fila infinita di bar, ristoranti, agenzie di viaggio e Bed & Breakfast, nonché un cinema, una banca ecc. che portano nomi che includono le parole Etrusco, Etruria o hanno nomi etruschi che potrebbero essere meno noti per il visitatore straniero, come per esempio Ocresia e Velka – queste ultime essendo donne ritratte sui famosi dipinti tombali. Non è azzardato trarre la conclusione che l'uso dei nomi antichi è un modo consapevole per attirare i turisti.

Tuttavia, anche aziende che non si indirizzano principalmente ai turisti, come ad esempio una lavanderia e una discarica, portano nomi simili. Si aggiunga che il patrimonio etrusco della città è sottolineato da tutti i segnali stradali che indicano la via ai siti, agli edifici ufficiali e così via, ognuno dei quali porta anche la seguente dicitura: "Patrimonio Mondiale UNESCO per la necropoli Etrusca". Questi segni sono accompagnati anche da una foto di Velia Velcha (vedi sotto) e sono corredati da applicazioni elettroniche moderne che danno al visitatore maggiori informazioni sulla città.

Lo stesso nome della città mostra un altro modo di fare uso del patrimonio storico locale. Fino al 1872 il nome era Corneto, ma poiché c'erano altri posti nell'Italia appena unificata che portavano lo stesso nome, ciò causò confusione. Le autorità locali, non volendo respingere il nome Corneto che è associato al patrimonio storico locale, decisero di aggiungere il nome Tarquinia che una volta era il nome di un'altra città etrusca nelle vicinanze. Corneto-Tarquinia rimase il nome ufficiale della città fino al 1922. Quell'anno il nome è stato nuovamente discusso e ora la maggioranza dei membri del governo locale ha deciso di tornare all'antico o*riginario e glorioso nome di Tarquinia,* in quanto «più rispondente alla tradizione storica del Comune» (Dore 2010).

Tutto sommato, è impossibile per qualsiasi visitatore non notare che questo è uno dei luoghi dove gli Etruschi vissero circa due millenni e mezzo fa. Oppure dovremmo cambiare il tempo verbale e dire che questo è un luogo in cui gli Etruschi hanno continuato a vivere per più di 2500 anni? Ci sono Tarquiniani che darebbero una risposta affermativa a questa domanda.

Le statistiche mostrano che nel 1871 Tarquinia aveva 4.326 abitanti e che ha avuto sempre un aumento demografico lento ma stabile, raggiungendo i 16.016 abitanti nel 2011 [1]. Anche se è vero che c'è stata una immigrazione su larga scala soprattutto dalle Marche, la maggioranza della popolazione ha molto probabilmente avuto per lungo tempo le proprie radici qui, e così può dire, come ha fatto l'uomo di cui si riferisce nella premessa, che le proprie famiglie hanno sempre vissuto qui, per quanto se ne sappia. Ciò è proprio il contrario dello sviluppo della vicina Cerveteri. Come Tarquinia, Cerveteri è una città di tombe etrusche famosa nel mondo e dal 2004 le due città costituiscono un patrimonio comune sulla lista dei beni culturali mondiali patrocinati dall'UNESCO. Tuttavia, pur essendo in antichità una grande città, Cerveteri si estinse quasi completamente prima del 1871, avendo solo 383 abitanti. Dopo un lento aumento essa conobbe una crescita esplosiva durante la seconda metà del XX secolo, diventando un sobborgo moderno di Roma con 35.207 abitanti nel 2011 [2].

Nell'autunno del 2012 ho trascorso tre settimane a Cerveteri e non una volta ho sentito alcuno riferirsi a se stesso come Etrusco, il che è logico in quanto la grande maggioranza della popolazione sarà ben consapevole del fatto che le proprie famiglie non vivono lì da molto tempo. Il mio terzo e ultimo esempio sarà Blera, situata a circa mezz'ora di auto da Tarquinia. Questo piccolo villaggio con circa

3.300 abitanti non ha registrato radicali cambiamenti demografici di cui i Blerani di oggi siano coscienti. Qui ho conosciuto informatori che mi hanno confermato che sentivano fortemente le loro radici etrusche.

Uno dei più famosi figli di Tarquinia in tempi moderni è lo scrittore e poeta Vincenzo Cardarelli (1887-1959). Nonostante la sua famiglia appartenesse al gruppo di persone spostatesi a Tarquinia (suo padre era marchigiano e sua madre lombarda), è stato talvolta chiamato l'Etrusco di Tarquinia (Vecchio 1989), sebbene lui stesso non abbia mai usato tale epiteto. Egli lasciò il suo luogo di nascita da giovane e per anni visse una vita vagabonda prima di stabilirsi definitivamente più o meno stabilmente a Roma. Cardarelli amò e odiò Tarquinia o meglio Corneto-Tarquinia, tale era il nome ufficiale quando egli era adulto e il nome che ha sempre preferito, desiderando di essere lì quando era lontano, raramente visitando il luogo e volendo partire il più presto possibile durante ognuna delle sue rare visite. Era la Tarquinia del suo periodo che odiava, ma ciò che lo attraeva era il paesaggio circostante e, non ultima, la civiltà etrusca. In *Il cielo sulle città* egli racconta degli Etruschi e delle loro tombe con i famosi dipinti e, nella poesia *Nostalgia*, scrive della «fanciulla bellissima dei Velcha» ritratta in una delle più note tombe di Tarquinia. Nella stessa poesia Cardarelli confessa che in questa antica terra avrebbe voluto essere sepolto un giorno per tornare alle sue radici (Cardarelli 2012). E così fu.

Senza voler suggerire paragoni letterari di sorta, un altro libro che potrebbe essere citato quando si parla dell'uso del patrimonio etrusco è *Omero: La mia vita con gli Etruschi*, perché tratta di un fenomeno particolarmente diffuso durante i decenni successivi alla seconda guerra mondiale – i furti nelle tombe. Omero Bordo ha scritto questo libro con l'aiuto di un giornalista e in esso racconta in modo molto fantasioso del suo grande successo come ladro di tombe etrusche e come abbia poi abbandonato tale attività illegale e sia divenuto un ceramista altrettanto di successo creando un'arte in stile etrusco. Omero afferma più volte che egli sente un rapporto viscerale e speciale con gli Etruschi e che è questa vicinanza ai suoi antenati che lo aiuta a svolgere la sua arte. Infatti egli sostiene di essere Etrusco. Oggi Omero ha un laboratorio nel centro storico di Tarquinia e produce e vende statuette in terracotta etrusche. Ha esposto il suo lavoro sia a livello nazionale che internazionale (Cecchelin 1987).

Come Omero un altro ex tombarolo, Vittorio Di Berardino da Cerveteri, ha scritto un libro sulle attività clandestine sue e di altri cerveterani durante gli anni '50 e '60. Tuttavia, questa pubblicazione si pone in netto contrasto con quella di Omero, proprio come Cerveteri è in contrasto con Tarquinia e Blera, in quanto in essa nessuno si riferisce a se stesso (i tombaroli sono sempre stati uomini) come Etrusco. Né Di Berardino si è mai proposto con tale identità nelle sue conversazioni con me e i miei colleghi, pur conservando per gli Etruschi un profondo rispetto, come fa chiunque altro con cui ho parlato finora in Etruria.

Indipendentemente dal condividere il sentimento o no, la gente a Tarquinia e Blera più volte mi ha confermato che molti si sentono Etruschi e che sono fieri di esserlo. Infatti, dire che ci si sente Etruschi è *sempre* inteso come qualcosa di positivo, poiché gli antichi Etruschi sono indicati come un popolo dalla ricca cultura e dall'indole pacifica. La forte posizione delle donne etrusche è spesso sottolineato. Per di più, l'antico contrasto tra Etruschi e Romani è ancora lì: «Basta vedere come parcheggiano quando vengono qui», ha detto una mia amica di Blera.

Gli Etruschi sono qui come un *suono di sottofondo* – sono sempre qui, anche quando uno non pensa specificamente a loro, un uomo mi ha detto. Eravamo seduti in un bar nel centro storico di Tarquinia ed egli indicò la gente che passava, dicendo che sicuramente quella gente non stava parlando degli Etruschi, ma il suono di sottofondo è ancora lì. Un paio di ore più tardi ho preso parte ad un incontro presso la Biblioteca intitolata a Vincenzo Cardarelli. Una giovane scrittrice stava presentando il suo

ultimo romanzo. Non era di Tarquinia e il libro non aveva nulla a che fare con gli Etruschi. Ma quando fu il momento per il pubblico di porre domande e fare i propri commenti all'autrice, gli interlocutori citarono gli Etruschi tre volte. Avevo avuto un'esperienza simile un paio di giorni prima ascoltando una lezione rivolta agli studenti, che li esortava a prendere coscienza dell'ambiente. Il conferenziere si riferì agli Etruschi due volte, affermando che abbiamo perso la loro capacità di vivere in armonia con la natura e di creare solidi edifici. Certamente anch'io ho la sensazione che si tratta di un suono di sottofondo piuttosto forte!

Tutti questi riferimenti, coscienti o non coscienti, agli Etruschi nel parlare quotidiano è quello che mi ha colpito di più durante il mio troppo breve soggiorno a Tarquinia. Mi ha colpito più dell'uso deliberato e consapevole che viene praticato del patrimonio storico locale, come la denominazione del proprio bar alla moda etrusca o la vendita di souvenir che in un modo o nell'altro si riferiscono agli Etruschi. E vorrei richiamare l'attenzione del lettore sul fatto che mi riferisco non solo a ciò che le persone che ho incontrato mi hanno detto, essendo io un'antropologa straniera che si suppone volesse sentir parlare "esotico", ma anche a quello che ho sentito durante la conversazione di persone che comunicavano in modo spontaneo ed informale tra loro.

Ho vissuto per alcuni anni in altre parti d'Italia, la maggior parte del tempo in Sicilia. Questa Isola ha in verità una storia molto ricca e varia e i Siciliani in generale hanno molta familiarità con essa. Personalmente ho abitato sia la parte orientale che quella occidentale, dove per esempio i Greci e gli Arabi, rispettivamente, dominarono in passato. Eppure, in quegli anni non ho nemmeno una volta sentito qualcuno riferirsi a se stesso come Greco o Arabo. A Tarquinia, invece, molte persone si riferiscono a se stessi come Etruschi. Trovo questo molto emozionante e certamente non vedo l'ora di tornarvi per saperne di più su cosa significa fare riferimento a se stessi come persone aventi un'identità etrusca! Sarà questo l'oggetto di studio della mia prossima ricerca sul campo in Etruria.

*Dialoghi Mediterrane*i, n.6, marzo 2014

(traduzione a cura di Giuseppa Ripa)

Note

[1] http://it.wikipedia.org/wiki/Tarquinia 2013/10/09.

[2] http://it.wikipedia.org/wiki/Cerveteri 2013/10/09

Riferimenti bibliografici

Berardino Di, Vittorio (2012), *Tombaroli per caso in terra Etrusca*, Civitavecchia: Prospettiva editrice.

Cardarelli, Vincenzo (2012), *Opere*, Milano: Mondador

Cecchelin, Riccardo (1987), *Omero: La mia vita con gli Etruschi,* Roma: Edizioni Mediterranee.

Dore, Tommaso (2010), *Da Corneto a Tarquinia (1872-1922) – Ingegneria e architettura della pubblica amministrazione in epoca liberale,* Tarquinia: Comune di Tarquinia.

Vecchio, Salvatore (1989), *Vincenzo Cardarelli. L'etrusco di Tarquinia,*Roma: EILES.

Vernesi, Cristiano et alii (2004), The Etruscans: A Population-Genetic Study, *Am. J. Hum. Genet,* 74: 694-704.

L’Islam visto da vicino. Le questioni del pluralismo religioso

di *Antonino Cusumano*

Mentre in Francia si dibatte sul calendario delle festività nazionali da riorganizzare per includere le giornate in cui ricorrono gli appuntamenti religiosi delle minoranze ebraiche e musulmane, perché nelle scansioni delle vacanze programmate a scuola e negli uffici pubblici non siano discriminati i fedeli non cristiani, mentre in Germania sono state introdotte nelle scuole in modo sistematico fin dalle elementari lezioni di religione e cultura islamica per favorire l’integrazione dei migranti e contrastare il pericolo della crescente diffusione dei movimenti fondamentalisti, in Italia il discorso sulla religione delle comunità immigrate è ancora largamente percepito come ingombrante e imbarazzante. Qualcosa da esorcizzare o da rimuovere. Pesa nel nostro Paese l’egemonia culturale della Chiesa cattolica, la sua pervasiva presenza nello spazio pubblico, la sua penetrante influenza nella vita quotidiana dei cittadini.

Nell'opinione pubblica e nell'immagine mediatica, fortemente omologate e prevalentemente orientate dalle rappresentazioni elaborate dalla politica, l'Islam è la religione dei migranti più problematica, quella probabilmente maggioritaria, oggetto privilegiato di studi ma anche di dispute e polemiche. La *questione islamica* che si è voluta porre a livello internazionale soprattutto dopo l'11 Settembre ha assunto in Italia accenti e toni a volte esasperati e provocatori. Va detto che la posizione del Vaticano non è sempre stata coerente allo spirito ecumenico e, nei documenti ufficiali e nella prassi consolidata, è sempre stata cauta e sostanzialmente poco attenta al pluralismo religioso se non poco aperta al dialogo interreligioso. A fronte di una diffusa e violenta strategia islamofobica, promossa dagli ambienti più reazionari e xenofobi della politica, che ha *tout court* assimilato i musulmani a fondamentalisti e a potenziali terroristi, la Chiesa sembra essere rimasta troppo a lungo in silenzio o reticente. In questo contesto l'immigrato maghrebino o mediorientale ha finito col cumulare in sé una duplice colpa: quella di essere straniero unitamente a quella di essere musulmano. Una doppia alterità che nella più generale contrapposizione Islam/Occidente estremizza e reifica il pregiudizio etnico.

Per quanto attiene al rapporto tra le due fedi religiose e tra i rispettivi fedeli, molti sono gli equivoci che si addensano nel loro concreto approccio. Quel che nei discorsi dei cattolici ricorre più frequentemente è la critica alla mancanza di reciprocità in fatto di libertà religiosa da parte dei musulmani. Si rimprovera, per esempio, che alla liberalità dei cristiani di autorizzare la costruzione di moschee in Occidente non corrisponde eguale tolleranza di culto nei Paesi arabi. Si mescolano impropriamente in questo ragionamento livelli di afferenza asimmetrici, logiche politiche che attengono alle responsabilità dei governi da una parte e scelte e diritti dei popoli dall'altra. Così da attribuire ai musulmani, e per di più ai migranti, i torti dei loro regimi, di cui sono, in realtà, due volte vittime.

Altri fraintendimenti ideologici e malintesi culturali fanno velo alla comunicazione e alla comprensione tra cattolici e musulmani o piuttosto tra i rappresentanti delle due religioni. L'idea di un Islam monolitico o quella di un cristianesimo povero di spiritualità e troppo blando nelle sue pratiche, la considerazione dei musulmani refrattari al dialogo e pronti a profittare della carità occidentale e l'immagine dei cattolici come oppressi dall'individualismo e corrotti dal consumismo: sono questi alcuni dei giudizi o pregiudizi speculari che contribuiscono ad accentuare le distanze e a complicare le relazioni. Su questi temi e più ampiamente sui risultati di una ricerca condotta intorno ad un'esperienza locale di dialogo tra cristiani e musulmani si intrattengono Chiara Brambilla e Massimo Rizzi nel volume *Migrazioni e religioni. Un'esperienza locale di dialogo tra cristiani e musulmani* (Franco Angeli editore, Milano 2011). Nata nell'ambito di un progetto scientifico della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di Bergamo, in collaborazione con la Diocesi e il Segretariato Migranti, l'indagine ha inteso documentare «le pratiche quotidiane», «i punti critici e di forza» nelle relazioni tra cattolici e musulmani sul territorio bergamasco. Che la dimensione locale sia la più congeniale per conoscere la fenomenologia dei contatti culturali, la loro processualità e la loro traiettoria, è dimostrato dagli studi antropologici impegnati a guardare nei vissuti degli uomini in carne e ossa, nelle dinamiche che attraversano le società e le città contemporanee. L'osservazione etnografica di luoghi, esperienze e vicende di comunità territoriali contribuisce a decostruire certe comode generalizzazioni o a correggere le banali semplificazioni di tesi precostituite.

Da questo obiettivo muove la ricognizione analitica compiuta da Chiara Brambilla, in una provincia largamente connotata da un tessuto sociopolitico in cui grande peso ha la Lega Nord, un partito che sulla manipolazione del concetto di identità etnica e sullo scontro con gli immigrati stranieri ha costruito le sue fortune elettorali. La studiosa, autrice tra l'altro di ricerche di africanistica condotte in Angola e Namibia su questioni di frontiere e identità, ha indagato nel mondo dell'associazionismo civile e religioso, particolarmente attivo e radicato a Bergamo e dintorni. Si contano numerosi Centri

di primo ascolto della Caritas, non pochi Patronati, Gruppi missionari e di volontari, sodalizi di emanazione parrocchiale nonché almeno dodici Centri culturali islamici in cui si offrono spazi per il culto e per le attività di alfabetizzazione all'italiano per adulti e di sostegno scolastico per i minori, risorse di mutua assistenza e strumenti per l'organizzazione delle feste e dei raduni collettivi. La pluralità delle funzioni assolte dai Centri islamici lascia intravedere la complessità e l'ambiguità della gestione dei bisogni religiosi nel contesto dell'esperienza migratoria. In assenza di clero e gerarchie, l'Islam quotidiano sul territorio è rappresentato da uomini e donne che vivono la loro fede ispirata sempre più spesso a stili individuali piuttosto che a scelte comunitarie.

Contrariamente allo stereotipo del musulmano rigorosamente obbediente alla tradizione coranica, si fa strada e sta crescendo un processo di *de-etnicizzazione dell'Islam*, un movimento di giovani figli dei migranti che tendono a separare le consuetudini e i costumi dei loro padri dal rispetto per i principi e i fondamenti religiosi. Resta ancora, in tutta evidenza, più visibile mediaticamente e più immediatamente accessibile all'opinione pubblica l'Islam vissuto e interpretato come rifugio identitario, come difesa strategica di simboli e di valori, come trincea affettiva e sentimentale prima ancora che strettamente spirituale. Tuttavia, la ricerca di Brambilla, come numerose altre, dimostra che alla non prescrittiva né massiccia frequentazione delle moschee si accompagnano una pratica domestica della fede, una interiorizzazione delle forme cultuali, una religiosità avvertita più come riferimento culturale che come insieme di obblighi e tabù. La verità è che in emigrazione l'ambiente e la condotta dei musulmani, pur nella loro indubbia riconoscibilità, offrono un'immagine sostanzialmente laicizzata, condizione ed espressione di un duttile ed empirico pragmatismo. Così che sono legittime – scrive Chiara Brambilla – «parecchie perplessità riguardo alle statistiche sulle appartenenze religiose e allo stesso principio metodologico secondo cui queste appartenenze possono essere tradotte in numeri».

Dai risultati dell'indagine sul dialogo tra cristiani e musulmani nel Bergamasco si desume che ad una conoscenza reciproca ancora approssimativa o distorta per effetto della «strumentalizzazione che la politica fa del pluralismo religioso» corrisponde, per esempio, nella percezione dell'alterità la confusione tra arabo e musulmano, tra quest'ultimo e l'integralista islamico, ovvero la diffidenza verso ipotetici disegni dei cattolici e dei rappresentanti della Chiesa di catechizzare e convertire attraverso l'offerta di spazi e servizi assistenziali. In un gioco di specchi, gli uni finiscono con l'attribuire agli altri «la mancanza di volontà e di propensione alla conoscenza», così che le posizioni mutualmente si tengono e simmetricamente si sostengono in un cortocircuito destinato a innalzare steccati e a scavare fossati, nelle spire di una grottesca maschera politica e mediatica che ha trasformato gli uni e gli altri in tragiche caricature nell'immaginario collettivo o sotto il mantello ideologico del cosiddetto "scontro di civiltà".

A ben guardare, però, non c'è conflitto né dialogo tra identità o tra culture e religioni se non attraverso gli uomini che le incarnano, le persone che le vivono. Le appartenenze, le credenze e le fedi, infatti, prendono vita e forma nel concreto delle condotte reciproche, nel divenire dei rapporti sociali, nelle feconde tensioni e conflittualità della convivenza. Si può allora comprendere quanta discrasia spesso ci possa essere tra i temi del dibattito pubblico a livello nazionale e la percezione quotidiana dell'immigrazione in ambito urbano, tra le problematiche teoriche e ideologiche che produciamo nei nostri discorsi da un lato, e le azioni, dall'altro, le pratiche, i gesti con i quali ogni giorno sono tessuti i fili invisibili dei vincoli, dei legami, delle relazioni e delle negoziazioni tra immigrati e autoctoni. Accade dunque, a Bergamo ma anche altrove, che l'Islam visto da vicino faccia meno paura di quello raccontato dai media, che gli oratori delle parrocchie possano diventare luoghi d'incontro e di positivo dialogo, che tra i giovani a scuola, perfino nell'ora di religione, sbiadiscano i segni di contrapposizione tra le fedi e, in una partita di calcio giocata insieme, si dimentichino o si obliterino le appartenenze etniche. Se sul piano teologico persistono prudenze, resistenze e diffidenze, nella soluzione dei problemi quotidiani tende a prevalere il buon senso, l'equilibrio, la ricerca di un

compromesso. Se la Chiesa nei documenti della Conferenza Episcopale Italiana scoraggia i matrimoni misti, non ritiene opportuno mettere a disposizione i luoghi di culto ad appartenenti a religioni non cristiane, invita le scuole cattoliche a non rinunciare al proprio progetto educativo cristianamente orientato anche in presenza di alunni non cattolici, nell'articolazione dei contesti locali e delle situazioni contingenti le direttive ecclesiastiche assumono un'oggettiva pluralità di posizioni anche contraddittorie.

In prospettiva, nella sua analisi del dialogo tra cristiani e musulmani e, più ampiamente, tra cittadini e immigrati, Chiara Brambilla sottolinea coerentemente l'importanza strategica dell'uso degli spazi pubblici, dal momento che dentro le città e il concreto perimetro del vissuto urbano si giocano le dinamiche dell'inclusione e dell'esclusione ed è possibile cogliervi gli elementi materiali e simbolici che rifunzionalizzano le periferie e i centri storici, con la creazione di nuovi reticoli sociali e l'elaborazione di originali traffici culturali. Nelle pratiche religiose lo spazio è il luogo in cui si rendono visibili le azioni correlate del pregare, del festeggiare, del solennizzare tradizioni e riti comunitari. La grammatica del sacro subisce nell'esperienza migratoria un'evidente rielaborazione della sintassi e della morfologia, dovendo adattarsi alle opportunità offerte dagli spazi e dai tempi delle città d'insediamento. Le moschee si ritagliano all'interno di garage sotterranei, cibi locali sostituiscono o si mescolano a quelli tradizionali della convivialità cerimoniale, prescrizioni e interdizioni del Ramadan o *dell'id al-kabir* (la festa del sacrificio) sono ridimensionate o rimodellate sul calendario del lavoro e sulle regole municipali.

«Dobbiamo fare due passi per averne uno, perché noi siamo stranieri», afferma un giovane musulmano immigrato nella zona del Basso Sebino che, nel riconoscere le difficoltà di inserimento, dichiara tuttavia l'efficacia progressiva delle *buone prassi* intraprese sul piano delle interazioni sociali e su quello più propriamente interreligioso. «Piccole prassi di buon vicinato – scrive Massimo Rizzi – fanno molto di più che una serie di incontri e di dibattiti a diversi livelli. La progettualità condivisa costringe a mettere in gioco le proprie capacità, le proprie disponibilità, chiede di interrogarsi e di compiere scelte nei confronti dell'altro». Anche laddove più forte è l'azione politica di discriminazione e di ghettizzazione etnica, a causa dell'egemonia leghista e del distillato pregiudizio razziale, si costruiscono, se pure lentamente e faticosamente, percorsi e luoghi interstiziali nei quali la convivenza non è mera coesistenza e giustapposizione di presenze ma partecipazione e condivisione dei modi plurali dell'abitare e del vivere la stessa città. Da qui l'organizzazione di feste e cene multietniche, di attività ricreative comuni, di momenti di preghiera collettivi, nel rispetto non solo dei culti ma anche e soprattutto delle sensibilità umane e sociali di ciascuno.

Nell'orizzonte di queste esperienze di prossimità e promiscuità etnica e culturale è possibile progettare un futuro di positiva crescita nelle relazioni islamo-cristiane, nel territorio della provincia di Bergamo e non solo, essendo le seconde generazioni impegnate a elaborare risposte diverse alle domande dei loro padri, sulla spinta dei nuovi bisogni maturati all'interno dei processi transnazionali e transculturali del nostro tempo. Sia che abbia la funzione di baricentro dell'identità personale, sia che catalizzi reti di solidarietà comunitarie, la religione è comunque cardine, assieme alla lingua e all'alimentazione, della dimensione etnica dei migranti. In generale, quanto più ampio nel dibattito pubblico sarà lo spazio assegnato al riconoscimento e al rispetto dei diritti delle minoranze, tanto più si affermeranno le ragioni e le occasioni del dialogo e del confronto. Del resto, se è vero che i giovani figli degli immigrati musulmani non vogliono *islamizzare l'Europa* ma se mai *europeizzare l'Islam*, anche i cristiani del nuovo millennio sentono la necessità di interrogarsi sulla loro identità e sul loro modo di porsi in rapporto alle cruciali questioni del pluralismo culturale e religioso.

Copyright © 2013-2020 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

Voci mediterranee così vicine così lontane

Sicilia e nord Africa in una carta del 1784

di *Bianca Cusumano*

Quando, per le strade di Tunisi e nelle piazze, quel 13 gennaio 2011, è scoppiata la "primavera" in pieno inverno, il popolo declamava i versi di un noto poeta tunisino:

Se un giorno alla gente venisse voglia di vivere/ allora il fato dovrà rispondere,/ e la notte dovrà aprirsi e le catene spezzarsi/ chi vivere desidera il corpo non trattiene/ s'evapora e svanisce nel vasto cielo della vita. / Gli esseri, gli esseri tutti così mi hanno detto/ così mi ha parlato il loro spirito celato./ In cima alla montagna, nel più segreto albero/ nel mare scatenato, ascolta il mormorio dei venti:/ che io mi volga verso un luogo al mondo/indossi la speranza, mi spogli di prudenza. / Non temo sentieri rigorosi/ né fuochi alteri. / Rifiutare le alte vette,/ non è vivere, per sempre, nel fossato? [1].

Abū al-Qāsim al-Šābbī scrive negli anni del protettorato francese. Sebbene il poeta non abbia politicamente preso parte alla causa anticolonialista, al-Šābbī appare consapevole della missione civile e della funzione morale del poeta. In alcuni dei suoi versi, si rivolge al popolo tunisino incoraggiandolo a ribellarsi contro l'oppressore e a riconquistare la libertà perduta.

Malvagio oppressore, che ami le tenebre/ e sei ostile alla vita,/ hai schernito i lamenti di un popolo indifeso,/ la tua mano è macchiata del suo sangue. / Tu continui a mutilare il piacere della vita,/ a seminare/ spine di dolore nel suo campo./ […]/ Ma guàrdati! Ché sotto la cenere cova l'incendio,/ e chi semina spine raccoglie ferite [2].

In verità, alla sua morte precoce, il poeta tunisino non godeva di alcun prestigio o fama e seguirono decenni di oblio. I suoi versi furono rispolverati sul finire degli anni Cinquanta, negli anni della lotta contro lo straniero invasore. Oggi come allora, le parole di al-Šābbī hanno raccontato di una rivolta. I suoi versi si rivolgono al francese, ma interrogano anche Bīn 'Alī, evocano libertà e ridestano le coscienze. Nella conquista della democrazia, le parole del poeta sono ancora in grado di parlare, scoperchiano logiche antiche e nuove, assumono la dimensione universale di denuncia. La rivoluzione ha viaggiato anche attraverso le parole la cui forza ha varcato i confini della Tunisia. Ritroviamo gli stessi versi che riecheggiano come uno slogan tra le città siriane assediate, nei murales e nei graffiti di piazza Taḥrīr come a Banġāsī, la capitale dei ribelli libici. Ironizza Tahar Ben Jelloun quando scrive che «i dittatori farebbero bene a leggere i poeti» [3]. In quelle piazze animate, il popolo declamava i versi di una poesia di quasi cento anni prima, li ripeteva nelle forme nuove di un coro unanime, rovesciando e denunciando soprusi antichi e moderni. Tuttavia, non si levavano solo poesie in quelle piazze. Altre parole cominciavano a liberarsi: negli *hashtag* su twitter, nelle frasi condivise con gli amici vicini e lontani su facebook, nelle barzellette sul tiranno fino alle sonorità rap di El General. Del resto, scrive Meriem-Faten Dhouib, «non è la rivoluzione del pane come tanti hanno predicato, ma la fame della parola. Abbiamo avuto fame di parlare, la bocca chiusa per decenni» [4]. Se è vero – come ci insegnano i linguisti – che le categorie linguistiche non solo veicolano la visione del mondo ma concorrono anche a determinarla, nel tempo della globalizzazione mediatica la parola moltiplica la sua peculiare forza produttiva, quella performatività che trasforma quei segni e quei simboli in atti e gesti precisi.

Il poeta tunisino, che si oppone con i suoi versi alla politica francese, scrive negli anni del protettorato e invoca una libertà che la storia della Tunisia ha visto più volte conquistata e perduta. Non era solo una libertà di parola quella che agognava al-Šābbī, ma un Paese libero dall'occupazione francese. 'Alī al-Dū'āğī scrive negli stessi anni del poeta, ma i loro percorsi sono piuttosto divergenti. Segno distintivo negli scritti di al-Dū'āğī è una sagace ironia, che spesso si mescola e aiuta a celare un'amara tristezza. Tuttavia, quasi mai si risolve in disimpegno, e rappresenta piuttosto il tentativo di trovare un originale linguaggio in una società in cui il vecchio e il moderno convivono non senza contraddizioni.

Si tratta di un autore che in Italia è conosciuto soltanto per la traduzione a cura di I. Camera d'Afflitto del volume *Ğawlat ḥawla al-qahūat al- Mutawassiṭ* [5] un'opera che raccoglie le impressioni di un viaggio in alcuni Paesi dell'Europa, compiuto dallo scrittore nell'estate del 1933 e pubblicato su riviste a puntate tra gli anni Trenta e Quaranta prima di uscire in un unico volume. È noto che la letteratura di viaggio è uno dei generi letterari arabi tradizionalmente coltivati e sviluppati sin dall'epoca classica e medievale. Tuttavia, anche in questo come in tutti i suoi scritti, al-Dū'āğī non è interessato a descrivere «le curiosità dei musei, oppure i prodotti delle fabbriche, gli abissi dei mari e le meraviglie della natura: le cime delle montagne e le profondità delle caverne» [6], non assume cioè la disposizione letteraria tradizionale al resoconto delle impressioni da viaggio ma intende piuttosto sfuggire alle immagini canoniche e un po' oleografiche consegnate da certe rappresentazioni e "divertirsi" a fotografare, in forma di appunti, scene di vita quotidiana, istantanee di luoghi e di paesaggi, scorci di umanità, ironiche caricature di personaggi che ci rivelano un'epoca, uno stile, un modo culturale identificabile come europeo agli occhi di un giovane e acuto osservatore tunisino.

Bohèmienne nella sua vita assai disordinata, al-Dū'āğī è stato scrittore non convenzionale nella letteratura araba e sperimentale nell'uso della lingua. Ha inaugurato nuovi generi e innovato la

scrittura letteraria innestandovi modi popolari e dialettali, in una felice contaminazione anche con prestiti della lingua francese. La sua attenzione per ogni aspetto della materia verbale lo caratterizza in modo singolare e originale. Di carattere ribelle e anticonformista, versato per la satira e amante delle caricature, lo scrittore tunisino ha immesso nell'esangue letteratura della tradizione tunisina degli anni Trenta la linfa nuova di un realismo spesso grottesco, a volte sotteso di una mordace critica sociale verso i costumi religiosi, aperto a recepire le sollecitazioni della modernità. Fu, tra l'altro, collaboratore assiduo di periodici e riviste nonché illustratore di vignette e di caricature.

Eppure, lo scrittore occupa uno spazio marginale nei manuali di storia della letteratura araba – pressoché assente nelle biblioteche italiane – ed è destino che lo associa a tanti altri autori tunisini. La sua voce, come quella di molti altri scrittori del Mediterraneo maghrebino attendono ancora di essere pienamente ascoltate e valorizzate, anche se va riconosciuto che nel corso di questi anni il discorso storiografico si è potuto avvalere di nuovi orientamenti e di originali contributi e si è assistito a una proliferazione di opere che hanno sviluppato la questione della colonizzazione, sforzandosi di superare le tradizionali ottiche eurocentriche e di analizzare il mondo arabo-islamico spostando lo sguardo e il punto di vista "al di là della riva". Tuttavia, nel tentativo di tratteggiare una breve storia della Tunisia in epoca coloniale, la bibliografia italiana appare ancora piuttosto esigua, le pubblicazioni scarseggiano quando non sono difficilmente reperibili poiché datate.

Sebbene la Tunisia sia «il Paese di civiltà araba più vicino geograficamente, il più legato, per oltre duemila anni di storia, all'Italia, e quello che mantiene ancora oggi le relazioni economiche e culturali più strette col nostro paese» [7], sembra persistere una sorta di renitenza e reticenza nello studio e nella pubblicazione di opere che possano farci conoscere la storia dell'altra riva. Non sarebbe operazione di poco conto ricostruire il colonialismo tunisino, non più dalla prospettiva europea dei fasti coloniali, bensì attraverso la ricostruzione storica di memorie, diari, scambi epistolari e, in una parola, quella che possiamo definire la storia del colonizzato; ricostruire cioè la storia dalla prospettiva rovesciata, dalle pagine del Mediterraneo conquistato, a partire da quelle voci rimaste ai margini della storiografia italiana. A questo proposito, l'ironia di al-Dū'āğī, i versi di al-Šābbī, le pagine di Mas'adī, pressoché sconosciuti in Italia, sono senza dubbio "carte storiche", prodotti letterari, documenti e testimonianze umane che possono aiutarci a vedere "la storia" da un'altra angolazione. Non appare possibile, difatti, comprendere le motivazioni che hanno spinto il popolo tunisino a rivendicare oggi diritti e dignità nelle piazze senza aprire uno squarcio sulla sua storia o, peggio ancora, ignorando le contraddizioni, le evoluzioni, le travagliate vicende politiche ed economiche del Paese.

Poco sorprende se nei manuali di letteratura araba contemporanea vi è una netta predominanza di autori provenienti dal Medio Oriente. Quel Mašriq, Egitto in testa, ha occupato gran parte dell'attenzione della critica letteraria, ne ha disegnato le traiettorie e gli orientamenti, ne ha definito i *modus scribendi*, i generi letterari e le tematiche, non senza l'influenza determinante dell'Occidente, dell'avvento del cinema e della televisione, del rilievo assunto dalla stampa. Ma, se il ruolo di prestigio che ha assunto il Medio Oriente nella rinascita della letteratura araba è fuori discussione, se è vero che il processo di rinnovamento culturale, civile e tecnologico ha luogo prima di tutto nel palcoscenico egiziano, è vero anche che una storia della letteratura maghrebina è ancora tutta da scrivere. Stretti in poche righe, i suoi autori vivono quasi sempre all'ombra e sulla scia di quel "fascinoso Oriente", da cui sembra tutti abbiano attinto a piene mani. Una rapida ricerca nelle biblioteche e un veloce e sommario sguardo alle opere edite, ci pongono davanti all'evidenza: gli autori tunisini sono sempre segregati nelle note a piè di pagina, quasi del tutto marginale sembra essere lo spazio assegnato specificatamente alla letteratura tunisina, ancora più modesto è il numero delle opere che hanno incontrato il successo della critica. Godono invece di prestigio e fama gli autori mediorientali, numerose sono le traduzioni in italiano, di gran lunga superiori l'attenzione critica e le pagine loro dedicate.

Pur nella consapevolezza che bisogna aspettare gli anni Sessanta per avvertire un vero e proprio rinnovamento nel campo della letteratura tunisina, anni in cui una folta schiera di autori abbandona le sclerotizzate forme della tradizione per abbracciare correnti e orientamenti moderni, va tuttavia precisato che la letteratura della Tunisia, come quella dell'Algeria, della Libia, del Marocco e della Mauritania, non è ispirata esclusivamente all'egemone Mašriq, né tanto meno le sue evoluzioni letterarie sono da attribuire frettolosamente al solo contatto con l'Occidente. Non poche sono infatti le voci originali e interessanti, gli autori che, secondo le diverse e peculiari ispirazioni di ciascuno, sono espressione di un modo condiviso di essere e di sentire la realtà che li circonda, sensibili e partecipi delle vicende di un Paese che durante il periodo coloniale è stato teatro di profondi e rapidi mutamenti, lacerato da vistose contraddizioni. Numerosi sono i profili di scrittori che meriterebbero più equilibrata e meditata attenzione, di uscire cioè da quel cono d'ombra che li ha oscurati per anni, di essere conosciuti nelle traduzioni in lingua italiana e di incontrare possibilmente il favore della critica. Voci mediterranee, forti o sussurrate, di uomini e donne liberi o schiavi, voci che si alzano dai vicoli trafficati o dal silenzio delle distese desertiche. Eppure, troppo poco ancora conosciamo di questo mondo e di questa letteratura.

La questione appare diversa se si guarda ai manuali che si occupano di letteratura tunisina redatti in lingua francese. È appena il caso di precisare che la posizione che ha avuto la Francia nell'area maghrebina, a seguito delle politiche postcoloniali, ha influito non poco nel determinare questo rinnovato interesse. Tutt'altro che esigua è infatti la schiera di penne nordafricane che di preferenza si espressero in lingua francese, in parte spinte dal desiderio di un successo più allargato, in altra parte riconoscendo in quella lingua un effettivo e storico legame culturale. Ma il ruolo che la Francia ha avuto, a livello politico e culturale sul Maġrib, non basta a giustificare la mancanza o penuria di studi italiani su questa area geografica, una disattenzione incomprensibile se si considera l'enorme patrimonio culturale di comuni eredità e l'antico legame che unisce la Tunisia all'Italia.

Questo "mondo", altrimenti indistinto e sfocato, così vicino geograficamente eppure così distante, è rimasto per troppo tempo ai margini degli studi arabi. È un fatto che l'atteggiamento dell'arabistica italiana nei confronti della Tunisia, e del Maġrib più in generale, presenti carenze e ritardi. Il discorso italiano sull'Africa settentrionale, sebbene negli ultimi anni abbia registrato la pubblicazione di contributi fondamentali, rimane comunque marginale nel contesto degli studi occidentali, restando il Mašriq il palcoscenico preferito degli studi arabistici. «Secondo una recente bibliografia, ancora in fase di elaborazione, dal 1945 al 1999 sono stati pubblicati circa una novantina di opere di autori arabi, di cui soltanto nove sono di autori maghrebini che scrivono in arabo» [8]. Non è tutto. Al numero esiguo e alla penuria di pubblicazioni si aggiunge il fatto che in molte occasioni questi studi restano confinati entro un circuito ristretto, non godono di diffusione alcuna, disseminati in una pubblicistica pulviscolare, peraltro di difficile reperibilità. Non solo è necessario allora che il numero dei lavori a stampa sui nostri vicini del Mediterraneo aumenti esponenzialmente, ma è auspicabile anche che gli studi sul mondo maghrebino escano fuori da quel cono d'ombra che li tiene oscurati, che ce li rende distaccati e distanti, quando non del tutto sconosciuti. Ciò è tanto più vero oggi, per l'esigenza e l'urgenza di contrapporsi a un'immagine stereotipata, amputata, uniforme e quasi immutabile dell'Islām. Nei mass-media imperversa quella rappresentazione che è più prossima alle nostre pigrizie e convenzioni mentali. L'Islām plurale non trova spazio nei nostri pensieri irretiti dai luoghi comuni e dai facili conformismi. Se così non fosse non saremmo rimasti sorpresi né impreparati davanti al fenomeno delle rivoluzioni che hanno di recente fatto irruzione nella storia del mondo. Con riguardo a queste questioni le istituzioni culturali hanno non poche responsabilità.

Queste voci che si levano dalla Tunisia vanno ricondotte nel contesto più ampio di quel Mediterraneo che è stato «spazio di movimento» [9] secondo la definizione di Braudel, «polo di attrazione e di acculturazione» [10] per usare le parole di Aymard. In questo mare, cuore e crocevia del Vecchio Mondo, in cui tutto si mescola e si dissolve come il sale nell'acqua, si custodisce l'antica lezione della

storia che dobbiamo forse tornare a imparare, raccogliendo la sua più importante eredità, eminentemente fondata sul primato del dialogo e sul valore dello scambio. Nella consapevolezza che il Mediterraneo non è un *luogo comune* ma è un *luogo in comune*, alle parole della letteratura può essere probabilmente affidato il compito di ricercare e ritrovare questo luogo.

*Dialoghi Mediterrane*i, n.6, marzo 2014

Note

[1] Corrao, F. M. (a cura di), *Antologia della poesia araba*, ed. La Biblioteca di Repubblica, Roma, 2004: 373.

[2] Borruso, A., *Arabeschi. Saggi di letteratura araba,* Franco Angeli, Milano, 2002: 129.

[3] Jelloun, T. B., *La rivoluzione dei gelsomini*, Bompiani, Milano, 2011: 20.

[4] Dhouib, M., *Ho fame voglio parlare,* in http://www.pontes.it/articoli.html.

[5] Al-Dū'āǧī, *In giro per i caffè del Mediterraneo*, trad. it. a cura di I. Camera D'Afflitto, Abramo Editore, Catanzaro, 1995.

[6] *Idem*: 19.

[7] Gallico, L., *L'altro Mediterraneo tra politica e storia*, Vecchio Faggio Editore, Chieti, 1989: 141.

[8] Camera D'Afflitto, I., Premessa a *Le letterature del Maghreb: recupero della tradizione o risposta all'egemonia culturale?* in "Oriente Moderno", LXXVII, 2-3, Istituto per l'Oriente, Roma, 1997: II.

[9] Braudel, F., *Il Mediterraneo,* Bompiani, Milano 1992: 51.

[10] Aymard, M., *Migrazioni*, in Braudel, F. (a cura), *Il Mediterraneo, cit.*: 236.

Copyright © 2013-2020 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

.

La fusione a ″cera persa″ nella Città del Satiro

di *Giacomo Cuttone*

In mano ai mortali il fuoco che raggia lontano (Esiodo, *Teogonia*)

Tiresia, come gli sciamani delle altre culture non occidentali, leggevano gli eventi (naturali e non) come un presagio e una comunicazione da decifrare. Al di là di ogni versione magica e misteriosa del mito sul mito, il mito è una narrazione (così in Omero quanto in Esiodo); e ogni narrazione è solo un'ipotesi logica di lettura, interpretazione e comprensione delle cose e degli accadimenti. Così ci piace pensare che il "Satiro danzante" di Prassitele (!?) – fattosi "pescare" e trovare dal peschereccio "Capitan Ciccio", scegliendo come sua ultima dimora la Città di Mazara del Vallo –, sia un omaggio e un invito a non dimenticare i nuovi *Pro-meteo* (il guarda avanti) del fuoco artistico. Nel corso del tempo, la figura di Prometeo è cambiata; da iniziale dio della sapienza, la sua figura si è mutata in quella di un eroe ribelle: simbolo della scienza e del progresso. Oggi l'aggettivo "prometeico" indica uno sforzo enorme, di chi vuole varcare un limite insuperabile, e la con-fusione con la fusione del fuoco ne media le possibilità lavorativo-artistiche.

Il fuoco come potenza delle metamorfosi e sorgente di lavoro, matrice l'operativa umana, consente così di costruire/creare oggetti d'uso di varia finalità (oggetti strumentali e quotidiani e oggetti di bellezza artistica). La ribellione è anche nella bellezza del fare artistico e della sua resistenza all'ordine statico e dormiente del vivere. Ci riferiamo ai lavoratori-artisti del fuoco, i ragazzi della Città araba del "Satiro danzante", che dalla "Fonderia Calcagno" ci/si tramanda la tecnica della fabbrica della fusione a "cera persa" fino alla "Fonderia Vulcano". Le fonderie. I luoghi del *poiein* (fare, fabbricare, costruire, modellare…) che a Mazara del Vallo hanno visto la frequentazione di artisti/scultori che alla "Fonderia Calcagno" e "Fonderia Vulcano" sono approdati per la realizzazione delle loro opere.

Questo si legge nella memoria del fonditore mazarese Bartolomeo (detto Lillo) Calcagno (formatosi in Piemonte). Questo trasuda visitando l'antica "Fonderia artistica Calcagno". Qui gli occhi incrociano lo sguardo dei calchi che spiano i visitatori e la grande impronta del fumo nero al soffitto. Il fuoco è rimasto ad ardere. Occhi e calore, nei ricordi immagazzinati nell'habitat della fonderia, ci coinvolgono nel suo viaggio "prometeico" con le immagini che si presentano al *rallenti*.

Per anni la Fonderia Calcagno è stata l'unica realtà in Sicilia in questo settore. Per i maggiori scultori siciliani (Pecoraino, Tumminello, Gentile, Governali, Sardisco, Zola, Scimeca e tanti altri) è stato l'unico punto di riferimento. Chi voleva realizzare le proprie opere in bronzo si rivolgeva a Calcagno; oppure doveva andare oltre lo Stretto di Messina. Il ricordo dello scultore Filippo Scimeca non lascia dubbi in proposito: «Da giovane scultore, assistente alla cattedra di Scultura dell'Accademia di BB. AA. di Palermo, avevo iniziato a fondere, seguendo il mio maestro Silvestre Cuffaro, nella 'Fonderia Di Giacomo' di Napoli; naturalmente, le spese di viaggi, alberghi e ristoranti gravavano sull'opera. Quando nel 1981 vinsi il concorso per la realizzazione ed esecuzione del 'Monumento ai Caduti' di Milena (CL), qualcuno mi parlò di questa nuova fonderia di Mazara e, così, iniziò un decennio di collaborazione con Calcagno».

La fonderia di Mazara, da quel momento in poi, ebbe sviluppo e notorietà, e attirò pure tutti gli scultori siciliani che operavano con il bronzo, mentre migliorava la professionalità, che lasciava l'avvio (quasi) arcaico-artigianale e crescevano i nuovi giovani apprendisti, i nuovi *Prometeo*.

Calcagno, nel periodo che va dal 1985 al 1990, in altre parole, aveva creato un team di prim'ordine e un luogo dove, per anni, gli artisti si sono momentaneamente separati dalle proprie opere originali per affidarle alla perizia tecnica del maestro artigiano per essere riprodotti in bronzo. Per inciso, la tecnica della fusione del bronzo, costituita da una lega di stagno e rame e denominata a "cera persa", ha origini antichissime: egizie, cinesi, greche, etrusche. Senza la bravura del formatore/fonditore, il progetto creativo dell'artista rimarrebbe orfano! L'esperienza dell'artigiano, infatti, gioca un ruolo decisivo. Dopo la colata il pezzo di metallo viene estratto dallo stampo, la scultura liberata, le sbavature vengono tolte a mano con scalpello e lima; si procede, poi, a rilavorarla con le tecniche del "martellaggio" e della cesellatura per eliminare le imperfezioni prima della passaggio alla "patina". Qui la scelta è una vera operazione artistica, perché le variabili sono molteplici. L'azione dell'amalgama dipende dalla diversa combinazione chimica degli ossidi impiegati, mentre il risultato finale è connesso con le scelte formali. Il trattamento della superficie dell'opera ha, infatti, il compito di valorizzare ed esaltare la forma e quello di preparare l'opera ad accogliere la luce con i toni più appropriati. Gradi che vanno dalle calde sfumature del rame, alla purezza dell'ottanio (tinta a metà strada tra il blu e il verde), alla lucentezza dell'argento. E tutto ciò per permettere alla scultura di sprigionare nel modo più efficace la sua forza espressiva e l'universale bellezza estetica e logico-argomentativa.

La Fonderia "Vulcano" di Biagio Foderà, coadiuvato da Domenico (detto Mimmo) Signorello, docente di Arte della Fusione e Discipline Plastiche presso il Liceo Artistico di Mazara del Vallo, inizia, invece, la sua attività nel 1994 e costituisce oggi il proseguimento e l'ampliamento dell' esperienza Calcagno. Foderà e Signorello, infatti, sono stati i figli di questo laboratorio battesimale. Hanno fatto parte del team Calcagno. Ma, negli anni, hanno saputo affinare e innovare i diversi settori della lavorazione. La loro professionalità è diventata "porto sicuro" per i maggiori scultori siciliani contemporanei (Agnello, Caputo, Gennaro, Gentile, Governali, La Bruna, Occhipinti, Pecoraino, Rizzo, Rizzuti, Salvato, Scimeca, Tumminello, Zora …). Il loro impegno è stato arguto e lungimirante. Non hanno trascurato gli aggiornamenti delle pratiche tecnologicamente sofisticate ed innovative, e l'impiego e l'uso di materiali speciali, per ottimizzare la resa artistica dei manufatti dell'arte. Certi lavori loro assegnati sono la testimonianza più sicura e meritoria del loro modo di lavorare con intelligenza e inventività.

A tal proposito non va dimenticato l'evento dell'allestimento della mostra "Il Tesoro di Napoli" . I capolavori del Museo di San Gennaro" (Museo Fondazione Roma di Palazzo Sciarra di Roma, 30 ottobre 2013-16 febbraio 2014; catalogo a cura di Paolo Jorio e Ciro Paolillo, edizioni Skira). Il gemmologo Armando Arcovito, dovendo realizzare una replica originale del "Busto reliquiario di San Gennaro" (opera in argento dorato, costellata di smalti e di gemme dell'altare maggiore della

Real Cappella del Tesoro di San Gennaro di Napoli e che, nelle celebrazioni del miracolo della liquefazione del sangue di maggio, è portata in processione) del 1305 di Etienne, Godefroy, Milet d'Auxerre, si è avvalso della collaborazione – oltre che di Francesca Bonnanni, per la pittura minuta su metalli e dell'artigiano orafo Mario De Francesco – degli artigiani fonditori Biagio Foderà e Mimmo Signorello della Fonderia "Vulcano" di Mazara del Vallo. Vista l'impossibilità di trasferire da Napoli il busto originale, i nostri geniali esecutori-fonditori hanno preferito mettersi alla prova, utilizzando una tecnica poco invasiva, la nuova tecnologia elettronica della scansione in 3D.

Una volta realizzato il busto bronzeo, è stato argentato e dorato e si è proceduto alle decorazioni delle placche metalliche con una tecnica mista a pennello, imitando gli effetti dell'antica pittura minuta su metallo per evidenziare gli elementi decorativi (tra cui piccoli gigli e draghi) presenti sulle placche; l'ultima fase è stata caratterizzata dall'applicazione del materiale gemmologico attraverso perni filettati avvitati alla struttura. Prestigiose commissioni per le Fonderie mazaresi, giusto riconoscimento per gli anni di serio lavoro nel settore. La nostra breve ricostruzione non vuol essere solo un ricordo, piuttosto un monito e un esempio maestro del risveglio creativo.

Dialoghi Mediterranei, n.6, marzo 2014

Copyright © 2013-2020 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

Le identità molteplici. Una chiave di lettura alternativa dell'appartenenza culturale

di *Chiara Dallavalle*

Il significato attribuito dalle persone ai legami che le uniscono è fondamentale ogni volta che cerchiamo di catturare le dinamiche alla base della produzione culturale nello scenario delle migrazioni contemporanee. Maggiore è il contatto tra persone di provenienza lontana, da un punto di vista geografico, maggiore è la sottolineatura della differenza culturale che le contraddistingue, quest'ultima fortemente ancorata ad un'appartenenza territoriale ben precisa. Infatti, nonostante il recente dibattito antropologico abbia mostrato come il legame concettuale tra cultura e spazio si sia sgretolato, curiosamente questo sgretolamento non ha visto il parallelo affievolirsi del significato attribuito a questo legame. Al contrario le persone sembrano aggrapparsi con ancora maggiore forza alla nozione di cultura come qualcosa di chiaramente circoscritto e territorialmente definito.

Come sottolineano Gupta e Ferguson, «tanto i luoghi e le località reali sono divenute sempre più sfumate e indeterminate, tanto l'idea di luoghi culturalmente ed etnicamente distinti diventa sempre più saliente» [1]. Questo significa che le persone continuano ad attribuire grande rilevanza a nozioni come patria, cultura di appartenenza e comunità, quali elementi distintivi per la propria identità, considerandoli delle entità durevoli nel tempo e date per natura. Quindi, nonostante le migrazioni contemporanee assumano sempre più una dimensione transnazionale, con una forte enfasi sulla fluidità dei processi di formazione identitaria e il minore radicamento al territorio, la forza dei legami di appartenenza a gruppi ben delimitati è ancora notevole. Infatti, i migranti vengono rappresentati nel discorso pubblico come collettività coese ed internamente omogenee, con scarsa attenzione ai singoli individui, che vengono invece ridotti a semplici membri della propria comunità etnica.

Le identità individuali sono perciò sostituite dalle identità collettive, maggiormente evocative, e che vengono percepite come maggiormente rappresentative di una presunta diversità culturale. Questo è particolarmente evidente, ad esempio, quando si parla di identità etnica in relazione alle giovani generazioni di immigrati. Osservando il fenomeno delle seconde generazioni secondo una prospettiva che rappresenti la cultura come un sistema stabile di significati, durevoli nel tempo, i figli degli immigrati vengono percepiti come soggetti in uno stato di completa passività davanti al patrimonio culturale dei propri genitori, che sarebbe trasmesso loro automaticamente e senza varianti, quasi fosse un pesante fardello che transita dalle spalle dei vecchi alle spalle dei giovani. Tuttavia questa visione estremamente rigida della cultura, intesa come qualcosa di "puro" e che va preservato dalla

contaminazione, è opposta invece ad un'accezione alternativa, che vede la cultura e l'identità come un processo creativo, la cui vitalità si rinnova in un costante svolgersi attraverso l'azione delle persone. In questo caso l'attenzione si sposta dalla cultura al soggetto agente, che non è il mero prodotto delle contingenze esterne, bensì il suo artefice. La recente letteratura antropologica [2] mostra quindi l'inefficacia di una nozione di identità fondata sull'assunto che essa possiede una natura stabile e fissa, optando invece per una sua rappresentazione quale mobile e spesso instabile sistema di relazioni.

Tuttavia se manteniamo lo sguardo non tanto sugli assunti teorici, quanto invece sulle azioni quotidiane delle persone, scopriremo che esse spesso si appropriano di nozioni di identità del primo tipo, ovverosia ben circoscritte, costituite da elementi "naturali" e chiaramente individuabili, e fortemente legate all'appartenenza territoriale. Non solo il discorso pubblico classifica i migranti sulla base dell'appartenenza rigida a gruppi etnici prestabiliti, ma i migranti stessi fanno ricorso a questa rappresentazione di se stessi, enfatizzando i tratti culturali che li differenziano da altre comunità di migranti. Questo sembra disconfermare quanto affermato dalla ricerca antropologica, proprio perché le persone ricorrono al tema dell'omogeneità e distintività culturale come qualcosa di estremamente reale nelle loro vite. Pertanto è possibile affermare che esiste una sorta di opposizione tra l'identità intesa come sistema stabile di elementi che segnano l'appartenenza ad un dato gruppo, che potremmo definire reificata proprio in virtù delle sue forme rigide di appartenenza, e l'identità intesa invece come processo creativo, mai uguale a se stesso, sviluppato con modalità assolutamente innovative dalle persone per relazionarsi strategicamente al contesto sociale.

La ricerca antropologica ci mostra che l'identità etnica reificata è solo un'invenzione, mentre nella vita reale essa è una variabile particolarmente fluida e flessibile. Tuttavia la stessa ricerca antropologica mette in evidenza che entrambe queste dimensioni sono presenti nelle pratiche quotidiane delle persone, perdendo il carattere dicotomico che le connota quando rimangono semplici astrazioni analitiche, e diventando invece differenti opportunità offerte alle persone per negoziare il proprio rapporto con il contesto sociale in cui vivono. Gerd Baumann offre un'interessante prospettiva antropologica in tal senso, teorizzando la nozione di identità mobili, ovverosia l'idea che identità possa significare cose diverse in contesti diversi, e che le persone possano equiparare identità etnica, cultura e comunità in alcuni contesti, ma non in altri [3]. Nelle pratiche quotidiane le persone mostrano continue negoziazioni del proprio concetto di cultura e comunità, appellandosi a nozioni fisse di questi stessi concetti e contemporaneamente utilizzandone varianti più fluide e malleabili. Questa chiave di lettura ci offre uno sguardo completamente nuovo, attraverso cui rivolgerci ai fenomeni migratori nel nostro Paese. Infatti ci permette di sfuggire alle facili categorizzazioni imposte da una visione del mondo e della differenza culturale rigida e reificante. Al contrario, parlare di identità molteplici e mutevoli ci consente di cogliere l'estrema creatività attraverso cui le persone manipolano, appropriano e modellano la cosiddetta cultura di appartenenza, mostrando come essa venga ogni volta definita e reinventata a seconda dell'uso strategico che le persone intendono farne.

Note

[1] Gupta A. e Ferguson J., 1997, *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press: 39.

[2] Clifford, J., 1988 (2002), *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harward

[3] Baumann, G., 1996 (2006), *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-ethnic London*, Cambridge: Cambridge University Press.

La violenza riformulata. Strutture, forme e uso nella realtà del contatto

Philistines, J.M.Basquiat, acrilico su tela, 1982

di V*aleria Dell'Orzo*

Culturale è la forma che si dà alla rabbia, alla vessazione e all'umiliazione, lo è la forma che si dà alla vendetta e alla prevaricazione, culturale è il punire, nell'intimità del suo essere un atto collettivo. La violenza, quale funzione comunitaria, è formata e sostenuta da un complesso e variegato codice espressivo, socialmente condiviso, che si manifesta in comportamenti scanditi da precise norme, culturalmente connotate e implicitamente concordate sulla base della realtà entro la quale viene agita e entro la quale deve, quindi, sortire il suo effetto, agli occhi di chi ne è spettatore e sulla carne di chi la subisce, logosfera [1] fisica, in quella più ampia della comunicazione, quale struttura unitaria in una totalità aperta.

Nella complessa e mobile costruzione di insieme che forma la cultura, la violenza rappresenta uno dei perni espressivi di più forte impatto emotivo, personale e coralmente diffuso. La cultura è, però, un organismo vivo che respira gli umori di ciò chela circonda, affondando il passo nel suolo che calpesta: la moderna rapidità di contatto che l'attuale realtà migratoria impone, porta l'uomo su un terreno nuovo, dove ricostruire la propria realtà, aspetto dopo aspetto, calibrando il precedente e il nuovo, in un articolato meccanismo di scambio e assimilazioni da attuare in tempi serrati e entro un luogo che spesso risulta stretto per l'abbattersi delle tradizionali lontananze, per l'inevitabilità dell'incontro.

Anche nello scenario degli accorciati distacchi etnico-geografici della ricomposizione del sé migrante, scandire il conflitto serve, dunque, a cementificare l'idea del noi, marcando un'opposizione che delinea appartenenza, stabilendo nette separazioni di competenze chiuse entro il baluardo della rivalità. Nel contesto della diaspora globale della migrazione, in questa contemporaneità liquida [2] dello scomporsi e del ricomporsi, dove il noi si mescola all'altro e la paura della perdita del proprio

spazio di identificazione socio-culturale si fa pressante, lo scontro con un altro che come noi è fuori dalla sua realtà di appartenenza e che come noi si inserisce nella nuova dimensione, divenendo sia compagno che competitore, diventa mezzo di riconoscimento del sé, linea di immaginario confine che demarca non territori ma ambiti di gestione e legami specifici con la realtà ospitante.

Il processo della migrazione crea sacche di convivenza non scelta, entro le quali si innescano, al pari di altri più socialmente produttivi, meccanismi di reciproca esclusione, basati non solo su possibili tensioni interne, ma anche sui legami, leciti o illeciti, che si instaurano con l'humus della realtà locale, stabilendo così rigidi confini di competenze, laddove la distanza fisica si annulla e la rappresentazione dell'altro e del sé si distorce.

La violenza, nella forma socialmente scandita, si presta purtroppo, per sua stessa natura, a essere usata quale strumento di coercizione nelle locali azioni di gestione criminale; atto manipolatorio che diviene oggetto di manipolazione, costretto non solo per naturale intersecazione del contatto, ma per ordine imposto dall'alto di delittuose gerarchie, a riformulare se stesso. Entrare a far parte, per scelta o costrizione, degli ingranaggi della malavita locale è dunque lo specchio di un inserimento viziato che pone il nuovo arrivato in una rinnovata condizione di sconfitta per sé e per la società globale che si è fatta scenario di questa fagocitazione.

La sfera dell'aggressione diventa così ancor più difficile non solo da arginare ma anche, prioritariamente, da comprendere nella sua intima realtà; il fondersi di logiche geograficamente connotate in un altrove con le dinamiche locali, crea azioni non leggibili con l'immediatezza del conosciuto e di difficile previsione nelle evoluzioni immediate ancor più che future; ci si ritrova così ad assistere, senza possedere le consapevolezze necessarie per riconoscerne il grado di pericolosità, impreparati a una reazione diffusa, a una traduzione comune del senso che quel gesto porta in sé, oltre all'offesa fisica e morale del singolo, di evidenza visiva. Una mescolanza inquinata dalla criminalità che contamina la bellezza profonda del contatto e del conoscersi, che ne corrode il potenziale di arricchimento, schiacciando, tra i troppi aspetti del quotidiano, anche il bene comune della caleidoscopica cultura della contemporaneità multietnica, nella morsa dell'utile sfruttato e sfruttabile.

In un perverso gioco di mistificata inclusione comunitaria, frammenti di un'economia illecita e parallela vengono affidati, dalle delittuose realtà locali, alla gestione di nuclei di delinquenza migrante, subappalti in un'assimilazione apparente che vede i nuovi arrivati quali attori del solo ruolo di sottoposta manovalanza criminale, prestati a divenire gli additati protagonisti delle paure urbane, trasformati dai propri vertici del comando in satellitari esempi di una propagandistica ritrosia verso l'altro, che appare così velatamente giustificata.

Delineate negli articoli di cronaca, che si soffermano su episodi di tradizionali, ma riformulati, regolamenti di conti, fazioni etnicamente connotate si affrontano miscelando il proprio codice della violenza a quello dei nuovi mandanti, con atti non certo improvvisati ma strutturati e stratificati nel tempo schiacciato dell'inserimento migrante: irrompe tra la folla un drappello armato di lame e bastoni, lo sgomento generale svuota la piazza riversando i presenti in ogni direzione, come l'improvviso arrivo di una milizia, riportato alla mente in frammenti mediatici, ma il tutto si riporta al piano di un pestaggio di locale, tradizionale ferocia: il machete non amputa, ma le ossa vengono rotte e sulla pelle rimangono i segni delle più sicule *fidduliate*, dispregiativi, tagli in superfice, la droga non viene recuperata, ma lasciata in dosso all'aggredito, come segno evidente del senso che l'aggressione porta in sé; si è attuato nella pratica conclusiva un pestaggio di stampo mafioso, la violenza è andata in scena non per il valore economico o per una rivalità interetnica ma per il mantenimento delle competenze settoriali e degli spazi di azione all'interno della malavita, per l'osservanza di una gerarchia che non ammette disordini interni o riformulazioni autonome. Vengono

in mente allora i versi di Poe, che sembrano aiutarci a illuminare il sottosuolo della violenza, gli oscuri labirinti dei conflitti urbani:

...Ma ecco c'è nell'aria un fremito!

L'onda; un movimento improvviso laggiù!

Quasi avessero le torri

Nel loro molle sprofondare smosso

La marea stagnante, quasi le cime avessero

Impresso stancamente un vuoto

Nella trasparenza immobile del Cielo.

Mandano ora le onde più rossastri bagliori,

Flebili respiri le ore,

Quando tra gemiti inumani, giù

S'installerà questa città, giù nel profondo

Da mille e mille troni risorgendo allora

L'Inferno a lei s'inchinerà davanti [3].

*Dialoghi Mediterrane*i, n.6, marzo 2014

Note

[1] M. Bachtin, *Dagli appunti del 1970-'71*, in "Intersezioni", I, Il Mulino, Bologna, 1981: 125-147.

[2] Z.Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma, 2006.

[3] E. A. Poe, *La città nel mare*, in *Il corvo*, Mondadori, Milano, 1999: 28-30.

.

Copyright © 2013-2020 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

Una vecchia storica questione: il Mezzogiorno d'Italia

di *Piero Di Giorgi*

La storia del Mezzogiorno è attraversata, da una parte, dalla ricostruzione fatta dai piagnoni e vittimisti, che attribuiscono tutti i mali ai piemontesi prima e alla politica nordista dopo, colpevoli di aver sempre sfruttato il Sud; dall'altra, da coloro che attribuiscono la condizione di sottosviluppo del Meridione alle responsabilità delle classi dirigenti, di destra ma anche di sinistra, non soltanto politici ma anche burocrati, imprenditori e ceto intellettuale, nonché al clima culturale di rassegnazione e di acquiescenza delle classi subalterne, trasformate da cittadini in clienti, che si muovono in maniera isolata per ottenere qualche prebenda o un lavoro, perseguendo la via individuale alla soluzione dei problemi.

Pur riconoscendo qualche piccola verità alla prima tesi, la mia convinzione è decisamente favorevole alla seconda. Già quasi un secolo fa Gaetano Salvemini scriveva che «i governi italiani, per avere i voti del Sud, concessero i pieni poteri alla piccola borghesia, delinquente e putrefatta, spiantata, imbestialita, cacciatrice d'impieghi e di favori personali, ostile a qualunque iniziativa potesse condurre a una vita meno ignobile e più umana, finché il predominio politico e la rappresentanza parlamentare del Mezzogiorno furono esclusivamente nelle mani della piccola borghesia». Anche Giustino Fortunato ha scritto cose fondamentali sul carattere e sui limiti delle classi dirigenti meridionali e sulla plebe.

Penso che se le classi dirigenti avessero avuto un po' di amore e di orgoglio per la loro terra, con i fiumi di miliardi che sono arrivati nel Sud, prima dalla Cassa del Mezzogiorno fino al 1984, poi dall'Agenzia per la promozione dello sviluppo del Mezzogiorno fino al 1993 e poi Agensud e infine dall'Europa, dovremmo avere le migliori infrastrutture d'Italia, specie in Sicilia, considerata la condizione di autonomia di cui ha goduto. E invece, proprio l'autonomia ha finito per trasformarsi in un boomerang, che ha permesso a queste classi dirigenti corrotte di trasformarsi in una casta parassitaria e spesso apparentata o contigua alla mafia, accontentandosi dei suoi piccoli privilegi, facendo ingrassare le mafie e lasciando il Sud in una condizione di sottosviluppo.

Il libro di Gian Antonio Stella e Sergio Rizzo (*Se muore il Sud,* Feltrinelli 2013) dà un quadro raccapricciante – talvolta anche esilarante se non ci fosse la tragicità di chi ne è vittima e di tutti noi che paghiamo le tasse – della condizione del Meridione, uno scenario dal quale emerge il fallimento

di decenni di politiche meridionaliste, il cui risultato è un Mezzogiorno sempre più povero, sorpassato perfino dalla Bulgaria. La mafia gioca un ruolo importante in tutto ciò, incentivando il sommerso, premiando le imprese colluse, strozzando la concorrenza e lo sviluppo. Le ingenti risorse che affluiscono al Sud dallo Stato italiano e dall'Unione Europea non vengono utilizzate per lo sviluppo, a beneficio della collettività ma vanno in mano direttamente a insospettabili burocrati e imprenditori, vicino a Cosa Nostra che, dopo la sconfitta della mafia militare, si sono sostituiti ad essa, dando vita a una criminalità senza coppole e pizzini. I due autori raccolgono una serie di fatti, eventi e situazioni che, seppure in gran parte noti, perché riportati dalla stampa, da saggi o da convegni, rapporti e autorità varie, tuttavia, messi tutti insieme, offrono un quadro desolante e suscita, al tempo stesso, un senso di rabbia e ribellione.

Girando per le città del Sud ci si presenta uno scenario di servizi pubblici inesistenti o fatiscenti. Se prendete l'Università, incorrete nei concorsi truccati, baronie e parentopoli, anche se questo non è solo un fenomeno meridionale. Per quanto riguarda la scuola, dai rapporti OCSE del Pisa (Programme for international student assessment), i ragazzi siciliani sono collocati sul gradino più basso, l'abbandono scolastico è del 20 per cento in Puglia, del 22 in Campania, del 25 in Sicilia, del 26 in Sardegna. Poi c'è il grande affare dei corsi di formazione in Sicilia, che avrebbero dovuto offrire ai giovani un servizio di consulenza, orientamento ed apprendistato con successivo sbocco lavorativo. Si sono rivelati una truffa che, secondo il rapporto dell'Olaf (Office européen anti-fraude), ha succhiato oltre 10 milioni di euro alla UE più 5 di contributo italiano, mentre nessun giovane dei 600 che dovevano trovare lavoro è stato assunto. Anche per quanto riguarda falsi invalidi ed evasori sembra che il Sud sia sempre ai primi posti, per non parlare delle opere incompiute (ponti, viadotti, capannoni industriali, piscine pubbliche…), dei cantieri aperti e mai chiusi per prosciugare i fondi statali e della Cassa.

Si potrebbe continuare all'infinito a enucleare tutte le storture d'Italia e soprattutto del Sud, come fanno con acribia gli autori del libro. Dalle ferite ancora aperte del terremoto del Belice a tutti gli altri sismi con i relativi sciacallaggi, dai flop delle cattedrali nel deserto e delle zone industriali alle gigantesche truffe all'INPS per un giro di miliardi, attraverso falsi poderi, falsi braccianti e altrettanti documenti falsi o false cooperative, sorte sotto l'ombra delle mafie. E poi ci sono le truffe e lo sperpero dei Fondi strutturali europei, che avrebbero dovuto servire per costruire porti e aeroporti, strade e autostrade, doppi binari e alta velocità, banda larga e invece si sono dissolti in mille rivoli clientelari (maratona di Palermo, mondiali di scherma e di pallavolo, campionato di beach volley femminile, open golf, giochi, feste, sagre e fiere di paese, festival del peperoncino ecc.). Desta incredulità ma è così. Anche a Bruxelles non ci volevano credere quando scoprirono che il concerto di Elton John in piazza Plebiscito a Napoli per la festa di Piedigrotta era stato pagato con i soldi dell'UE, senza dire che oltre il 70% dei fondi europei che affluiscono al Meridione non vengono neppure spesi, mentre il Mezzogiorno è pieno di binari morti e di treni che viaggiano a 14 km all'ora. E la sanità? In Sicilia, si spende il 30% di più di quanto si spende in Finlandia, dove c'è un servizio tra i più efficienti del mondo. Eppure ci vogliono mesi per fare una Tac, un gran numero di medici si dà alla politica, mentre macchinari nuovissimi, ancora incellofanati, restano abbandonati negli scantinati.

Non posso tralasciare di fare almeno un cenno all'aberrante quanto irrazionale spreco nell'ambito dei beni culturali e del turismo. Il Mezzogiorno ospita 15 siti Unesco. Eppure tanto patrimonio viene tenuto nell'abbandono o senza servizi di custodia: così a Paestum come a Capua, per non parlare della vergogna di Pompei che cade a pezzi, come in tutta la Campania felix, esaltata da Plinio il Vecchio e da Wolfang Goethe nel suo *Viaggio in Italia.* Si consideri che tutte le biglietterie dei musei italiani messe insieme, comprese le Regioni a statuto speciale, nel 2012, hanno raccolto 126 milioni di euro, quanto le entrate del Louvre da solo, e si ha un'idea di come il turismo che potrebbe essere una grande occasione di rinascita per il Sud è invece occasione di spreco e malaffare. Le cose sono pure

peggiorate da quando è stato cambiato il titoloV della Costituzione, ingenerando conflitti di competenza tra Stato e Regioni e tra queste e Comuni ed enti pubblici.

Il libro di Rizzo e Stella non è solo una raccolta, documentata e arricchita di citazioni dotte, di tante raccapriccianti anomalie, di truffe e degrado, corruzione e disservizi, ma è anche un invito alla speranza, a pensare che cambiare è possibile. A questo proposito gli autori citano alcune eccellenze del Meridione, dalla Puglia all'Avellinese, alla Sicilia, dove dei giovani brillanti, con modesti finanziamenti e buone idee, hanno messo su imprese importanti, che esportano in tutto il mondo. Per quanto riguarda la Sicilia in particolare, vengono segnalati alcuni virtuosi esempi nel settore del vino e dei prodotti alimentari. A guardar bene, concludono Rizzo e Stella, tutto il Mezzogiorno dà segni di vitalità. Ma quanti sono, ci chiediamo, i giovani che hanno idee brillanti e non le possono realizzare perché c'è una classe dirigente politica e burocratica che disperde e dissipa i fondi europei e nazionali per lo sviluppo regionale?

*Dialoghi Mediterrane*i, n.6, marzo 2014

Copyright © 2013-2020 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

Il “voyage sentimental” di Aciman

di *Marta Gentilucci*

Il New York Times l’ha definito il «poeta della città» ed è una definizione che senza dubbio si addice ad André Aciman, scrittore egiziano di origine ebraica, adesso residente negli Stati Uniti, a Manhattan, dove insegna letterature comparate alla City University di New York. Romanziere, saggista, appassionato studioso di Proust. Ha da poco compiuto sessantatré anni e nelle foto che compaiono nei suoi libri appare come un uomo stempiato e sorridente, immagine che mal si concilia con la vena di malinconia profonda che permea i suoi libri.

Nato ad Alessandria d’Egitto, a quattordici anni è costretto ad abbandonare la città insieme alla sua famiglia, in seguito all’inasprimento dei conflitti arabo-israeliani; a trasferirsi prima a Roma, poi a Parigi, infine a New York. Un’esistenza – quella di Aciman – in continuo movimento, fluttuante, irriducibilmente iscritta “nel segno dell’esilio”, per riprendere il titolo della nota raccolta di Edward W. Said, altro intellettuale esule, critico, musicista e militante palestinese.

Da poco è uscito per Guanda il suo ultimo libro, *Città d’ombra*, una raccolta di saggi già precedentemente pubblicati in inglese: libro a metà tra uno zibaldone e un *memoir*, discontinuo com’è discontinuo l’andamento della memoria, che funziona a scatti, a intermittenze o a improvvise visioni, lasciando zone d’ombra che non verranno probabilmente più illuminate. Ma *Città d’ombra* è anche una sorta di diario di viaggio scritto da un uomo che, alla stregua di un *flâneur* baudelairiano, si muove discreto e attento per le vie delle città del mondo alla ricerca di un tempo perduto. Smarrendosi, tornando indietro, percorrendo senza accorgersene le stesse strade e ritrovandosi magari al punto di partenza.

Aciman conduce il lettore attraverso un suggestivo *voyage sentimental*: gli fa cogliere le atmosfere, assaporare il gusto, ascoltare i suoni dei luoghi della sua biografia: Alessandria, Parigi, Roma, New York. Città, tutte, in cui ha risieduto per periodi più o meno lunghi, in cui ha lasciato una parte di sé ma nelle quali, tuttavia, continua a sentirsi come un *ospite* in un paese *straniero* e nelle quali vive perennemente in uno stato d’*ennui*, d’indifferenza verso qualsiasi compartecipazione col proprio

presente. Nasce in Egitto bramando di essere francese, si trasferisce a Roma ma sogna le spiagge alessandrine, parte per New York immaginando di prendere casa, un giorno, nella piazzetta romana meta prediletta delle sue infinite passeggiate adolescenziali; ritorna nella sua città d'origine, baricentro geografico e nucleo ossessivo dell'intera sua scrittura (si pensi al suo romanzo più noto, *Ultima notte ad Alessandria*) e non prova alcuna emozione.

Il confronto tra i luoghi immaginari – quelli del *cuore* e della *memoria* – e i loro correlativi oggettivi è un confronto impari, in cui ai primi spetta irrimediabilmente la vittoria, mentre i secondi comportano delusione e inappagamento, come se «la verità non fosse mai abbastanza». La capacità di avere una autentica esperienza della realtà subisce una progressiva atrofia e non resta, all'autore, che rifugiarsi sotto le campane di vetro di rassicuranti cronotopi alternativi, che siano il passato o la letteratura. Un esempio. In *Intimità* – secondo saggio della raccolta – lo scrittore, ancora adolescente, si trova a Roma, nella sua stanza della casa di via Clelia, ma si sente *altrove*: nella «città risplendente di D.H. Lawrence», nelle «notti bianche nella San Pietroburgo di Dostoevskij», nella «Parigi collerica e piovosa di Baudelaire», «nell'Inghilterra di Wordsworth». «Qualsiasi cosa, ma non via Clelia». La letteratura invade prepotentemente la vita reale, si sostituisce ad essa, sopperendo alle sue mancanze e colorandone i grigiori.

Accade così che l'amore dell'autore per una città sia ben lontano dall'amore spassionato di chi ne assapora le gioie quotidiane, ne carpisce le sfumature che la rendono unica e diversa da tutte le altre città del mondo. André Aciman riesce piuttosto ad amare un luogo solo in quanto corrispettivo di qualcosa che appartiene ai mondi fittizi della sua mente. Il senso del titolo della raccolta – *Città d'ombra* – è proprio questo: il concetto di *ombra* rimanda a una dimensione irreale in cui non si ha a che fare con l'oggetto in sé, ma con un suo *doppio*, tanto suggestivo quanto intangibile.

La città d'ombra per eccellenza è, per lo scrittore, indubbiamente New York, *città-specchio* che può trasformare a suo piacimento in tutte le altre città del mondo, perché quando la guarda «non vede mai la vera New York» ma «soltanto la New York che sostituisce altri luoghi o mi aiuta a evocarli. New York è la contro-figura, l'imitazione di tutte le cose che mi ricordo e non posso avere, e magari non voglio nemmeno, e ancora meno amo, ma continuo a cercare…».

I diciannove saggi prendono spesso avvio da un elemento concreto – un flacone di profumo, un quadro, una fotografia – come a voler catturare quello che resta della fugacità del tempo, della vita. Ma il profumo evapora, la fotografia sbiadisce, il quadro ritrae una casa che non esiste più, che è stata demolita: e allora non rimane che un senso di nostalgia profonda e ossessiva. Il girovagare spaesato per le vie cittadine diviene anche metafora esistenziale, per un uomo che – come Aciman – è nato già nella condizione di *esiliato*. «Sono nato ad Alessandria d'Egitto. Ma non sono egiziano. Sono nato da una famiglia turca, ma non sono turco. In Egitto ho frequentato scuole inglesi, ma non sono inglese». *Chi sono?* – sembra chiedersi allora lo scrittore. Ma una serie disarmante di *correctio* rivela l'impossibilità di una qualunque risposta affermativa.

In un'epoca contrassegnata dalla provvisorietà e dall'assenza di certezze, l'individuo contemporaneo vive una condizione particolare, per certi versi ineludibile, che implica una profonda diffidenza verso ogni affermazione categorica. Ci è venuto in mente Eugenio Montale, in *Non chiederci la parola*: neanche il poeta, o lo scrittore, può più avere il potere di rivelare mondi, verità e significati; semmai può solamente esprimere una *negazione*, la scissione tra l'uomo e la realtà, può solamente dirci «ciò che non siamo, ciò che non vogliamo». A maggior ragione chi, come lo scrittore egiziano, si ritrova a vivere un'esistenza che muta continuamente le proprie coordinate geografiche, contrassegnata da un sentimento "originario" di non appartenenza che impedisce qualsiasi possibilità di stabilirsi in maniera definitiva in un luogo, di eleggere un solo posto come *patria*.

Aciman riprende i versi dolorosi di una poesia di Costantino Kavafis per provare a dirci cosa significa trascinarsi appresso la condanna dell'esilio come fosse una effigie dalla quale si è marchiati a vita: «Non troverai posti nuovi, non troverai altri mari. La città ti seguirà. […] Non ci sono navi, non ci sono vie per te». Sono versi che hanno lo stesso tono apocalittico di una maledizione lanciata a un nemico al quale si augura di non poter essere più felice lontano dalla propria terra. O di una punizione divina, come quella inflitta a Ulisse da Poseidone. Con la differenza, però, che Ulisse una casa in cui tornare l'aveva. Aciman la sua casa l'ha persa, non esiste più. Non c'è e non ci può essere ritorno.

La scrittura s'identifica allora con il bisogno di dare ordine al suo caos esistenziale, con il tentativo di conferire una coerenza e una logica a una vita caratterizzata fin dall'inizio dall'instabilità e dal nomadismo. Con un modo, forse l'unico, di «trovare uno spazio e di costruire una casa per me stesso», di «prendere un mondo informe e paludoso e puntellarlo con la carta, come i veneziani puntellano la terra erosa infilandoci pilastri di legno». «Scrivo per dare forma, narrazione, cronologia alla mia vita; e parimenti dò gli ultimi ritocchi finali con una prosa cadenzata aggiungendo splendore dove so che non ce n'era. Scrivo per entrare in contatto con il mondo reale, pur sapendo che scrivo anche per starne lontano […]. Alla fine non è più il mondo che mi piace, e forse non lo è mai stato, ma scrivere su di esso».

Ne vien fuori il ritratto di un uomo introverso e riflessivo fino allo sfinimento, di un artista del rimpianto perennemente alla ricerca di qualcosa. Tragico, profondo e irrequieto, *Città d'ombra* è un libro che prova a interrogarsi su alcuni dei temi che da sempre attanagliano l'uomo, una riflessione sulla vita e sull'anima, sulla memoria e sullo scorrere del tempo.

Dialoghi Mediterranei, n.6, marzo 2014

Copyright © 2013-2020 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

La pistola di legno di Samuel Kelfmann

La pistola di Mauthausen

di *Nino Giaramidaro*

È lì, dentro una bacheca simile a quelle "Rompere il vetro in caso di…", sopra un foglio che in stile attico ne racconta la storia, anzi la tragedia – una delle tante perpetrate tra i fili spinati, i casermoni, i fanghi, la fame nera, il lavoro-tortura e la morte appollaiata sulle ciminiere instancabili di Mauthausen, lassù sulla collina dell'Oberdonau, che guarda il bel Danubio blu. Una pistola di legno fra le bambole del Museo del giocattolo Pietro Piraino di Bagheria. La costruì un ebreo francese per il suo bambino Samuel, otto anni e basta (ma come hanno potuto – me lo chiedo ancora con angoscia mentre scrivo – come hanno potuto), perché quel bambino è rimasto fra le centinaia di angeli dello "Stamm lager" di quel Golgota di pietra e granito dell'alta Austria.

Antoine Kelfmann, il fratello Gerard (o David) col figlioletto Samuel, ebrei francesi, erano stati deportati. Famiglia borghese, Antoine era laureato in Storia e filosofia, non erano abituati al nulla. Così Gerard trova un bossolo di grosso calibro, rosicchia pezzi di legno a una baracca, e si procura un po' di fildiferro, di quello che tiene unite le balle di filo spinato. E la pistola artigianale, la pistola sorriso è fatta.

Ma pochi giorni dopo, gli uomini neri chiamarono padre e figlio per la doccia, la doccia con lo Zyklon B. Quando Antoine andò a cercarli, trovò solo la pistola nascosta fra gli stracci di Samuel.

Gli americani della III armata, a mezzogiorno del 5 maggio dal '45, entrarono a Mauthausen dalla "Porta mongola" e Antoine era ancora vivo. Andò via a piedi nudi e vestito "alla deportata". Lungo il cammino per Parigi, mani pietose gli misero sulle spalle un pastrano, trovò anche un paio di scarponi.

Pietro Piraino Papoff, palermitano, 25 anni, già sapiente ceroplasta, infiammato dal '68, lo incontrò nel quartiere latino: lui cenava in un bistrot di Place de la Contrescarpe, il clochard Antoine suonava il violino nella dirimpettaia "Gare" del metrò, e dormiva sulle grate del marciapiedi che emanavano caldi vapori. Pietro gli offriva qualche cena, l'ex deportato coi capelli lunghi e bianchi e la kippah in testa gli suonava struggenti melodie yiddish e raccontava della sua famiglia sterminata, della sua casa distrutta, del lager dove la kapò Edda Scheer stupiva persino le SS per la sua ferocia.

Strinsero un'amicizia che nessuno dei due avrebbe sospettato destinata a un legame mai più sciolto. Non erano accomunati soltanto dalla quotidianità precaria degli artisti di strada: Pietro, fra i mille mestieri ai quali i palermitani non si sono mai sottratti, faceva anche il madonnaro per raccogliere monetine vitali; Antoine, col violino fugacemente ascoltato, perseguiva pure lui spiccioli di generosità. Ma c'era il parlarsi in quel bistrot dal nome perduto; tra le quattro lingue del clochard e il francese e l'italiano dello studente sessantottino c'erano stati corto circuiti, avvisaglie di predestinazioni, inspiegabili convergenze su futilità cariche di valore.

Nel 1975 Pietro Piraino Papoff badava alle sue collezioni di antichi giocattoli, restaurava preziose ceroplastiche e cominciava ad organizzare il suo Museo del Giocattolo che sarebbe sorto in via Bandiera nel '94. Fu contattato dalla Gendarmerie francese. La polizia gli comunicava che un clochard, identificato per Antoine Kelfmann era stato trovato morto nella Gare di Place da la Contrescarpe, in tasca aveva un curioso giocattolo, una pistola di legno palesemente fatta a mano, e un biglietto. Che diceva: "Lascio questo unico mio bene alla sola persona che mi ha mostrato amicizia, pregandola di tramandarne la memoria". A monsieur Pietro Piraino.

La pistola di Samuel è stata sistemata in una bacheca, sopra un foglietto che ne narra la storia, affissa ad una parete del museo che, nel 2002, si è trasferito nel palazzo Cutò di via Consolare, a Bagheria. Ma non si può vedere. Il museo è chiuso perché il Comune si è riappropriato dei locali.

E qui comincia un'altra storia, anzi un'altra tragedia siciliana. Quella dei beni culturali e della cultura, della memoria e dei suoi luoghi dimenticati. È stata promessa un'altra sede al museo patrocinato dall'Unesco e dal ministero della Pubblica Istruzione (ora noto sotto altro nome): la Certosa. Pure promessa, però, alla Fondazione Buttitta. C'è da sperare che il bel monumento non rimanga nel silenzio della sua solitudine sino ad una fruttuosa assegnazione per l'appalto di un nuovo restauro, e possa presto ospitare il Museo. E la pistola di Samuel. Che non spara, ma è ancora capace di fare centro nella memoria, sempre più offuscata dalle luci del varietà.

Cultura della frontiera e frontiera della cultura. Tra Messico e Usa

Muro di frontiera tra San Diego e Tijuana

di *Ilaria Giglioli*

«La frontiera Stati Uniti-Messico è una ferita aperta dove il Terzo Mondo viene a scontrarsi con il primo e sanguina. E prima che si cicatrizzi, sanguina di nuovo, il sangue vitale di due mondi si mescola per formare un terzo paese – una cultura di frontiera. I confini sono creati per definire i luoghi sicuri e quelli insicuri, per distinguere *noi* da *loro*. La frontiera è una linea di divisione, una striscia sottile lungo una ripida scarpata. Una terra di frontiera è un luogo vago e indeterminato creato dal residuo emotivo di una barriera innaturale».

Scriveva queste parole nel 1987 la scrittrice chicana [1] Gloria Anzaldua, nel suo libro semi-autobiografico *Borderlands. La Frontiera. The New Mestiza*. Scritto in uno stile simile a Fenoglio, mescolando sistematicamente la lingua inglese e quella spagnola, l'opera rappresenta un manifesto della cultura di frontiera, frontiera intesa sia come spazio geografico, sia come una sospensione tra due lingue e sistemi epistemologici di cui l'autrice cerca di creare la sua sintesi. Queste parole, tratte dal primo capitolo del suo libro, mi tornano in mente ogni volta che mi avvicino al punto di attraversamento di San Ysidro, che divide la città di San Diego, California (USA) da Tijuana, Bassa California (Messico). L'autostrada a dieci corsie si interrompe improvvisamente al posto di blocco, uno dei pochi punti in cui si apre una breccia nella barriera costituita da tre muri che segna lafrontiera nelle zone urbane più popolate.

Entrare in Messico, in realtà, è abbastanza facile. A piedi si passa semplicemente un cancello, e in macchina è raro che venga chiesto il passaporto. La facilità con cui si attraversa la frontiera in questa direzione (al ritorno, invece, spesso si arriva a code di due o tre ore) fa dimenticare per un attimo di star attraversando una frontiera internazionale, sebbene la visibilità della economia informale dalla parte messicana, rappresentata da venditori ambulanti di ogni genere, renda subito visibili le differenze giuridico/economiche tra i due lati. Da entrambe le parti della frontiera si ascolta un misto di inglese e di spagnolo, e quello che più colpisce nella folla di persone che si accingono ad attraversare (il punto di attraversamento di San Ysidro è uno dei più attraversati al mondo) è l'assoluta quotidianità di questo movimento. C'è chi vive a Tijuana, e attraversa ogni giorno per andare a scuola o a lavorare, o chi nell'altra direzione, entra a Tijuana per usufruire delle sue numerose farmacie generiche e medici a basso costo, una necessità per molti a causa dei costi del sistema sanitario statunitense.

In realtà, come teorizza l'urbanista di San Diego Teddy Cruz [2], sarebbe più corretto pensare a San Diego-Tijuana come un unico sistema urbano attraversato da una frontiera internazionale. Se Teddy Cruz concepisce questa unità dal punto di vista strutturale ed architettonico, il geografo Michael Dear teorizza un'analoga unità culturale, sostenendo che tra gli Stati Uniti e il Messico si sia creata una "terza-nazione", un vero e proprio spazio e cultura di frontiera che non corrisponde a nessuno dei due paesi, ma che costituisce un'unità a sè. In effetti, le somiglianze tra i due lati del confine sono notevoli. Se nell'impianto urbanistico di città messicane di frontiera come Tijuana o Mexicali è chiara l'influenza statunitense, inclusi i larghi viali e i centri commerciali, molti di coloro che passano per il punto di attraversamento di San Ysidro sono persone di origine messicana che vivono da entrambi i lati della frontiera.

A primo impatto, il lettore potrebbe pensare che questa somiglianza culturale sia dovuta principalmente a decenni di migrazioni dall'America Latina agli Stati Uniti. In realtà, però, le radici di questa somiglianza sono molto più antiche, collegate alla storia coloniale delle Americhe. Uno slogan che si sente spesso nelle manifestazioni per i diritti dei migranti negli Stati Uniti è "We didn't cross the border, the border crossed us", o in altre parole "Non abbiamo attraversato la frontiera, è la frontiera che ci ha attraversati". L'attuale linea di frontiera tra gli Stati Uniti e il Messico, infatti, risale al trattato di Guadalupe-Hidalgo, firmato nel 1948 alla fine della guerra messico-americana. Grazie a questo trattato, il Messico cedette circa la metà del proprio territorio agli Stati Uniti (nello specifico, gli Stati di California, Arizona, Nuovo Messico, Nevada, Texas, Utah e parti del Colorado). Questo passaggio territoriale comportò notevoli cambiamenti sociali nelle zone che si trovarono improvvisamente sotto il controllo statunitense, soprattutto con l'arrivo di numerosi pionieri di origine europea legittimati dall'ideologia della *Manifest Destiny* [3]. Attraverso una combinazione di espropriazioni legali e di violenza diretta, la popolazione chicana residente in questi territori fu così privata a poco a poco delle proprie terre a favore degli anglofoni che arrivavano dall'est, e fu incorporata nell'economia di queste zone come una forza lavoro subordinata [4]. In altre parole, i chicani, senza spostarsi fisicamente, si trovarono improvvisamente in uno status di "cittadini di seconda categoria".

Per quanto riguarda la frontiera stessa, per anni questa zona di confine rimase relativamente aperta, con controlli di frontiera praticamente inesistenti fino agli anni 20 (la polizia di frontiera fu istituita solo nel 1924). Sebbene ci furono variazioni nelle politiche migratorie nel corso degli anni, la frontiera come problema politico emerse con più forza solamente negli anni 70 [5], e si intensificò fino ad arrivare alla costruzione della prima barriera fisica tra San Diego e Tijuana nel 1993 [6]. L'aspetto attuale della frontiera in questa zona, con tre muri pattugliati costantemente dalla polizia della frontiera, e più recentemente l'uso di droni [7], risale invece alla Secure Fence Act del 2006 che prevedeva un'ulteriore chiusura e controllo della frontiera. Ciò avveniva nel contesto più generale del

clima politico post-undici settembre che portava ad un'intensificazione dei controlli sugli ingressi negli Stati Uniti [8].

Nonostante la progressiva fortificazione della frontiera,i movimenti di popolazione tra USA e Messico sono continuati negli anni, spinti anche dall'impoverimento del Messico rurale nel contesto degli accordi NAFTA del 1994 [9], e dalla violenza associata alla guerra contro il narcotraffico.

L'ultima sanatoria migratoria risale al 1986, sotto la presidenza Regan, ma al giorno d'oggi si calcola che ci siano almeno dodici milioni di lavoratori migranti senza documenti residenti negli Stati Uniti (su una popolazione totale di circa 300 milioni di persone). Proprio in questi mesi, la riforma migratoria costituisce uno dei "temi caldi" della politica statunitense, in cui l'attuale proposta presidenziale per un progetto di legge che regolarizzerebbe i migranti indocumentati e allo stesso tempo fortificherebbe ulteriormente la frontiera, rischia proprio di essere bloccata dall'opposizione.

È proprio nel contesto di questo dibattito che le parole di Gloria Anzaldua, le tesi di Teddy Cruz e Michael Dear, e lo slogan "We didn't cross the border, the border crossed us" acquistano, a mio avviso, particolare significato. Puntano, infatti, a de-naturalizzare l'attuale confine Stati Uniti-Messico in due modi. Da una parte, descrivono il processo attraverso il quale l'attuale frontiera creò un'interruzione in un luogo che era sempre stato caratterizzato dallo scambio e l'interazione, e il modo in cui questo portò alla creazione di una dinamica "noi/loro" ancor prima dei grossi movimenti migratori della seconda metà del ventesimo secolo. Dall'altra parte, sottolineano come questa interdipendenza reciproca tra i due lati della frontiera sia forte ancora oggi.

Ma che contributo può dare la conoscenza della frontiera Stati Uniti-Messico al contesto del Mediterraneo, oggi diventato centro gravitazionale di grandi sommovimenti migratori? A guardar bene, sono tre i principali punti da approfondire che emergono da questo confronto. Tre nodi problematici da cui scaturiscono altrettanti interrogativi. Primo, se la storia coloniale delle Americhe è sicuramente differente da quella mediterranea, tutto il Nord Africa, ed in particolare la Tunisia, fu teatro di migrazioni a sud degli italiani a cavallo tra il diciannovesimo e il ventesimo secolo. Quando ed in che modo, in questa lunga storia di migrazioni, si è venuta a creare l'idea di una differenza "noi-loro" che permane fino ad oggi? Secondo, si può parlare anche nel caso del Mediterraneo di un collegamento tra migrazioni da una parte e interdipendenza politico economica tra Sud Europa e Nord Africa dall'altra? Il terzo punto, forse il meno tangibile, lo rivolgo ai lettori come domanda. Si può pensare a una *cultura di frontiera* nel Mediterraneo che assomiglia a quella che ho descritto nel contesto dei confini Stati Uniti/Messico?

Dialoghi Mediterranei, n.6, marzo 2014

Note

[1] «The US-Mexican border *es una herida abierta* where the Third World grates against the first and bleeds. And before a scab forms it hemorrhages again, the lifeblood of two worlds merging to form a third country-a border culture. Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish *us* from *them.* A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge. A borderland is a vague and undetermined places created by the emotional residue of an unnatural boundary» [trad. mia]. *Chicano* (pronunciato cicano) è un termine utilizzato negli Stati Uniti per riferirsi a persone di origine latino-americana nate e socializzate negli Stati Uniti. Il termine si diffuse negli anni 60 grazie al movimento chicano, un movimento politico nel contesto dei movimenti per i diritti civili, tra cui il più conosciuto è il movimento degli afro-americani.

[2] Per un'idea delle teorie di Teddy Cruz, il seguente video ne fornisce un'idea introduttiva http://www.youtube.com/watch?v=a01D61-nYRg#t=40.

[3] Il termine *Manifest Destiny*, utilizzato per la prima volta da John Sullivan nel 1845, si riferisce ad un'ideologia politica del diciannovesimo secolo che considera l'espansione statunitense verso ovest, e quindi la diffusione del protestantesimo e dell'economia capitalista, come un processo inevitabile e divinamente sancito.

[4] Una descrizione dettagliata dei cambiamenti economico-sociali avvenuti nel sud-ovest degli Stati Uniti è fornita dal libro di Barrera, M. (1979), *Race and Class in the Southwest. A theory of racial inequality*, University of Notre Dame Press.

[5] Vedi Nevins, J. (2002), *Operation Gatekeeper. The rise of the "illegal alien" and the making of the U.S.-Mexico boundary*, Routledge.

[6] http://www.fas.org/sgp/crs/homesec/RL33659.pdf

[7] http://edition.cnn.com/2010/US/03/12/border.drones/

[8] Hernandez, R. (2010), *Coloniality and Border(ed) Violence: San Diego, San Ysidro and the U-S///Mexico Border*, Tesi di dottorato, University of California Berkeley.

[9] Per avere un'idea degli effetti degli accordi NAFTA sul settore agricolo messicano, questo articolo presenta uno studio di caso interessante http://www.thenation.com/article/165438/how-us-policies-fueled-mexicos-great-migration?page=0,0

Copyright © 2013-2020 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

Fate migranti. Il volto “gentile” dell’immigrazione

di *Alessandra Gioè*

La progressiva femminilizzazione dei flussi migratori è un fenomeno recente che con la regolarizzazione/sanatoria del 2002 (Legge Bossi-Fini) ha prodotto nuove identità di stranieri, plasmate e rimaneggiate all’interno di contesti sociali determinati, aspiranti a un ruolo socialmente riconosciuto. Epocale l’introduzione del concetto di “badante”, espressione ormai d’uso comune, insistentemente presente nell’immaginario collettivo. Il termine «badante», associato spesso alla cura di cose e animali, ha maturato in sé un’accezione negativa, tanto da spingere le Acli a coniare l’espressione «assistente familiare». Oggi la parola «badante» è penetrata impetuosamente nelle abitudini linguistiche perdendo la sua accezione semantica negativa e assumendo il significato più colonialisticamente prammatico di chi cura la persona, dello straniero che diventa meno straniero nel momento in cui si piega al nostro servizio, a protezione dei nostri bambini, all’assistenza dei nostri anziani, alla cura delle nostre abitazioni.

Più che mai in questo tempo di crisi di valori si ha bisogno di donne assurte al ruolo di *fate* che vorrebbero volare ma che la vita priva delle ali, perchè le loro mani di fata sono sempre tese laddove c’è bisogno di un gesto di ausilio e di una voce gentile e compassionevole. Di fatti, la fortissima richiesta da parte delle famiglie autoctone di lavoratrici della cura non spiega da sola la rilevante presenza migratoria femminile; è il cambiamento dello stato sociale che bisogna osservare, stato sociale che tende sempre più a giustificarsi con «non ho tempo», «il lavoro mi impegna molto», « non posso badare ai miei genitori, ai figli» etc….etc…., così da sviluppare un nuovo mercato globale delle migrazioni, i cui fattori d’attrazione vengono a configurarsi come agenti non esclusivamente

legati al desiderio del ricongiungimento familiare. È il percorso migratorio a mutare: parte da un dovere sociale coniugato ad un desiderio di autonomia, matura in una nuova capacità di scelta e sfocia nell'«invisibile ecologia umana della cura, con una lavoratrice della cura che dipende da un'altra e così via. La catena della cura può partire da un paese povero e finire in un paese ricco e può collegare le aree rurali e urbane all'interno dello stesso paese povero» (Hochschild 2000: 13).

È un percorso migratorio diverso, forse più alto, certo più selettivo: è una migrazione mossa dal valore della famiglia, volta al miglioramento non esclusivo di sé ma anche del nucleo domestico in cui si prende servizio, e tale responsabilità, che spinge le donne ad intraprendere il progetto migratorio, viene proiettata sulla persona da assistere. I confini immateriali nei quali l'immigrata è inconsapevolmente immersa, designati dalle nostre rappresentazioni sociali dello straniero stesso e che servono a rendere familiare l'ignoto, risultano man mano vincolanti per l'immigrata, perché il termine *badante* non fa altro che suggerire la possibilità per lo straniero di poter *badare* a noi, entrare ed omologarsi al nostro sistema, non rappresentando più un pericolo di sovversione, un'emergenza o una minaccia.

Questa nuova idea di straniera forma la sua nuova identità: si rende tollerabile l'ignoto che lo straniero incarna, si dà ad esso una forma e una collocazione rassicurante e funzionale. In questo modo l'immigrata è in sostanza una figura di soglia che si colloca parallelamente all'interno e all'esterno del nostro ordine delle cose, in una condizione di pluriappartenenza e di «doppia assenza» (Sayad 2002). Anche se questa sua particolare condizione porta a considerare sempre una sua eventuale metamorfosi e induce a pensarla come oggetto sempre in trasformazione, in realtà è anche vero che il rischio è quello di relegarla solo ed esclusivamente al medesimo ruolo. A guardar bene, esplorando la realtà migratoria declinata al femminile è possibile imbattersi in una relazione *significativa* fra donne, così da cogliere gli aspetti umani, sociali e culturali della condizione di migrante, la memoria del passato e l'orizzonte del futuro immaginato, le competenze professionali acquisite, la percezione dei margini di libertà concessi nelle scelte compiute, la funzione cruciale della complessa dimensione del bisogno, l'attribuzione dei significati al lavoro svolto, il desiderio di riqualificazione o formazione professionale, il senso e la concezione della famiglia, la faticosa ricerca di veri e profondi rapporti sociali.

Attualmente non esiste in Italia una reale «politica dell'accoglienza» che sia in grado di cogliere le specificità e le problematiche dei progetti migratori femminili, che preveda un'offerta di formazione calibrandola sui bisogni e i tempi delle donne migranti, che sostenga gli spazi e i luoghi associativi femminili; occorrerebbe una riflessione di genere che metta in discussione il fatto che le donne «possano vivere nel nostro Paese soltanto in quanto mogli, domestiche o prostitute, ovvero nei ruoli che ha loro assegnato una storia di genere che da più di un secolo tante donne, in tutto il mondo, stanno cercando di cambiare» (Luciano in Vicarelli 1994: 221-226). Siano badanti, collaboratrici domestiche o baby sitter, il pregiudizio sociale è sempre dietro l'angolo a ricordarci il ruolo storicamente connesso a lavori femminili che implicano una relazione di cura con gli altri.

Riguardo a certe recenti tesi che qualificano queste donne come "straniere a perdere", è opportuno tenere presente che la donna che lavora nelle nostre case del tutto "straniera", in verità, non è, poiché essa vive comunque dentro la nuova realtà, operando nei suoi diversi settori, intrattenendovi rapporti a vari livelli, riempiendo i vuoti del nostro sistema di relazioni. Si tratta dunque di donne costrette ad attraversare un continuo processo di trasformazione e di ricomposizione della propria identità, impegnate in continue e silenziose negoziazioni. Il processo di inculturazione della migrante nella nuova società è carico di ripercussioni proprio sulla società di arrivo che è, a sua volta, portata a ridefinire i propri meccanismi, e quindi ad attuare cambiamenti strutturali, non solo materiali ma anche socioculturali. Con la loro sola presenza, le donne migranti hanno la possibilità non solo di attraversare i confini di una nazione, ma anche di diventare delle vere *fate transculturali* che entrano

in contatto con abitudini, stili di vita e mentalità diffusi nei luoghi che le ospitano. Questo è il reale processo in cui si costruiscono nuove identità, silenti, invisibili, ibride poichè se da una parte c'è chi ha paura di un futuro dove delle "straniere" diventino padrone delle nostre vite e delle nostre comunità che invecchiano, dall'altra non c'è chi non sia costretto ad ammettere che non si può fare a meno di loro, come dire «è uno sporco lavoro, ma qualcuno deve pur farlo…possibilmente le straniere».

In tal senso il tema dell'intercultura risulta utile per definire un terreno possibile di incontro tra culture attraverso le esperienze umane della vita quotidiana e familiare. La natura intrinseca delle dinamiche interculturali richiede per se stessa relazioni paritarie tra soggetti, dove le soggettività brillino di luce propria in qualsiasi contesto si ritrovino a interagire. Il fine ultimo dovrebbe (si auspica) esser questo: consegnare il giusto valore alle vite di queste donne, restituire l'attenzione e la riflessione che meritano, affinché – nella più felice delle ipotesi – le si possa anche guardare con occhi diversi e riconsiderare il loro stile di vita, apprezzarne lo slancio, la passione umana nonostante i numerosi ostacoli.

D'altronde, l'aspirata integrazione, il rispetto degli altri, la conclamata tolleranza sono o non sono tutte formule che rappresentano il tentativo di varcare confini e frontiere culturali, di attraversare luoghi ed esperienze dove l'altro da noi, da nemico o "deviante", può trasformarsi in amico o compagno di strada? Proprio perchè la diversità è diventata ormai una delle dimensioni della nostra vita quotidiana, non è né una omologazione delle differenze né una giustapposizione di culture e individui che possono aiutarci nella convivenza, ma è piuttosto l'incontro, l'ospitalità, l'ascolto, lo scambio e la commistione delle esperienze, l'assunzione e la valorizzazione delle differenze nel pluralismo delle forme e nella reciprocità delle pratiche. Per questo sarebbe interessante cogliere l'occasione, ove possibile, di un incontro fortuito con un immigrato, al semaforo o al market sotto casa, e farsi raccontare una storia: ogni storia raccontata è un incontro umano, una vita vera che rivela i suoi occhi, il suo volto, la sua identità in carne e ossa.

Un chiaro esempio è la storia di Susan Konan, di Abidjan (Costa d'Avorio), sfuggita alla guerra civile e arrivata a Palermo nel 1998, dove lavora come badante presso una famiglia. Nel suo Paese viveva con una sua zia, moglie di un Primo Ministro, che le ha concesso di studiare in una prestigiosa scuola di sartoria per diventare modista. O almeno questo era il suo sogno: «La scuola dove io andavo era la migliore, la più costosa che esisteva in Costa d'Avorio […]. Quando sono arrivata all'inizio sempre dicevo a mio marito: "ma come faccio a continuare questo mestiere mio" […], era questo qua della sarta che volevo fare…oppure essere anche una modella, perché lì, facendo la scuola del cucito, un sacco di cose, stiliste, modelliste, queste cose che io già avevo fatto un poco di là quando ero a scuola…volevo fare la modella». Ma le sue aspettative ben presto si sono dovute scontrare con la realtà che lei non poteva prevedere: «Io già andando a scuola sempre uno ti chiede "tu dopo dove vorresti andare?" e tu dici subito "Italia", perché l'Italia è il paese della moda [...] sempre Italy, perché dopo devo andare in Italia perché io voglio essere una sarta famosa; questo volevo fare [...] ma sono rimasta …delusa […] perché lo sai il discorso qual è? Quando tu entri qua, che poi diventi clandestina, i primi che c'erano qua avevano questa mentalità, la paura: ah devi stare attenta, qui ti rimpatriano, questo di qua non si può fare, questi lavori, quindi non si poteva fare niente, oltre alle pulizie».

Susan quando parla del suo Paese – la Costa d'Avorio – sembra di poterlo vedere materializzarsi in un istante. Nelle sue descrizioni, sempre molto puntuali, c'è proprio quella semplicità di bambina, per cui ogni racconto appare speciale. In un primo momento pensavo che alla mia domanda «Cosa significa essere donna nel tuo Paese?» lei avesse cercato di aggirarla piuttosto che rispondere effettivamente ad essa. Solo con il passare del tempo, dopo una serie di pomeriggi passati davanti al suo the alla citronella e col taccuino in mano, tentando disperatamente di appuntare qualsiasi cosa fosse utile, mi sono resa conto che essere donna nel suo Paese prima di tutto è esserlo in comunità. Quando dice: «lì siamo tutte insieme, se qualcuno ha bisogno di qualcosa, vado accanto per esempio»,

sta parlando della prossimità, della solidarietà, della rete che tiene unite le donne, della forza femminile che governa il tempo e lo spazio della cultura ivoriana.

La condivisione femminile comunitaria è qualcosa di importante, qualcosa che implica una responsabilità collettiva, la presa in carico, da parte della stessa comunità, dei singoli componenti, fuori da ogni ottica puramente individualistica. L'assunzione di una tale prospettiva che consente di fare la spola tra le persone e il contesto più ampio nel quale esse si trovano – dalle famiglie alle comunità locali, a quelle più lontane – le rende partecipi tutte di uno stesso mondo, di uno stesso ambiente umano e culturale, e perciò strettamente interdipendenti, a prescindere dalle contiguità geografiche o dall'appartenenza etnica, poiché all'interno dello stesso villaggio possono essere presenti diverse etnie venute da migrazioni nella stessa area ivoriana. All'interno del villaggio ciascuna donna della comunità ha la possibilità di essere utile e propositiva: «Quella dice per esempio "io faccio questo, io metto questo". Lì non c'è quello che c'è qui, che ognuno si fa i fatti suoi, senza dire niente […] c'è troppa indifferenza… questo un po' non mi piace di qui, non me l'aspettavo». Sembra di leggere in queste parole l'idea di una comunità – quella ivoriana – che vive nel pieno rispetto dell'alterità, dove ciascuno dipende dagli altri e mette in comune con gli altri le proprie risorse, sentendosi parte di un progetto condiviso. La verità è che un mondo ricco di umane sfumature affiora dall'ascolto di voci come quella di Susan. Ecco perché la narrazione delle storie di vita dei migranti contribuiscono a denunciare l'improprietà e l'approssimazione delle tante definizioni relative all'immigrazione, molto spesso inficiate da una visione pauperistica di *sans papier*, troppo riduttiva per cogliere a pieno le enormi potenzialità che contiene il fenomeno.

Dialoghi Mediterranei, n.6, marzo 2014

Riferimenti bibliografici

Hochschild A., 2000, *La catena globale della cura* in "The American Prospect", vol, 11 n.4, January 3, paper a cura di Battaglino, Gerardi, Sampietri, trad. Jessica Ferrero

Sayad A., 2002, *La doppia assenza: dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, a cura di S.Palidda, trad. it Cortina, Milano .

Vicarelli G., 1994, *Le mani invisibili. La vita e il lavoro delle donne immigrate,* Ediesse, Roma.

Copyright © 2013-2020 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

Visibilità al centro. Dinamiche di transculturazione

Palermo: Ballarò, mercato

di *Eugenio Giorgianni*

Sartre (2008) riconosce il principio fondativo del sé nello sguardo esercitato dall'altro. Uno dei più rilevanti fenomeni delle città contemporanee, attraversate da flussi migratori, è il moltiplicarsi degli sguardi 'altri' a cui il cittadino è sottoposto. Nel contesto urbano di Palermo, i migranti hanno scarso spazio di espressione, sia nella comunicazione ufficiale che nei rapporti quotidiani: dalla televisione alla strada, sono loro ad essere osservati e fatti oggetto di commento, raramente avviene il contrario. Eccetto in quella parte maggioritaria del centro storico che non è stata coinvolta in nessuna 'primavera', e che continua ad essere segnata dalle rovine, dove si concentra la residenzialità migrante con condizioni abitative e rapporti di potere sociale non molto diversi rispetto agli abitanti locali. Il diritto allo sguardo è qui esercitato reciprocamente; a Palermo, l'interazione tra culture diverse è una creazione prettamente popolare (Cole, 1997).

Ballarò è il fulcro di questo paesaggio. Il quartiere costituisce il centro geografico ed economico del bacino migrante nell'area urbana. Nel mercato di Ballarò, venditori di tutte le nazionalità espongono sulle *bancate* igname e spezie nordafricane accanto a broccoli e cardi, cercando di attirare i clienti senza badare alla loro provenienza; il fumo degli spiedini di carne *halal* arrostiti sulla brace per strada si mischia a quello delle *stigghiole*. Questo ricco panorama sensoriale – tanto osannato dalla retorica ufficiale delle amministrazioni locali, con particolare enfasi sullo *street food*, probabilmente in seguito al recente trend di programmi televisivi dedicati alla cucina – non è che la componente estetica di un fenomeno di marginalizzazione, di cui lo spaccio di droga è una componente forse ancora più intima delle *abbanniati* dei venditori di strada.

Dopo i bombardamenti del 1943, la speculazione edilizia ha riversato un mare di cemento sulla Conca d'Oro, provocando l'esodo degli abitanti del centro storico verso i nuovi quartieri di edilizia popolare. Lo spopolamento, la rottura del tessuto socioeconomico tradizionale, i crolli provocati dall'incuria, hanno determinato l'ossimoro della marginalità del centro. In questo cortocircuito delle funzioni urbane, attratti dai prezzi bassi e la disponibilità di spazio, protetti dal cono d'ombra del controllo istituzionale, si inseriscono i migranti, specie quelli più precari, gli indocumentati; la loro presenza è necessaria per l'economia della città, che basa interi settori sul lavoro nero e sulla disponibilità di manodopera non tutelata e a basso prezzo.

L'iniezione di nuova residenzialità ha costituito linfa vitale per il mercato di Ballarò, l'ultimo dei mercati tradizionali palermitani a mantenere la struttura popolare del *suk*. La dimensione *face-to-face* dell'economia tradizionale embrica il momento del mercato nella rete dei rapporti sociali, lo lega saldamente ai suoi abitanti, senza i quali è condannato all'estinzione. La legge del mercato prevale sul razzismo e la diffidenza, cosicché Ballarò ingloba l'elemento migrante, come clientela e come entità commerciale; il mercato continua a sopravvivere, trasformandosi radicalmente.

La presenza migrante arricchisce l'offerta, attira nuovi clienti, riempie gli spazi lasciati vuoti. La rilevanza economica delle comunità migranti nel tessuto di Ballarò produce spazi sociali organizzati in maniera autonoma, in cui la presenza di palermitani rappresenta una minoranza. La domenica sera, mentre le altre attività riposano, il microcosmo subsahariano celebra il giorno di festa nella piazza e nelle strade adiacenti al mercato, con impianti stereo montati su tavoli di plastica o addirittura su motorini.

I molteplici esercizi commerciali e punti di ritrovo gestiti e frequentati da migranti costituiscono osservatori sul quartiere e sulla città. In questi nuclei lo sguardo si fa più sostenuto, le esperienze e idee compongono circuiti di senso; è il palermitano ad essere osservato, analizzato e commentato, ad avvertire il disagio della radicale alterità nel proprio spazio abitato. I migranti elaborano mappe mentali del luogo di arrivo che non tengono conto dei pregiudizi e dei posizionamenti di chi vi ha sempre vissuto, e questo comporta una notevole potenzialità di contestazione della rete semiotica locale. Durante la mia esperienza etnografica sono stato sorpreso dalla serenità con cui gli imprenditori migranti di Ballarò trattano la questione del racket, ammettendo soddisfatti di pagare regolarmente il *pizzo*. In un contesto di precarietà economica e legale, essere soggetti a una tassazione, di qualunque natura, sancisce questi imprenditori come *agencies* economiche riconosciute, li inserisce nel sistema. L'imprenditoria migrante rispetta e infrange le stesse regole di quella locale. In questo senso, i migranti percepiscono le organizzazioni informali del territorio come più tolleranti rispetto alle istituzioni ufficiali; ciò mostra la violenza e l'estrema precarietà del contesto in cui avviene il contatto, sostanzialmente estraneo alla politica ufficiale.

Nonostante la marginalità, il fenomeno della transculturalizzazione di Ballarò manifesta la vitalità del tessuto urbano e la capacità di acquisire nuove centralità dal basso. Ballarò è un polo di attrazione nell'universo migrante, capace di attirare come turisti del divertimento durante il fine settimana anche migranti residenti nei comuni circostanti, che si recano nelle discoteche e nei bar gestiti da connazionali. L'importanza del luogo è manifesta nella scelta dell'NPD, partito politico ghanese, di celebrare la convention annuale del 2012 proprio a Ballarò: la rilevanza della comunità diasporica ghanese sul territorio palermitano e a livello internazionale inserisce la città in nuovi circuiti politici, il cui esito ultimo è la designazione di Palermo come sede del nuovo Consolato ghanese in Italia.

La socialità esuberante e la volontà di inserimento dei migranti conferiscono ai loro spazi una tensione di apertura verso il resto della cittadinanza. Ciò contribuisce ad una ulteriore, nuova centralità di Ballarò: durante tutta la settimana le taverne del quartiere, oltre agli avventori locali e migranti, attirano una moltitudine variegata di giovani. A parte i risvolti politici del fenomeno, ritengo che

buona parte di questa compagine – dalla quale non mi sento affatto estraneo – sia attratta da quella che definirei la fascinazione delle rovine, che sublima l'insoddisfazione rispetto al proprio contesto culturale in uno scenario di cui l'unico lato contestatario che si coglie è quello estetico, quanto basta per considerarsi *bohème* di una città decadente. Questo fattore, sebbene produca contatti sociali solo in misura limitata e costituisca di fatto una conferma del degrado, apporta significativi effetti economici. Ciò è evidente alla Vucciria, dove la desolazione diurna di un mercato diafano si contrappone alla vitalità notturna di una miriade di attività, per lo più informali, che hanno proliferato intorno alle feste di piazza. L'impotenza di questa rivitalizzazione rispetto al degrado è resa manifesta dal crollo di uno delle migliaia di edifici a rischio del centro storico, avvenuto nel febbraio scorso in piazza Garraffello, teatro dell'*urban art* e *dance hall* a cielo aperto. Come misura di sicurezza è stato eretto un muro intorno alla piazza, divelto nottetempo per aprire la via ai locali notturni della zona.

La classe dirigente continua a preoccuparsi del recupero urbano solo quando non c'è più niente da recuperare, quando la città è ridotta a macerie, e non c'è più bisogno di mediare la rifunzionalizzazione con nessuna parte sociale; mentre nel cuore della città, nelle scuole, nelle taverne a Ballarò, gruppi umani eterogenei condividono il confuso spazio della postmodernità, ricomponendo rovine che nessuna amministrazione ha mai messo in sicurezza.

*Dialoghi Mediterrane*i, n.6, marzo 2014

Riferimenti bibliografici

Cancila Orazio, *Storia delle città italiane. Palermo*, Laterza, Roma-Bari 1999.

Cole Jeffrey, *The new racism in Europe: a Sicilian Ethnography*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1997.

Sartre Jean-Paul, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 2008.

Copyright © 2013-2020 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

Antropologia del lavoro nella Fiat di Termini Imerese

di *Tommaso India*

Il 2014 si è aperto con una importante notizia per la più grande azienda automobilistica italiana: la Fiat ha acquisito la totale proprietà della Chrysler. Pressoché tutta la stampa nazionale ha plaudito la fusione dei due marchi automobilistici lodando le eccezionali doti di contrattazione del suo amministratore delegato, Sergio Marchionne, e ipotizzando quali possano essere i vantaggi di tale fusione per le fabbriche del gruppo sul territorio nazionale.

Seppure fiduciosi che questa operazione aziendale e finanziaria possa portare vantaggi al nostro Paese e fare ripartire gli investimenti in uno dei comparti industriali, quello automobilistico, fra i più strategici per le economie di ogni nazione, ci si deve chiedere quali sono le ombre di un'operazione apparentemente [1] così luminosa e di successo. Se uno degli scopi dell'antropologia è quello di mettere in evidenza le contraddizioni e i cortocircuiti che si verificano all'interno di ogni sistema socio-culturale, è necessario considerare che all'ombra di questo successo, finora solo finanziario, sono state immolate diverse comunità di lavoratori e di operai che per diversi anni hanno basato il loro sostentamento economico sugli introiti ricavati dal lavoro in Fiat.

Fra le vittime sacrificate sull'altare del successo e della logica capitalista della delocalizzazione dei capitali e dei mezzi di produzione vi sono, senza ombra di dubbio, i lavoratori della Fiat e dell'indotto di Termini Imerese. Vittime per un duplice motivo: il primo perché il territorio termitano fu fra i primi "esperimenti" di una massiccia allocazione di capitali che ne trasformò radicalmente e in profondità le caratteristiche sociali ed economiche [2]; il secondo motivo perché è sempre all'interno delle medesime logiche di profitto che lo stabilimento automobilistico siciliano venne chiuso per portare altrove il grande sogno e l'invitante promessa di un posto all'interno dei flussi globali dell'industria contemporanea.

Era il 1963 quando la Casa automobilistica torinese firmò un contratto con la So.Fi.S. (Società Finanziaria Siciliana), che rappresentava la Regione Siciliana, per l'istallazione di uno stabilimento di assemblaggio di automobili nel territorio isolano. Il contratto prevedeva la compartecipazione agli investimenti dell'azienda privata e dell'ente pubblico in una proporzione rispettivamente del 75 e del 25 per cento. Lo stabilimento entrò in funzione nel 1970 e fu l'irruzione dell'industria e della modernità in un territorio con un regime economico prettamente agro-pastorale e marinaro. Le poche attività manifatturiere presenti avevano un carattere artigianale e una struttura di tipo familiare. Molte di esse erano già in crisi al momento dell'apertura dello stabilimento e non riuscirono a reggere all'irruento ingresso della cosiddetta modernità [3]. Troppo forte era, infatti, il richiamo di quella

realtà così diversa, promettente, che quasi miracolosamente spazzava via la povertà, la fatica, l'incertezza legata a una economia che per comodità indicherò con il termine tradizionale [4]. È usuale, infatti, che i lavoratori entrati in fabbrica negli anni Settanta e nella prima metà degli anni Ottanta, ricordino quel periodo come una mitica età dell'oro. Potersi permettere un'automobile, comprare nuovi elettrodomestici, fare studiare i figli significava avere la possibilità di una via di fuga dalla povertà, di un futuro migliore che poteva essere costruito anche senza una straziante emigrazione.

Francesco [5], operaio di circa 50 anni, ha da sempre abitato a Termini Imerese, dove, prima di essere assunto dalla Fiat, ha svolto diversi lavori, quasi sempre in nero. Operaio alla catena di montaggio, egli stesso figlio di operaio, Francesco è stato anche un militante politico e sindacale che ha pagato la sua militanza svolgendo per 25 anni la mansione assegnatali in diversi reparti, spesso fra i più faticosi. È così che Francesco racconta cosa ha significato l'apertura della fabbrica e il lavoro al suo interno:

«Io nascivi nto '63, me patri nto '70 trasìu a Fiat e noi abbiamo avuto, come si dice, un innalzamento sociale… Me patri di ncampagna vineva. Nuatri pani e cipudda manciavamu, va. Me patri trasìu â Fiat e allora gli stipendi si aggiravano intorno alle 100.000 lire al mese; un impiegato in banca nni pigghiava 80. Me patri s'accattò televisioni, lavabiancheria, figrorifero. 'A televisioni, nno quartieri, l'avìamu sulu nuatri e i cristiani si vinevanu a taliari 'a televisioni e i partiti dintra a me casa, ca parìamu a u stadiu… […]. Per farti capire che, la gente come me, che ha avuto questo innalzamento sociale grazie a Fiat, picchì a Fiat ti ha consentito di fàriti na casa, me patri s'accattò l'850 che allora, l'850 era, chi t'ha diri, un Mercedes di ora… si caminava ca Topolino, ca 600, insomma era un machinuni. Perciò hai avuto questo innalzamento sociale grazie alla Fiat… Minchia, regali ai picciriddi pi Natali, circhi, cinema!...cose alla grande, perciò la mia generazione, che è cresciuta con questa fase, gli anni '70 gli anni '80, unni a Fiat ca a Termini era tutto. Minchia, guai ai cristiani ca ci tuccavi… parravi mali da Fiat? Minchia, c'avi a fari… na Santa Inquisizione, nna cruci e t'abbruciavano: o rogo ti mittèvano. A questi livelli. Viri ca cu tuccava a Fiat… Ma perché ti dava questa immagine e poi c'è stato, effettivamente c'è stato, no?» [6]

Una nuova prospettiva di vita, un benessere patinato e una sicurezza economica prima sconosciuta. Ecco cosa proveniva dall'istallazione della fabbrica: sensazioni, percezioni, aspettative di vita che si materializzavano con l'acquisto di beni di consumo. Naturalmente l'arrivo della Fiat e la sua storia nel territorio siciliano non fu soltanto fatta di benessere e prosperità. Molte sono le lotte e le crisi che nel corso degli anni i lavoratori hanno dovuto affrontare facendo ricorso a strategie per attenuare i ritmi di lavoro sempre più stringenti. Crisi e cambiamenti provocati principalmente dalle modificazioni dei modi di produzione e della filosofia produttiva che la Fiat attuò nel corso degli anni per rimanere al passo di un'economia globale sempre più capace di allocare/dislocare capitali e risorse dove era più conveniente e dove le condizioni politico-sociali permettevano una sicura crescita dei guadagni e una notevole contrazione delle spese [7]. Se, infatti, la filosofia produttiva della Fiat nei primi anni di nascita dello stabilimento poteva essere annoverata all'interno di quello che è comunemente conosciuto come il modello di produzione tayloristico-fordistico, un modello di crescita continua in cui tutto è organizzato con estrema precisione e rigidità, con il passare degli anni le aziende, prime fra tutte quelle automobilistiche, si resero conto che produrre senza interruzioni, creando grandi quantità di merce invendute, aveva portato il mercato ad uno stato di saturazione tale per cui molte aziende furono costrette a modificare i loro piani di produzione. Secondo David Harvey:

«[…] nel periodo compreso fra il 1965 e il 1973 divenne sempre più evidente l'incapacità del sistema fordista e keynesiano di tenere sotto controllo le intrinseche contraddizioni del capitalismo. Apparentemente queste difficoltà potevano essere ben definite con una parola sola: rigidità. Vi erano problemi di rigidità negli immobilizzi a lungo termine e negli investimenti su larga scala nei sistemi

di produzione in serie, il che impediva un'adeguata flessibilità dei progetti e presumeva una crescita stabile in mercati di consumo immutabili. Vi erano problemi di rigidità nei mercati del lavoro, nell'allocazione della forza lavoro e nei contratti di lavoro (soprattutto nel cosiddetto settore di «monopolio»)» [8].

I problemi di rigidità rilevati da Harvey vennero affrontati facendo ricorso a nuovi modi di produzione, che investirono il mondo delle aziende, compreso la filosofia produttiva di Termini Imerese. Questo nuovo modo flessibile di produzione fece ricorso a un apparato economico, ideologico e anche legislativo, dal momento che i vari governi dovettero varare leggi che introducessero nuove forme contrattuali [9], il tutto seguendo le logiche e le fluttuazioni di un mercato sempre più imperante e dinamico. Produzione *just in time*, qualità totale, fabbrica integrata e nuovi calcoli della tempistica delle operazioni di lavorazione delle automobili furono le parole d'ordine e le nuove linee-guida che acquisirono un aspetto sempre più pervasivo e dirigista, non solo dei processi produttivi, ma, soprattutto, delle vite quotidiane dei lavoratori. Nella pratica, tuttavia, quei principi si concretizzarono in una accelerazione dei tempi di lavorazione, un ricorso alla cassa integrazione sempre più massiccio e il lento e inesorabile declino di un attaccamento al proprio lavoro dovuto alla percezione, costantemente sottolineata dall'azienda, di essere soltanto dei tasselli molto trascurabili all'interno del complesso quadro economico internazionale da parte dei lavoratori termitani. È sempre Francesco a raccontarmi, molto sinteticamente, ciò che è successo all'interno della fabbrica nell'ultimo decennio:

«… già negli ultimi 10 anni, abbiamo avuto 10 anni di inferno. Dopo il 2002, noi un anno, un mese pieno non l'abbiamo fatto più dentro lo stabilimento. Ogni mese puntualmente cassa integrazione. Negli ultimi due anni noi non lavoravamo più una settimana intera: noi lavoravamo soltanto il martedì, il mercoledì e il giovedì. A Fiat nni faceva fari il lunedì e venerdì cassa integrazione, tutti i lunedì, tutti i venerdì del mese e ti faceva travagghiari 3 giorni alla settimana, con il punto interrogativo: ogni tantu ti mancava materiale, guarda caso, no? Picchì prima, quannu si travagghiava, a Fiat i mutura i facìa arrivari cu l'elicottero, i ittavanu cu paracaduti. Poi eravamo arrivati al punto che ogni colpo di tussi chi c'era: "Sciopero di camionisti in Belgio". Minchia, un arrìvanu i muturi e tu un travagghiavi mancu chiù martedì, mercoledì e giovedì. Travagghiavi un ghiornu a simana. Cioè noi già eravamo… questo era il clima, così si lavorava. Perciò tu già eri, in un certo senso… non è stato un traghetto, dall'oggi al domani ci passasti tuttu nsemmula, capisti? È stato un percorso che, furbescamente, hanno col tempo, piano piano. T'abbituaro a un travagghiari. E quasi quasi, quannu capitò, ca na vota di fari 3 ghiorna, fìcimu 4 jorna nta na simana, minchia succirìu un casino: i cristiani già eranu abituati. Perciò quindi loro ti hanno abituato con il tempo piano, piano… ti ficiru arrivari… perciò quindi non l'hai subìto come un trauma di chiddu dici: "Ti tagghiaru un vrazzu tuttu nsemmula". No, picchì prima ti tagghiaru un pizzuddu, poi ti tagghiaru un ghitu, poi ti tagghiaru a manu» [10].

È l'immagine di questo corpo sociale comunitario che lentamente, pezzo dopo pezzo, si smembra nel silenzio e nell'ombra ad illustrare il passaggio dalla fase della flessibilità a quella in cui i lavoratori scivolano in uno stato di precarietà professionale, economica ed esistenziale. Come afferma Guy Standing, infatti:

«Quel che manca ai precari, oltre la sicurezza lavorativa e il reddito sociale, è l'identità professionale. Quando vengono assunti, occupano posti che non danno prospettive di carriera, per cui non vi è una tradizione o una memoria condivisa e non si prova la sensazione di appartenere a una comunità occupazionale inquadrata in pratiche consolidate, con codici e norme di comportamento e rapporti di reciprocità e fraternità. Il lavoratore precario non si sente integrato in una collettività lavorativa solidale. Ciò accresce il senso di alienazione e strumentalizzazione nell'assolvimento del proprio

compito. [...] Al precariato manca un'identità professionale, sebbene alcuni una qualifica ce l'abbiano, mentre altri rispondono a titoli alla moda e improbabili» [11].

Partendo dalla costatazione che la condizione di precariato implica una mancanza di elementi identitari importanti nell'ambito del lavoro (sicurezza lavorativa, reddito sociale e identità professionale), Standing osserva principalmente come il processo lavorativo attualmente sia caratterizzato da una condizione di parcellizzazione individuale ed esistenziale e sia incapace di creare, in prospettiva, le basi per una organizzazione comunitaria. La mancanza degli elementi identitari forti, nota sempre Standing, appartiene, oltre che ai lavoratori che non hanno particolari specializzazioni, anche a coloro che pur avendo titoli e qualifiche, non riescono a trovare o hanno perso il lavoro. Questa condizione sembra essere applicabile alla situazione degli operai della Fiat di Termini Imerese, i quali nonostante alcuni di essi abbiano lavorato in fabbrica per molti anni e siano arrivati a posizioni di responsabilità e comando, vengono riportati ad una condizione in cui la loro esperienza conta poco o nulla [12].

In definitiva, ciò che sembra essere accaduto a Termini Imerese è la frantumazione della comunità locale di lavoratori in tante piccole soggettività che attualmente non riescono a rimodulare il loro presente né la loro aspettativa di vita. Una precarietà che ha colpito diverse generazioni di lavoratori e che sembra sempre più imponente e pervasiva. È attraverso le parole di Mariano, operaio prossimo al licenziamento in seguito alla chiusura dello stabilimento automobilistico, che tale condizione precaria emerge in modo lampante:

«'A matina mi susu, m'affacciu duocu fora: e oggi c'ha fari? Prima tu eri fissatu cu ddu ritmo, ca tu eri di pomeriggio 'a matina sapevi chiddu ca t'avevi a fari cca e poi ti nni javi a travagghiari. […] Ora inveci mi susu: chi cosa ha fari? […] Certi voti idda [la moglie] fa: "Io a ghiri a Caccamu". "Io puru ci vegnu". Chi cosa ha fari? Mi mettu cca… ora haju quattru pecuri, quattru cunigghi… Vaju babbiannu accussì. Haju anticchia di terrenu cca a furriari inturnu, tempu d'aliva ninni jamu a cutulari alivi. Chi cosa ha fari?» [13]

Ciò che colpisce in questa testimonianza è il paragone con il passato, scandito e ritmato (*eri fissatu ccu ddu ritmo*) dai tempi della fabbrica taylorista, di contro ad un presente incerto a cui si fa fatica a dare un senso e che sembra essere sospeso nella domanda conclusiva, ripetuta più volte dall'informatore, e nell'attesa di una risposta plausibile: *Chi cosa ha fari?*

Al di là delle varie differenze nelle storie dei soggetti che hanno lavorato nello stabilimento Fiat siciliano, ciò che emerge nella fase immediatamente successiva alla chiusura dello stabilimento è la condizione liminale [14] dei soggetti che hanno lavorato nello stabilimento. Essi, infatti, non sono più operai Fiat, poiché lo stabilimento è chiuso, ma sono ancora formalmente dipendenti dall'azienda, dal momento che, nella maggior parte dei casi, percepiscono un contributo di cassa integrazione. È in questa condizione di liminalità indefinita che vivono i lavoratori dello stabilimento Fiat di Termini Imerese. Una liminalità che, allo stato attuale, non permette una piena e completa ridefinizione del proprio sé individuale e collettivo e che, in definitiva, ne segna una lacerante condizione di precarietà. Una liminalità, infine, in cui la dimensione temporale è sospesa in un perpetuo, inesauribile ed estenuante presente [15].

Dialoghi Mediterranei, n.6, marzo 2014

Note

[1] Apparentemente perché i vantaggi dell'operazione ideata e realizzata da Marchionne presenta dei problemi economici e di dispendio di capitali non indifferenti.

[2] A questo proposito si rinvia all'intervista al primo direttore dello stabilimento siciliano, ingegner D'Andrea, apparsa in un numero speciale del giornale *L'Ora* del 6 marzo 1972. Come affermò il dirigente aziendale: «Questo è uno stabilimento pilota, il primo del genere in funzione nel Meridione. Prima di pensare all'espansione dobbiamo avere la certezza di avere risolto i problemi enormi che ci stanno di fronte» (Saladino G. *«Dalla zappa alla catena di montaggio»,* in *L'Ora*, 6 marzo 1972: 11).

[3] Per approfondimenti sull'ingresso del capitalismo industriale nel contesto del Meridione italiano cfr. Perna T., 1994, *Lo sviluppo insostenibile. La crisi del capitalismo nelle aree periferiche: il caso del Mezzogiorno*, Liguori, Napoli: 37-75.

[4] A rendere ancora più irresistibile il richiamo dell'industria, inoltre, vi erano le retoriche pubbliche dominanti che, per usare un termine coniato da Olivier de Sardan, rientravano all'interno delle logiche e delle retoriche pubbliche dello sviluppismo, cioè di quell'atteggiamento sostenuto da enti nazionali e sovranazionali che hanno tentato e tentano di indurre lo sviluppo economico e sociale, principalmente di stampo capitalista, in quelle aree ritenute economicamente arretrate. Cfr. Olivier de Sardan J. P., 1995, *Anthropologie e développement. Assai en socio-anthropologie du changement social*, Apad-Kathala, Paris.

[5] In questo come in tutti gli altri casi del presente scritto gli informatori sono indicati con nomi fittizi.

[6] «Io sono nato nel '63, mio padre nel '70 è entrato in Fiat e noi abbiamo avuto, come si dice, un innalzamento sociale… Mio padre veniva dalla campagna. Noi mangiavamo pane e cipolla. Mio padre è entrato in Fiat e, allora, gli stipendi si aggiravano intorno alle 100.000 lire al mese; un impiegato in banca ne prendeva 80. Mio padre si comprò la televisione, la lavabiancheria, il frigorifero. La televisione, nel quartiere, ce l'avevamo solo noi e le persone venivano a guardare la televisione e le partite a casa mia, che sembra di essere allo stadio […]. Per farti capire che, la gente, che ha avuto, la gente come me, ha avuto questo innalzamento sociale grazie alla Fiat, perché la Fiat ti ha consentito di farti una casa. Mio padre si è comprato la 850 che allora, l'850 era, cosa ti devo dire, un Mercedes di ora… si andava in giro con la Topolino, con la 600, insomma era un macchinone. Perciò, hai avuto questo innalzamento sociale grazie alla Fiat… minchia regali ai bambini per Natale, circo, cinema… cose alla grande. Perciò la mia generazione, che è cresciuta con questa fase, gli anni '70, gli anni '80 dove la Fiat qui a Termini era tutto. Minchia, guai alle persone che la toccavano!… Parlavi male della Fiat? Minchia, cosa doveva fare… una Santa Inquisizione? Sulla croce e ti bruciavano: ti mettevano al rogo. A questi livelli. Guarda che chi toccava la Fiat… Ma perché ti dava questa immagine e poi c'è stato, effettivamente, c'è stato, no?»

[7] Cfr. Harvey D., 2001, *Spaces of capital. Towards a critical geography*, Routledge, New York.

[8] Harvey D., 2002, *La crisi della modernità*, trad. it. Il Saggiatore, Milano:181-183 (ed. or. 1990, *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Cambidge-Oxford).

[9] In questo contesto l'ingresso della flessibilizzazione del mercato del lavoro nel nostro Paese avviene nel 1997 con la legge n. 196. È questo il primo intervento legislativo organico che introduce per la prima volta in Italia forme contrattuali, cosiddette, atipiche.

[10] «Già negli ultimi 10 anni, abbiamo avuto 10 anni di inferno. Dopo il 2002, noi un anno, un mese pieno non l'abbiamo fatto più dentro lo stabilimento. Ogni mese puntualmente cassa integrazione. Negli ultimi due anni noi non lavoravamo più una settimana intera: noi lavoravamo soltanto il martedì, il mercoledì e il giovedì. La Fiat ci faceva fare il lunedì e venerdì cassa integrazione, tutti i lunedì, tutti i venerdì del mese e ti faceva lavorare 3 giorni alla settimana, con il punto interrogativo: ogni tanto ti mancava il materiale, guarda caso, no? Perché prima, quando si lavorava, la Fiat i motori li faceva arrivare con l'elicottero, li buttavano con i paracaduti. Poi eravamo arrivati al punto che ogni colpo di tosse che c'era: "Sciopero dei camionisti in Belgio". Minchia, non arrivano i motori e tu non lavoravi nemmeno il martedì, il mercoledì e il giovedì. Lavoravi un giorno a settimana. Cioè noi eravamo già… questo era il clima, così si lavorava. Perciò tu eri già, in un certo senso… non è stato un traghettamento, dall'oggi al domani ci sei ci sei passato all'improvviso, hai capito? È stato un percorso che, furbescamente, hanno con il tempo, piano piano. Ti hanno abituato a non lavorare. E quasi, quando è capitato, che una volta che abbiamo fatto 3 giorni, ne abbiamo fatti 4 giorni in una settimana,

minchia è successo un casino: le persone si erano già abituate. Perciò quindi loro ti hanno abituato con il tempo piano, piano… ti hanno fatto arrivare… perciò, quindi non lo hai subito come un trauma di quelli che tu dici: "Ti hanno tagliato un braccio all'improvviso". No, perché prima ti hanno tagliato un pezzettino, poi ti hanno tagliato un dito, poi ti hanno tagliato la mano».

[11] Standing G., 2012, *Precari. La nuova classe esplosiva*, trad. it. Il Mulino, Bologna: 29-30 (ed. or. 2011, *The Precariat: The new dangerous class*, Bloomsbury Academic, London-New York).

[12] È esemplare, in questo senso, la vicenda di G. S., una donna di 33 anni entrata alla Fiat a 19. G. S. è stata assunta in Fiat tramite un contratto di lavoro interinale di pochi mesi. Dopo essere stata licenziata per un certo periodo e quindi riassunta, ha svolto all'interno dello stabilimento una grande varietà di mansioni in diversi reparti (lastratura, montaggio motori e qualità). Da semplice operaia si è presto fatta notare per la sua caparbietà ed abnegazione al lavoro, qualità queste che le hanno permesso di diventare *team leader* di una UTE. Negli ultimi anni alla Fiat ha svolto anche la mansione di capo-UTE senza, tuttavia, che l'azienda le conferisse una ufficiale qualifica ed una adeguata retribuzione. Negli ultimi mesi del 2011, allorché lo stabilimento era in fase di chiusura, G. S. è stata inviata nello stabilimento automobilistico di Pomigliano d'Arco per addestrare i lavoratori ad eseguire in maniera corretta le dovute operazioni alla qualità. Al rientro dalla fabbrica campana, nell'aprile del 2012 (a circa 5 mesi dalla chiusura dello stabilimento termitano), G. S. è stata messa in cassa integrazione, tranciando di netto la sua crescita professionale all'interno della Fiat e, secondo la stessa informatrice, anche all'esterno.

[13] «La mattina mi alzo, mi affaccio fuori: e oggi cosa devo fare? Prima tu eri tarato su quel ritmo, che tu eri di pomeriggio, la mattina sapevi ciò che dovevi fare qui e poi andavi a lavorare. […] Ora, invece, mi alzo: che cosa devo fare […] Certe volte lei dice: "Io devo andare a Caccamo". "Io pure ci vengo". Che cosa devo fare? Mi metto qui… ora ho quattro pecore, quattro conigli… Passo il tempo così. Ho un po' di terreno qui intorno e nel periodo delle olive andiamo a raccogliere olive. Che cosa devo fare?»

[14] Sul concetto di liminalità nell'ambito degli studi antropologici cfr. solo a titolo di esempio Van Gennep A., 2012, *I riti di passaggio*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino, (ed. or. 1909, *Les rites de passage*, Paris); Turner V., 2001, *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, trad. it. Morcelliana, Brescia (ed. or. 1969, *The ritual process. Strucutre and anti-strucuture*, London).

[15] Hartog F., 2007, *Regimi di storicità*, trad. it. Sellerio, Palermo: 58.

Copyright © 2013-2020 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

Mokarta, Italo Balbo e la lapide ballerina

di *Giuseppe Inzerillo*

C'è a Mazara una piazza che sembra proprio una terrazza sul mare africano, peraltro intravisto fra i rami dei sommacchi sottostanti che rendono gradevole per largo tratto il maestoso lungomare. Da questo splendido punto di osservazione, ma soltanto in determinate circostanze metereologiche, capita talvolta di scorgere, lontanissima, proprio quando l'occhio sogna come reale l'abbraccio delle acque e del cielo, la minuscola roccia azzurrina di Pantelleria, la figlia del vento, che fa esclamare alla gente del luogo: «si si viri Pantelleria veni a diri chi l'acqua è pi la via», cioè che sta per arrivare la pioggia.

Nella piazza, in posizione centrale, poco prima della grande scalinata che conduce sul lungomare, una strana inquietante fontana di bronzo cattura immediatamente l'attenzione del forestiero, mentre lascia del tutto indifferenti i mazaresi. È la fontana che sul finire degli anni Cinquanta del Novecento il concittadino Pietro Consagra, scultore già famoso sulla scena artistica internazionale, volle regalare alla città natale per significare l'emergere dagli abissi marini di quattro longilinee creature primitive chiamate dall'evoluzione della specie umana a dominare la terra. Purtroppo, quasi immediatamente dopo la solenne inaugurazione, non si riuscì a percepire il significato di quel messaggio di civiltà, né le autorità municipali negli anni successivi vollero o seppero valorizzare, come risarcimento estetico alle fatiche e ai dolori dell'esistenza, quel dono che nelle intenzioni legava la storia di Mazara al suo destino civile, sulle acque come sulle campagne. Incominciò così, nella città ingrata, a mancare l'acqua e la fontana prima si ammalò e poi incominciò a morire nonostante anche qualche flebo liquido distribuito da ignari giardinieri sulle quattro creature simboliche di bronzo, che proprio dal ritmo diversificato dell'acqua dicevano gioia, affetti, dolori e solitudine, a completamento della

rappresentazione plastica distintamente assegnata a ciascuna statua dall'artista. Poco distante poi, in questo palinsesto di desolazione, la crescita dei rami degli alberi sottostanti del lungomare, impedì alla vista di osservare l'unione del cielo e del Mediterraneo, e l'effetto visivo immaginato e costruito da Consagra, per improvvida costante pigrizia, inopinatamente venne negato.

Ai giorni nostri questa piazza comunque presenta una singolare curiosità: è intitolata ad uno sconfitto della storia, ad Abd Allah Ibn Mankud detto Mokarta, Signore supremo di Mazara, Marsala, Trapani e Sciacca, vinto nel 1075 nella battaglia decisiva dal Conte Ruggero d'Altavilla. Una intitolazione, come si capisce, in contraddizione rispetto all'eterna prassi della *damnatio memoriae* degli sconfitti, un Mokarta morente, siccome vuole un'antica credenza, sotto le zampe del cavallo condotto dal Conte normanno. Proprio nelle vicinanze, sopra il portone d'ingresso della Cattedrale.

Ma in quello spazio urbano c'è anche qualche elemento che ci riporta a Ferrara e ci racconta una curiosità. A pochi giorni dalla tragica scomparsa nei cieli di Tobruk di Italo Balbo (e vive ancora qualche militare mazarese testimone del controverso episodio bellico) il Podestà volle intitolare la piazza (delibera n. 168 del 13 luglio 1940) allo scomparso Governatore della Libia che veniva talvolta a Mazara ad intrattenersi con amici. L'iniziativa però ebbe una vita effimera perché, dopo l'arrivo degli anglo-americani, i nuovi amministratori si premurarono di cancellare le tracce dell'episodio, revocando, nel 1944, la delibera podestarile e intitolando invece la piazza al Mokarta ritenuto, chissà perché, più democratico di Balbo. Mistero dei convulsi trapassi storici e politici.

Tuttavia, in una città che dava l'assalto ai mulini e ai forni perché stremata dall'indigenza, la esecuzione della nuova delibera non fu per nulla agevole per indisponibilità di risorse finanziarie. Però qualche saggio amministratore proveniente dalla democrazia pre-fascista ebbe pronta una soluzione: rivoltare la lapide ed utilizzare il verso ancora immacolato, come in quel torno di tempo del resto avveniva per le giacche e i cappotti poi rivoltati. Restava qualche perplessità ma alla fine la tenacia antifascista e la parsimonia dei pubblici amministratori di quei tempi ebbero la meglio su ogni disquisizione di natura storiografica. Si dimenticò però un elemento dissacratore che la sorte, nelle terre pirandelliane, alimenta con i suoi connotati beffardi.

Un bel giorno infatti – erano passati alcuni anni – il proprietario del palazzo su cui la targa era stata collocata decise di procedere al restauro della facciata e di affidare temporaneamente la targa al gestore del sottostante distributore di benzina, collocato in prossimità di un famoso circolo cittadino. Accadde allora l'imprevisto. Al termine dei lavori di restauro il povero muratore, che nulla sapeva di lettere dell'alfabeto, forse dietro suggerimento malizioso e nostalgico, collocò la lapide in un senso allora politicamente scorretto, cioè mostrando il nome del Maresciallo dell'aria, Italo Balbo, (con tanto di fascio littorio) e non più quello del saraceno sconfitto [1] .

Avvenne allora una scena che sembrava uscita dalle penne di Brancati o di Flaiano o di Longanesi o di Savinio oppure di Sciascia: la gente, radunatasi ben presto sotto la lapide, fu portata a credere che l'Amministrazione comunale socialcomunista, in segno di pacificazione cittadina, avesse avviato un cauto processo di revisionismo storico su due personaggi lontani nel tempo e nell'esercizio del potere politico-amministrativo. In fondo, argomentava qualcuno, il saraceno con quali pertinenti argomentazioni poteva essere definito prossimo alle idee democratiche rispetto a Italo Balbo, certamente organizzatore dei fasci ferraresi, squadrista della prima ora, quadrumviro della Marcia su Roma del 1922, ma anche aviatore comandante di due trasvolate atlantiche, Governatore generale della Libia ed infine, secondo la ricostruzione biografica puntuale di Claudio G. Segrè, frondista germanofobo e protettore degli ebrei? [2].

Comunque l'intervento immediato dell'Amministrazione locale smentì ogni ipotesi di revisionismo storico e pertanto Mokarta si riappropriò della titolarità toponomastica ed inoltre, senza obiezioni di

natura etnica o religiosa, perfino del nome del circolo cittadino frequentato dai maggiorenti mazaresi. Non senza qualche episodico intermezzo balbiano, forse suscitato da qualche irriducibile nostalgico del regime politico appena defunto. Infatti, asserisce ancora qualcuno, per fare un giocoso dispetto ad avversari di contrario avviso politico, nelle lunghe notti di freddo invernale, quando un vento bagnato penetrava da tutte le parti nella piazza, c'era ancora chi, negli anni '60 del Novecento, si divertiva per qualche minuto a rivoltare la lapide ballerina, quasi a significare la caducità di tanti episodi della Storia. Dal recto al verso della lapide, come il diffuso atavico scetticismo a Mazara comanda. Ieri come allora.

Dialoghi Mediterranei, n.6, marzo 2014

Note

[1] Del resto ancora oggi la via intitolata a Daniele Ajello, che dal convento di S. Francesco scende verso via G.G. Adria, non reca il simbolo del fascio con l'indicazione dell'anno quinto dell'Era Fascista?

[2] Nel Consiglio dei Ministri, com'è noto fu l'unico a votare contro le leggi sulle discriminazioni razziali

Copyright © 2013-2020 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

La mente tra chimica e simbolo

Salvador Dalì, *Enigma senza fine*, 1938 (Collezione privata)

di *Carlo Porrati* [*]

Pensiero, cervello, mente, coscienza sono parole-concetti da ritenere equivalenti nella semantica del soggettivismo gnoseologico. Ma che cos'è la mente? È un'entità invisibile, che sta tra il "me" pensante metasensibile e l'ente da cui deriva il sintagma "mente". È quanto mai appropriato il titolo che lo studioso Piero Di Giorgi ha dato al saggio, l'*Enigma mente*, pubblicato sul n.115 di "Prometeo" (settembre 2011). Filosofi, scienziati, uomini di fede investigano sulla natura della mente, se è immateriale, se è fisica, ma di una fisicità che è la fisica quantistica. Quantisticamente, gli oggetti fisici sono iperfisici o sovrafisici, sono di una labilità assoluta, tanto che l'epistemologo francese Gaston Bachelard li chiama "noumeni" e la mente rientra come fenomeno in questa noumenicità, per sottrarla a una categoria di oggetti o stati di cose positivistici. La mente è un'entità sovramateriale tanto da sfiorare l'idea inafferrabile delle particelle infinitesimali. C'è un'analogia tra i campi elettromagnetici della natura esterna e gli oggetti invisibili della mente. L'enigma consiste nell'insondabile mistero del passaggio dal vitalismo elettromagnetico al simbolismo dei prodotti della mente, come credenze, umori, stati d'animo, emozioni, affezioni, connotazioni logiche.

La mente non è il "cogito" cartesiano. Si tratta di un errore morfologico ed epistemologico, come fa notare lo studioso Di Giorgi, nel senso che ha escluso dal pensiero emozioni e sentimenti che sono prodotti della mente. La mente si manifesta in "atti cogitativi", cioè in pensieri intrisi di emozionalità come avviene nell'arte e in pensieri intrisi di razionalità come avviene esemplarmente nella logica, dove il vero e il falso si contendono la non-contraddizione, principio veritativo. Il pensiero è l'epifania della mente e questa è la sorgente non metafisica ma elettronicamente inferita dalla fisica quantistica come sostrato controllabile fenomenicamente.

Piero Di Giorgi fa un'incursione in quel lago della coscienza che complessifica la realtà cognitiva dell'uomo con la trasfigurazione dell'inconscio, che è un pezzo della coscienza che non si conosce e che è costituito dalle pulsioni istintuali e dalla libido. L'analogia tra l'immensamente grande e

l'infinitamente piccolo è lo schema ricorrente nella ricerca del saggista, assumendo un principio euristico di unificazione del cosmologico e dell'antropologico. L'ontologia indeterministica è il modello dell'universo e della mente umana che ne riflette l'andamento nella microfisica del cervello.

La gnoseologia della mente è in linea col restringimento della conoscenza del finito nella coscienza e nei fenomeni. Certo, questa spontaneità antimetafisica non risolve il problema del passaggio dalla realtà quantistica della mente alla realtà simbolica della mente, come può essere la matematica o una sintassi di una lingua. Tuttavia, la "materia pensante" si può raffigurare nelle sue attività interne con gli strumenti osservativi della microfisica, che lasciano tracce sui monitor dei ricercatori, dimostrando che la materia della mente non è inerte ma ondulatoria.

Nel saggio di Piero Di Giorgi è ricorrente il termine "olismo", che è un potente strumento euristico ma anche limitato dal fatto che non è falsificabile ma soltanto postulato in via di ipotesi interpretativa, per cui i rapporti tra mente e cervello risultano avvolti da una complessità rischiarabile in una oggettività sperimentale da tutti osservabile come esige la scienza della natura. L'enigma della mente sta nel fatto inesplicabile che deve nascere dal materiale quantistico il simbolico che psichicamente viene chiamato conscio oppure coscienza. Possiamo affermare che la mente è la sua materia, tuttavia le neuroscienze non hanno risolto il problema di tutte le zone che compongono la mente in senso percettivo, mnestico e logico-intuitivo. Rimane oscura la derivazione della "res cogitans" dalla "res extensa". Così l'*enigma della mente* sembra sciogliersi in un modello di convergenze di intenzionalità reciproche: l'autocoscienza è un salto qualitativo del sostrato neurologico e l'uomo, in un certo senso, si spinge, col suo sapere, a guardare il mondo e logicizzarlo, perché *lògos*, da *lèghein*, significa originariamente "stendere" e collegare le parti di una totalità in un cosmo e questa funzione connettivistica del *lògos* verso il mondo risiede nel cervello umano.

D'altronde anche "simbolo", che deriva dal greco "sun" e "bàllein" significa unire, per cui il simbolo è un congegno di collegamento tra le parti di un contesto per trasformarlo in una trama simbolica. Questa trama di simboli, che cambia la faccia del mondo, un qualche radicamento nella mente, nel cervello e nel pensiero devono pur averlo, altrimenti saremmo costretti ad ammettere un'origine teologica del simbolico. Quel che possiamo dire è che manca un tragitto epistemologico e analitico che dalla mente col suo enigma passa al simbolico manifesto. L'ontogenesi dei simboli è nel perimetro dell'esistenza storica dei singoli uomini, per cui la simbologia è antropologia, escludendo una teologia dei simboli che presupporrebbe la certezza dell'esistenza di Dio, che vacilla sotto il peso delle antinomie, principalmente quella tra finito e infinito.

Certo è prodigioso vedere come dalla materia neuronica, fatta di atomi ed elettroni, venga fuori l'attività cerebrale del pensiero conoscente. Bisogna depurare la ragione dalle influenze metafisiche e questa operazione di revisione epistemologica persiste nel contemporaneo e, a tal proposito, basta ricordare lo psicoanalista Jacques Lacan, quando affermò, intorno agli anni sessanta del Novecento, che «l'inconscio è un linguaggio». La psicoanalisi di Sigmund Freud non ha referenti ontologici ma simbolici, tranne forse la *libido*, attraverso la quale si ha un lontano sostrato biologico fatto di molecole e di neuroni, ma il fenomeno libidico restringe il campo della psicologia umana perché viene tematizzato dagli psicologi freudiani in senso deterministico, mentre il cervello consiste nella capacità di aprire a ventaglio le facoltà legate alla materia cerebrale e da qui percepire la libertà, che è un fenomeno che spesso viene chiuso nelle maglie strette della neurologia. Forse la libertà ha la sua giurisdizione nella metafisica e invano cercheremo nella biologia della mente e nel cervello un radicamento fondativo per potere congiungere la libertà con la materia vivente e pensante della mente umana. La libertà è metafenomenica e forse una labile contiguità con la materia cerebrale si ha nella fisica quantistica dove è insita l'idea epistemologica del "principio d'indeterminazione" di Heisenberg.

Oggi l'evoluzione sembra essersi arrestata su base materiale e, assumendo l'uomo come paradigma, si può dire che non c'è un'evoluzione biologica e che oggi l'uomo si evolve culturalmente. Possiamo affermare che l'evoluzione dell'uomo, nel nostro tempo, è di tipo antropologico-culturale, l'evoluzione chimico-biologica ha dato quasi tutto. Dobbiamo accettare che come esseri umani siamo fatti di cellule nervose che costituiscono la trama cognitiva della mente e del cervello, che si apre al pensiero. In sede psichiatrica si usa parlare di "disturbi della mente", deviazioni di un'ortodossia funzionale della mente, che lo psichiatra cura farmacologicamente a dimostrazione del fatto che i neuroni sono ricettori di rimedi farmacologici. I sani di mente hanno inventato gli ospedali psichiatrici, luoghi di emarginazione e di reclusione, che non hanno avuto effetti terapeutici, tant'è che lo psichiatra d'avanguardia Franco Basaglia ha lottato fino a fare abolire i manicomi, con la convinzione che la malattia mentale si cura meglio nei flussi sociali in cui il malato di mente deve vivere. Splendida idea quella di Basaglia per i risultati che ha avuto in questi decenni. Se ricostruiamo la storia sociale, ci accorgiamo spesso che la follia è più diffusa tra le persone apparentemente "normali" che sono spesso violente. Una buona terapia della mente dell'ammalato è la serenità, l'amore caritatevole e la non violenza. Faremmo un errore immenso di omissione se non parlassimo della follia storica, del nazismo, falsamente ritenuto fenomeno politico, mentre fu una psicopatologia che va dal capo al popolo tedesco. Questa follia storica è l'enigma di tutti gli enigmi della mente umana.

La totalità-organon senziente e pensante ha un suo centro direzionale, che è il sistema nervoso centrale. Qualsiasi lesione in questo mondo neurocellulare dimostra che la coscienza e la ragione hanno un radicamento nella materia biologica del cervello; l'incoscienza o la ragione naufragata in una malattia ci fanno perdere il valore della consapevolezza del proprio Io, dell'Essere e del Divenire come Storia.

La mente, coi suoi neuroni e con le sue sinapsi, si autocrea generando poesia, cioè forma, filosofia, ordine. Sembra un paradosso ma l'esistenza storica della bioantropologia dimostra che l'uomo è questo spirito che si autocrea e, autocreandosi, crea, se si vuole, anche Dio. Così diciamo che Dio è una funzione dell'uomo nel senso matematico e possiamo umanizzare Dio per sottrarlo alla teologia negativa e alla teologia positivo-razionale della Scolastica.

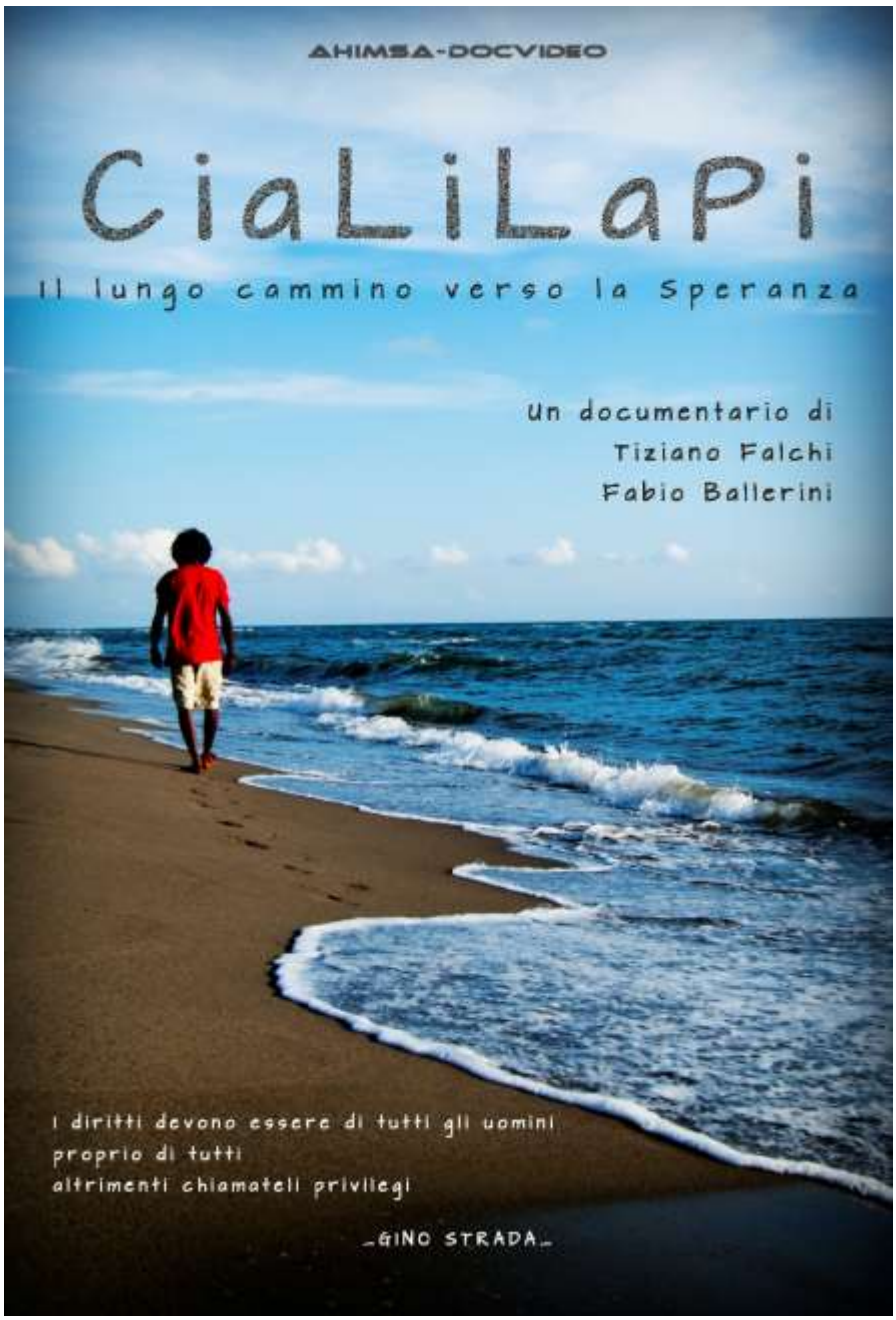
La mente è materia intelligente e ha nei suoi presupposti la chimica organica. L'evoluzione casuale della materia, con le sue molecole, ascende lentamente all'uomo, non bello e compiuto ma perfettibile nella sua ruvida esistenza in luoghi inospitali. La mente è una donazione offerta all'uomo da Dio o dalla natura evoluzionistica, che, con la sua raffinatezza, rende l'uomo potente e fragile. La mente umana è un'entità fragile nel recepire la storia e impotente nel confutarla quando gli orrori devastano la geoantropia. Il ritrovarsi della mente può avvenire con l'educazione e l'apprendimento del relativismo storico delle civiltà umane, come pensava Protagora, il cui relativismo, che può sembrare scetticismo, può diventare, per scelta dell'uomo, principio che riconosce coesistenza a tutti gli uomini di culture, di fedi e etnie diverse. Forse non basta l'elettromagnetismo della fisica quantistica per comprendere che cos'è l'uomo, ma diciamo che «la religio medicina mentis est». Stiamo parlando di Religio Erasmiana.

Dialoghi Mediterranei, n.6, marzo 2014

[*] L'autore è improvvisamente scomparso il 30 gennaio scorso all'età di 60 anni. La pubblicazione di questo scritto postumo ne vuole ricordare la figura di studioso impegnato in una solitaria ricerca filosofica.

Copyright © 2013-2020 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

Dall’esclusione all’autogestione. La storia di un’originale esperienza in un documentario



di *Valentina Richichi*

Trovare il proprio posto nel mondo richiede un cammino difficile, fatto di rinunce e sacrifici. Trovare la speranza richiede un cammino ancora più lungo, che non ha nulla a che vedere con i percorsi tracciati sulla superficie della Terra. Se un individuo è costretto a lasciare il proprio Paese perché in guerra, e nella terra di approdo vede negati i propri diritti e la propria dignità, la speranza non è una città o un continente: è l’anelito al rispetto della propria umanità. Una speranza raccontata attraverso la viva voce dei migranti ciadiani del Centro autogestito di Pisa e restituita dal documentario CiaLiLaPi, ideato e realizzato da Tiziano Falchi e Fabio Ballerini (Ahimsa – DocVideo, Pisa, 2013).

Il titolo prende forma dalle iniziali dei quattro punti geografici salienti dell'esperienza migratoria dei rifugiati politici, protagonisti del documentario: Ciad, Libia, Lampedusa e, infine, Pisa. Non si tratta di semplici tappe, ma di ben quattro luoghi dell'esclusione e della negazione dell'essere umano: se nei due Paesi africani l'individuo è annullato dalla brutalità delle guerre, Lampedusa e Pisa diventano esperienze in cui la gestione maldestra dell'accoglienza si trasforma in un'ulteriore chiusura al rispetto per l'umanità. In tal senso, Lampedusa non è linea, ma terra di confine tra il continente africano e la "Fortezza Europa", una realtà in cui spesso le politiche xenofobe hanno ostruito il contatto tra popoli per proteggere il proprio ordine da contaminazioni che ne potessero turbare l'impeccabile "armonia civile", fatta di CIE degli orrori [1] in Italia e lame taglienti per offendere le dita dei migranti che approdano esausti sulle coste spagnole [2]. La cronaca in più occasioni ha confermato che questi Centri di identificazione svolgono una mera funzione di criminalizzazione del fenomeno migratorio, in una logica militare tutta securitaria di controllo, di reclusione e di repressione.

Ma se Pisa, con la conclusione dello stato di emergenza, si è fatta luogo di ulteriori problemi, d'altra parte è diventata punto di partenza e laboratorio inedito della riappropriazione dei diritti e soprattutto della propria identità agente. Piuttosto che lasciare il Centro e andare verso la deriva con poco denaro in tasca, i giovani ciadiani hanno preferito, infatti, rimanervi e autogestirlo, mettendosi all'opera con attività finalizzate al proprio mantenimento, come la realizzazione di un orto e di manufatti artigianali, per citarne solo due. Il Centro ha acquisito la valenza di un punto di snodo tra la sopravvivenza fisica e quella culturale: i corsi di lingua, le esperienze teatrali, coordinate anche dai volontari che hanno seguito sin dall'inizio la vicenda dei rifugiati ciadiani, hanno costituito il mezzo attraverso il quale i giovani hanno potuto esprimersi e affermarsi come individui e non più come numeri o come soggetti condotti allo stato di "bambini" dalle pratiche assistenzialistiche operate fino a poco tempo prima.

Il documentario costituisce di per sé un ulteriore momento di riappropriazione delle soggettività: gli intervistati hanno finalmente avuto modo di poter narrare le proprie storie e di esternare i propri sentimenti. Nulla di più lontano dai colloqui con i funzionari delle commissioni per i Rifugiati, in cui raccontare di se stessi ed esporsi davanti a chi deciderà del proprio status nel Paese ospitante, è una mera operazione formale di routine, una procedura burocratica del tutto priva di densità comunicativa ed empatica. Raccontare una storia, raccontare la propria storia, non è un atto circoscritto alla semplice azione del narrare: è consegnare un pezzetto della propria identità nelle mani di altri perché lo riscrivano nella coscienza e nella memoria. Ascoltare le storie dei migranti, in una società che tende a stigmatizzarne la condizione, è un importante passo verso lo sviluppo della coscienza di cittadinanza: guardare a noi stessi, nati in Italia, come gli unici rappresentanti possibili del nostro Paese, sarebbe cieco e sterile. Non esiste soltanto chi in Italia vive perché vi è nato: esiste anche chi in Italia compie un doloroso sforzo di ri-nascita, configurando se stesso in modo nuovo per trovare il proprio ruolo e il proprio spazio nella società, che si tratti dell'ambito occupazionale o di quello culturale e relazionale: come è possibile ritenere "altro-da-noi" chi affronta con tale determinazione un percorso cosciente per diventare parte di quel tessuto civile e sociale che chiamiamo comunità?

Un aspetto del docufilm ha soprattutto colpito la mia attenzione: i giovani ciadiani ospiti del Centro di Pisa possiedono non solo la conoscenza della lingua italiana, ma soprattutto la competenza, legata ai piani pragmatici dell'espressione, indispensabile per poter esprimere non soltanto parole tradotte ma concetti, primi tra i quali quelli legati al tema dei loro diritti. Un simile risultato è stato reso possibile grazie ad un processo di interazione tra insegnante e allievi: non una somministrazione frontale di nozioni, ma un laborioso esercizio di formazione del medium comunicativo basato sulla relazione e sul confronto. I giovani ciadiani non hanno semplicemente imparato una lingua, ma hanno trovato nell'insegnante di italiano un interlocutore con cui costruire una rete di significati, a partire da argomenti espressivi di loro immediato interesse, come il manuale contenente il regolamento degli SPRAR ovvero del Sistema di Protezione per Richiedenti Asilo e Rifugiati.

CiaLiLaPi, più che raccontare, si racconta. Nasce da un'idea di video-denuncia, eppure trova nella sua costruzione condivisa una declinazione inaspettata: si racconta come frutto di relazioni umane, di unione e ricerca comune del bene collettivo quanto di quello individuale. L'occhio del regista non è guidato dalla costruzione egemonica di una fiction narrativa, ma strumento al servizio delle soggettività narrate dagli stessi protagonisti. L'intervento di montaggio segue un filo diacronico e al tempo stesso psicologico, legato alla volontà dei rifugiati, quella di non soccombere alle lungaggini burocratiche e alle negazioni dei diritti, a partire dai soli accessi di base: «Noi non crolliamo» è il loro motto, e non possiamo far altro che constatare quanto l'intento sia autentico, a partire dal racconto del passato fino alle aspettative costruite dall'immaginazione e dall'immaginario di ciascuno. Se il documentario si apre con i fotogrammi che documentano la negazione dei diritti dei rifugiati, la sua chiusura sembra avere la forma e il suono di una cora, ovvero dello strumento a corde realizzato dai migranti con materiali di recupero: mi è parso come un cerchio che si chiude sulla rinegoziazione del sé nella terra di approdo. Ma Tiziano Falchi mi corregge [3]: «Più che come un cerchio, voglio vederlo come un "6"», ovvero un cerchio aperto, la cui linea prosegue oltre, in una curva ascendente e protesa verso il futuro.

Dialoghi Mediterranei, n.6, marzo 2014

Note

[1] Ci riferiamo ai fatti riportati dal Tg2 il 17 dicembre 2013, relativi alle pratiche di disinfestazione contro la scabbia all'interno del CIE di Lampedusa.

[2] "Immigrati, tornano le lame nella recinzione della frontiera di Melilla", da redattoresociale.it alla pagina http://www.redattoresociale.it/Notiziario/Articolo/448454/Immigrati-tornano-le-lame-nella-recinzione-della-frontiera-di-Melilla

[3] Comunicazione personale

Copyright © 2013-2020 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

L’Alternativa Mediterranea per un’Europa di Nuova Generazione

di *Mimmo Rizzuti*

«Nessuno è chiamato a scegliere fra l’essere in Europa ed essere nel Mediterraneo, poiché l’Europa intera è nel Mediterraneo». Questa affermazione di un grande statista come Aldo Moro, questa verità, ci mette nelle condizioni di misurarci con il momento più difficile e regressivo che l’Unione sta attraversando, dall’ottica più appropriata. Quella di un ridisegno dell’Europa e dell’Unione alla luce di mutamenti degli assetti geopolitici ed economico-finanziari del mondo.

L’UE, una costruzione nata dalle macerie di due devastanti guerre e dall’orrenda barbarie dei campi di sterminio, ispirata dal Manifesto di Ventotene del 1941, quando il conflitto sembrava ancora destinato ad essere vinto dalle forze dell’Asse, di Altiero Spinelli, Ernesto Rossi, Eugenio Colorni e Ursula Hirschman, attraversa una fase di allontanamento e deviazione da quei principi che ne hanno consentito la nascita ed alimentato il sogno. Quei principi, dai quali nascono le linee guida di quella che oggi è la carta dei diritti fondamentali dell’Unione, sono, con la stessa Carta del 2007, accantonati e piegati alle logiche del mercato, della finanza, del ritorno in forme nuove ed incontrastate del dominio degli “spiriti animali” del capitalismo.

Le politiche di austerità, nella logica delle scelte e degli interessi del capitalismo oggi dominante, fatte proprie dalla Germania della Merkel, della Grosse Koalition e delle similari Koalition che sono diventate il modello e lo strumento dell’austerità a senso unico in tutti o quasi i Paesi del continente, deviano radicalmente dallo spirito di Ventotene e dalla Carta dei diritti fondamentali dell’Unione, approvata nel 2007 con valore di trattato. Anzi vanno in senso contrario, strangolando i Paesi del Sud Europa, schiantando le classi sociali più deboli e quelle medie in tutta l’Unione e minando pericolosamente le fondamenta della stessa.

Non è un caso che ci troviamo a dover subire il ritorno minaccioso di quei nazionalismi, dei loro violenti regimi autoritari negatori di ogni diritto ed artefici, nella prima metà del Novecento, di due guerre devastanti in trent'anni, del tentativo di sterminio di un popolo intero, di tutte le minoranze non piegabili ai loro principi aberranti della purezza della razza e degli uomini e delle donne che, in tutto il continente, in nome della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza, della dignità e dei diritti, si opponevano con ogni mezzo alla violenza e all'orrore da essi generati.

Sull'intero Continente, a causa di politiche economiche finanziarie dissennate, che richiamano, in altre forme e contesti, i cupi scenari che abbiamo conosciuto tra le due grandi guerre del secolo scorso, si addensano nubi gravide di tempesta che sono, come allora, generate da un male con un nome preciso: il debito ed i suoi effetti sul sistema. Il debito, come ha in più occasioni sostenuto John Maynard Keynes, oltre una certa dimensione diventa irrimborsabile. Ed allora per non strangolare, nel caso di debiti pubblici, intere popolazioni, provocando conseguenti esplosioni di disperazione e violenza e la generazioni di mostri, come il nazismo, c'è una sola via: l'abbattimento e la rinegoziazione del debito. Senza questa misura, parlare di ripresa, crescita, ripristino di un dignitoso stato sociale, di una politica a tutela dei diritti e della dignità delle persone, è puro vaniloquio.

Sia da parte delle destre xenofobe che invocano improbabili ritorni a nazionalismi e ad autarchie fuori dalla storia, sia da parte dei promotori e custodi delle Grosse Koalition, si pensa di poter tenere in piedi la baracca con piccoli graduali aggiustamenti e con la sputtanata teoria dei due tempi, di cui il secondo – quello della crescita, di una onesta redistribuzione della ricchezza, e del ripristino dei diritti – non si è mai giocato in passato ed è destinato a non giocarsi mai. Intanto, continuano ad essere massacrati da una insostenibile pressione fiscale e spogliati dai diritti sociali intere popolazioni di tutti i Paesi del Sud dell'Unione e le fasce sociali più deboli, il mondo del lavoro, dei giovani precari, costretti anche nella ricca Germania ai minijobs di 400 euro al mese, nonché milioni di migranti e le classi medie.

Tsipras, proprio per questo, pone come elemento centrale del suo programma questo problema e propone l'abbattimento del debito al 60% del rapporto con il PIL in tutti i Paesi, la rinegoziazione e socializzazione della parte eccedente dello stesso, come prerequisito per sottrarre i popoli del Sud e di tutta l'Europa allo strozzinaggio dei poteri economico-finanziari e politici dominanti. E non è né un azzardo irresponsabile, né una novità.

La grande, potente ed austera Germania della cancelliera Merkel ed ora della Grosse Koalition con la SPD, nel 1953 e nel 1990 venne "graziata" con enormi cancellazioni dei propri debiti dal resto d'Europa, per stare solo alla seconda metà del secolo scorso. Il 24 agosto del 1953, con accordo firmato a Londra sui debiti tedeschi, decisamente magnanimo per la Germania, si consentì alla stessa di dimezzare i debiti di guerra passando da 23 miliardi di dollari ad 11,5 miliardi, dilazionati in trent'anni e, più recentemente, nel 1990 le vennero cancellati ulteriori debiti (anche dalla Grecia e dall'Italia, e da nazioni povere) per consentirle di gestire la riunificazione senza rischiare il default.

La maggioranza al potere oggi in Germania ha restituito il favore nel modo che tutti conosciamo. E quel che è più grave e per certi aspetti ridicolo è che chi in Italia ha assecondato queste politiche, oggi si propone di continuarle, facendo finta, dopo aver accettato e votato dal Fiscal Compact in poi tutte le altre misure economico-finanziarie iugulatorie dell'austerità targata Merkel & soci e dopo aver, con una maggioranza bulgara indecorosa, imposto la modifica della Costituzione inserendovi nell'art. 81 l'obbligo del pareggio di bilancio, sotto elezioni, fa finta di criticare queste misure e invoca la crescita. Quale? Con quali mezzi e risorse? Per ora solo con accorati appelli ed invocazioni mentre continua il massacro delle fasce più deboli, del mondo del lavoro, delle classi medie.

Tsipras offre un'opportunità, un progetto, una politica alternativa che va oltre gli schemi destra-sinistra del passato. Anche perché destra ed ex sinistra tradizionale in Germania, come in Italia, in Grecia e nel resto dell'Europa si ritrovano nell'abbraccio delle Grosse koalition a difendere e a imporre l'austerità che paghiamo ogni giorno sulla nostra pelle. Tsipras interpreta l'Alternativa Mediterranea al consunto asse franco-tedesco, schiacciato sempre di più su politiche insostenibili nella stessa Francia e alla lunga, ma non tanto, nella stessa Germania.

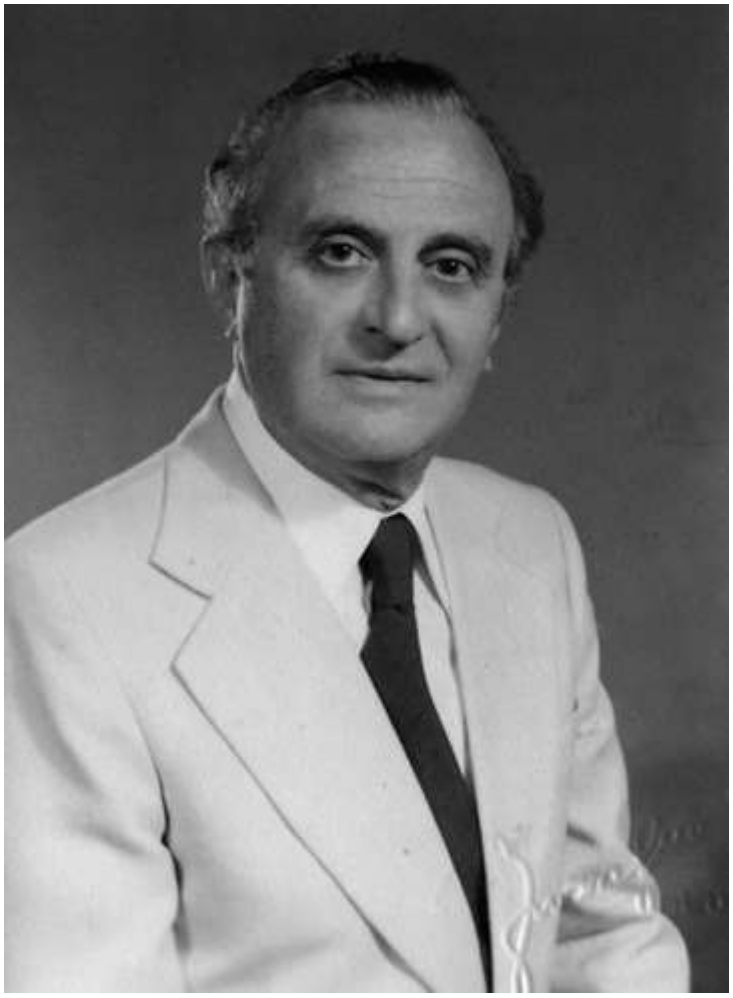
Dire Alternativa Mediterranea non allude a una scelta geografica ma culturale e politica. L'allargamento dell'Unione europea al Mediterraneo, nel quadro di una revisione dei trattati e di una ricostruzione dell'assetto istituzionale dell'Unione capace di rompere il centralismo bruxelliano, nell'ottica e nella logica del mesoregionalismo multipolare, è un obiettivo politico di prima grandezza, per rispondere sia ai venti di guerra permanenti che alla nuova divisione internazionale del lavoro, che sposta ogni giorno di più il baricentro dell'economia-mondo decisamente verso l'area asiatica. E l'allargamento ai Paesi del Mediterraneo, non già nelle logiche finora sperimentate di un neocolonialismo mai accantonato, deve superare la visione economicistica ed omologante imposta dalla Ue e dai grandi gruppi finanziari ai Paesi dell'est che sono nell'Unione, che sta portando la stessa alla catastrofe. L'allargamento può e deve diventare un mezzo per ripensare il nostro modello di sviluppo e i valori della nostra civiltà.

Il Mediterraneo, con la sua cultura e la sua storia, oggi è al centro delle più grandi tensioni e contraddizioni del nostro tempo. Ma il Mediterraneo è anche altro: è il luogo dove sono nate grandi civiltà, è il luogo degli scambi multiculturali, del senso del limite e di una gioia di vivere al di là della cultura di matrice protestante del lavoro, dell'accumulazione e della competizione infinita. Da qui la necessità di costruire un campo di forze all'altezza della sfida euro mediterranea, che assuma come suo valore fondante una nuova idea di cittadinanza, fondata su di un patrimonio di diritti che accompagna la persona in ogni luogo del mondo, con tutto quello che ciò comporta in tema di libera circolazione delle persone, di accoglienza dei migranti e di profondo mutamento sociale e produttivo del modello oggi dominante imposto con le dissennate politiche di austerità nel nostro Continente.

Dialoghi Mediterranei, n.6, marzo 2014

Copyright © 2013-2020 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

Dove i motori battono alla pesca. Ricordando Luigi Fiorentino



Luigi Fiorentino

di *G. Maria Pia Sammartano*

Tre le tappe di una vita, tre i soggiorni dell'anima, la triade geografica che compendia simbolicamente la patria: Mazara, Siena, Trieste. Ma non meno dell'Italia hanno avuto significato la Grecia e la Spagna, quella misurata, intimistica, evocativa di Becquer e, la Galizia, in particolare, cara al suo cuore nostalgico di siciliano.Villaroel così lo descrisse: «…Mi soffermai a lungo a studiarlo per cogliere quel senso misterioso che rivela gli artisti e lo colsi nei suoi occhi: stranissimi occhi, grandi, di un castano ambrato, occhi di fanciullesca ingenuità e di maliziosa scaltrezza, sinceri e guardinghi, sognatori e freddi di volta in volta…Effusivo e abulico, volitivo e impetuoso a tratti…Pronto a confidare, prontissimo a diffidare. La sua bonomia è in rapporto alla bonomia altrui…».

Lo stesso poeta sancì la sua identità geografica e umana in una delle più calde sue poesie: *Dove i motori battono alla pesca/ insidiosa e il Mazaro ha la foce/ là io nacqui il 13 del '13 in Acquario e i contrasti amai/ e quanto scorre; aria, acqua, verde,/ il bianco che svapora nell'azzurro,/ i segni della razza; e ne conservo/ una palla di piombo stretta al piede;/ onore,orgoglio,orgoglio dell'onore./Con questo fuoco antico sono un uomo,/e nella moltitudine cammino.*

Spirito indomito, fervente, appassionato, tenace a cui mai rinunciò e che rappresenta la cifra distintiva dell'uomo, dell'intellettuale a tutto tondo che fu saggista, critico letterario, docente, ma sopratutto

poeta. Quando ho intervistato alcuni testimoni sulla figura di Fiorentino, essi mi interrogavano a loro volta chiedendomi: "Chi, il poeta?" Sì, perché egli veniva percepito tale, la fama era quello del poeta, nell'immaginario collettivo quest'aspetto rappresentava la straordinarietà, la eccezionalità nella vita di un uomo. Perché egli amò profondamente fin da giovanissimo la poesia, l'illusione suprema e superstite di fronte alla caduta delle altre, di foscoliana memoria. A quegli anni si ascrivono *Italia Rinnovellata* del '31, *Giovinezza in fiore* del '32, *Fiamme dell'anima* del '34, e un'antologia in quattro volumi *Gli angoli della vita* del '38, tutte stampate per i tipi di Grillo di Mazara. Si sente in quelle sillogi una versificazione encomiastico-patriottica, dell'ammiratore di D'Annunzio, della classicità formale e dell'era che viveva, eccessivamente legata alla tradizione e alle reminiscenze scolastiche. Colpisce, tuttavia, una presago manifesto poetico e umano nella premessa di *Giovinezza in fiore* nella quale si legge: «…dico che a costo di umiliazioni, di sacrifici, cercherò di ascendere, aggrappandomi disperatamente, la radiosa vetta del Parnaso, che è il sogno, la meta, la vita…».

In quegli anni frequentava il liceo classico a Trapani e successivamente la facoltà di Lettere classiche a Napoli dove conseguì la laurea all'età di 22 anni a pieni voti. Questo ordinario, ma non troppo per quei tempi, percorso scolastico fu attraversato per quasi tre anni non consecutivi da un'esperienza di insegnamento a Pantelleria che gli permise una certa indipendenza economica e un primaticcio apprendistato didattico.

Invece, a Molini di Triora, in provincia di Imperia, fu di stanza durante il secondo conflitto mondiale, come ufficiale di artiglieria meritevole anche di due croci di guerra. E lì, pochi giorni dopo l'armistizio dell'8 settembre, fu catturato dai tedeschi e rischiò di essere fucilato con l'accusa di sabotaggio; rifiutandosi di collaborare venne deportato in diversi campi di concentramento di Polonia e di Germania: Przemysl ('43), Alexidorf ('43), Sandbostel ('44), Posen ('44), Demblin ('44), Wietzendorf ('45). La dolorosa e tragica marcia da lager a lager attraverso interminabili distese di neve, sotto l'incalzare dei sorveglianti tedeschi è rievocata nella "Ballata della neve" (dalla raccolta *Cielo e pietra* del '57)

La neve.

La fatica.

Lo sgomento.

La colonna già in marcia nella neve.

Il passo dentro la neve. La frusta

degli aguzzini: Los! Avanti, presto.

La landa senza termine, echeggiante.

E la fame di mesi sopra mesi.

Chi crollava era pietra sulla neve.

E los. Ancora los. E sempre los.

Andava la colonna nella neve.

Soldati a reggimenti, spettri squallidi

con la bocca cucita, nella neve,

e la fame, la fame, la stanchezza.

("Addio, capitano". "Madre, addio,

o argine fiorito alla mie pene".

"Amata, amore, dolce amore, anima,

non m'attendere più. Ritorno a Dio,

e ho pugnali d'odio dentro gli occhi.

Ma se non posso, tu perdona il male.

La vita è nell'amore. Amore, addio")

Andava la colonna, nella neve:

soldati a reggimenti, nella neve.

E la fame, la fame, il passo rotto,

il vento sulla neve, un'ala immensa,

il cielo solo neve. Los!

In coda

lento avanzava il carro dei morenti.

Ma uomo di carattere non si piegò alla spietata oppressione nazista e si può dire che dominò la morte. Sarebbe bastato un cenno di adesione, anche insincera, per evitare la deportazione, ma non volle scendere a vili compromessi e preferì mettere a repentaglio la sua vita pur di non fare torto alla sua coscienza. Nei lugubri lager F., affamato, scarno, dolorante, pur respirando fango scriveva di avere l'anima tra le stelle: *senza toccarmi passano procelle/ come la nube rapide*; versi che culminano nella poderosa esclamazione: *Uomini, ecco, io credo sempre in me!* Il potere di concentrarsi dentro di sé, nel suo mondo ideale, di vivere dentro di sé e fuori del tempo esteriore è salvezza nei duri momenti della prigionia e della schiavitù.

E resistette fino all'estate del '45, anno in cui venne rilasciato. Tornò in Italia e con la famiglia prese residenza a Siena, sua seconda patria. Qui nel '46, come per una volontà esorcistica dei fantasmi del passato, ripercorse elaborandola quella terribile e disumanizzante esperienza attraverso la pubblicazione di uno dei pochi suoi lavori in prosa *Cavalli 8, uomini*…, cronologicamente il primo e più vivo documento del dramma dei deportati nei campi di concentramento.

Appena due anni dopo, nel 1948, pubblicò la raccolta di poesie *Scalata al cielo*, quasi unanimemente considerata la svolta matura della sua poetica, la cui lettura ci permette di ricostruire le tappe di quel viaggio doloroso e della non-vita nei lager, quasi come fosse un diario. Aldo Capasso nella prefazione riconosce un buon livello di novità, ovvero di fedeltà al principio di «sintesi di modernità e di

classicità», e la individua nel gusto della lirica breve (che si rifà agli haiku giapponesi), nell'adozione di forme metriche aperte, nel verso-libero da pause e da rime forzate e nella predilezione dell'endecasillabo sciolto concedente fluidità espositiva al verso. Ma già nel 1946 il nostro Autore aveva fondato la rivista di Lettere e Arti "Ausonia" definita «aperta e succosa rivista italiana dei nostri tempi», la cui direzione, all'insegna della tenacia e della determinazione, terrà per 35 anni fino alla vigilia della morte. Da quelle pagine, nel primo numero del 1947, con piglio polemico e combattivo espose una propria poetica presentando un programma letterario, ovvero il manifesto dell'ausonismo e aprendo così un dibattito sulla letteratura contemporanea in Italia: tale corrente avrebbe voluto dare al Novecento un'arte intimamente italiana, espressione della nostra tradizione; si proponeva di essere «moderatrice e creatrice» e di fungere da «tessuto connettivo tra le varie scuole», propugnando un'attività artistica che assolvesse una funzione di elevazione e consolazione.

Da queste dichiarazioni di intenti si svilupperà un vivace confronto proprio in un momento cruciale per la rinascita non solo culturale del Paese; la stampa nazionale dell'epoca registrò interventi, adesioni e critiche che Fiorentino lesse in chiave politico-sociale: «(…) la destra ci guarda un po' esitante e tuttavia plaude; il centro non sa se convenga schierarsi apertamente con noi o osservare prudentemente come si mettono le cose; la sinistra, dove si sono trincerati gli ermetici o poeti dell' "arzigogolo meschino" è decisamente contro di noi e finge di ignorarci». In una nota, intitolata "Chiarificazione", Fiorentino puntualizzò la posizione non radicale della sua rivista, rivalutando i Montale, gli Ungaretti, «quando cessano di essere astratti».

Egli si collocava in una posizione post-ermetica più che antiermetica, cultore com'era della parola chiara, distesa, descrittiva; era decisamente contro il «trobar clou» contro «l'oscura parladura» contro l'inintellegibile, il cerebrale, l'astratto, l'inafferrabile volto della poesia; riaffermava la necessità di ritornare all'antico secondo il canone di A. Chenier «su dei pensieri nuovi facciamo versi antichi». Ovvero «Ritornare all'antico non per ripetere vecchi e stantii schemi, ma per interpretare idee, fremiti, aneliti e sensibilità del nostro tempo». L'ausonismo dunque auspicava e propugnava un neoclassicismo adeguato ai tempi, una armoniosa sintesi di classicità e di moderno. Emerge dalle pagine di Ausonia un Fiorentino arguto, coraggioso, intellettualmente coriaceo, letterato a tutto tondo, appassionato conoscitore della letteratura italiana e straniera, traduttore sensibile e critico di notevole acume.

Contemporaneamente all'impegno della Rivista egli fondò, curò e diresse a Siena la casa editrice "Maia" che pubblicò opere di poesia, saggistica, teatro, critica letteraria, di artisti e intellettuali italiani e non. Il periodo senese fu certamente il più fervido della multiforme attività di Fiorentino che intanto insegnava in quella città Storia della letteratura italiana alla Scuola di lingue e cultura italiana per stranieri, successivamente insegnerà lingua e letteratura spagnola e letteratura ibero-americana nelle università di Siena, Arezzo e Trieste.

Un'attività davvero frenetica e generosa se si pensa che all'impegno della docenza e di tutto ciò che già conosciamo, egli trovò il tempo anche per viaggi di studio e di conferenze in vari Paesi dell'Europa e del Medio Oriente acquistando una fama anche oltre confine. Critici di vaglia come Falqui, Flora, Lipparini, Mayer, Biondolillo, Juan Jimenez, e tanti altri hanno scritto sulla sua produzione letteraria.

Gli furono conferiti diversi premi: Isola d'Elba, San Pellegrino, Chianciano, David, Sileno d'oro (per la sua produzione critica e storica) nel '64 insieme a S. Quasimodo che lo ricevette per la poesia, il diploma della Zagara d'Argento, che premiava i migliori nel più importante certame poetico della Sicilia, come riconoscimento dell'attività dell'artista eclettico, e specificamente per la complessità umana del "contenuto", per la tecnica moderna misurata e sobria. La quale gli permetteva di dare

chiara voce a sentimenti che sono di tutti e che un po' tutti vorrebbero esprimere, come dice il critico Patrasso.

È stata quasi certamente l'esperienza del dolore, della sofferenza, dell'ingiustizia, della lontananza, dell'impotenza a suggerire le sue poesie. Dopo *Scalata al cielo* pubblicherà *Basalto del tuo corpo* del '51, *Basalto* del '53, *Cielo e pietra* del '57, *Sentimento di Grecia* del '60 e *Un fiume, un amore* del '62 che è l'opera della piena maturità artistica. Nel '69 si chiude la sua esperienza poetica con la pubblicazione di *Occhio rosso, occhio verd*e, ma non la sua attività di critico e studioso tant'è che tra il '64 e il '73 curò una Storia della letteratura italiana edita da Mursia in 7 volumi; e molte antologie anche per le scuole medie tra cui "La Sirenetta" e le "Nereidi" su cui molti giovani hanno studiato.

Si dedicò con successo ad appezzate traduzioni di poeti stranieri come Mallarmè, A. Chenier, Mistral, Gongora, Becquer, per citarne alcuni, ma da ricordare la sensibile e ben apprezzata traduzione degli undici idilli tra i più famosi del poeta siculo-greco, Teocrito. Moltissime sue opere sono state tradotte e divulgate in quasi tutti i Paesi d'Europa ed anche dell'Asia.

Trascorse gli ultimi anni della sua vita così interessante, ricca e impegnata a Trieste dove si era trasferito già dal 1979. La morte lo colse nel pieno del suo vigore fisico e intellettuale il 2 agosto dell'81, lasciando sì un vuoto e un rammarico per l'impulso che avrebbe potuto ancora dare alla vita culturale non solo italiana, ma, grama consolazione, una notorietà, un riconoscimento unanime per l'uomo, l'artista, lo studioso che era stato.

Dialoghi Mediterranei, n.6, marzo 2014

Copyright © 2013-2020 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

Tunisi fra accelerazione e compressione. Appunti di un viaggio

Cartagine (foto Ruggirello)

di *Marzia Sorrentino*

Agosto 2013. Una breve vacanza nel nord tunisino, in cui torno dopo dieci anni, ricordi di una regione povera e piena di speranza, lontana e vicina. Partire per una vacanza in questa terra in rivolta non sembra proprio una buona idea. Un po' di preoccupazione inizia a sorgere qualche settimana prima della partenza. È il 25 luglio 2013 quando i notiziari informano che Mohamed Brahmi, leader del Movimento Popolare è stato assassinato per strada e la *al-Thûrât al-'Arabiyy,* la rivoluzione araba (così preferiscono definirla, perché con i gelsomini non c'entra nulla!), iniziata nel dicembre del 2010 a Sidi Bouzid, vicino Tunisi, non cessa la sua protesta dopo la cacciata/fuga del presidente Zine El-Abidine Ben Ali. Lo scenario descritto è quello di una capitale non rasserenata né rassegnata. Coprifuoco e continue manifestazioni sempre più irruenti, da parte dei giovani, attanagliano la città.

Tutto è programmato ormai o in parte, nessun *tour operator*, solo l'esperienza di chi pur stando al di qua conosce gli Altri e la loro città. Si parte. Viaggio in nave con pochi turisti, sparuti gruppi di ragazzi e qualche famiglia, pronta ad andare nei sicuri villaggi-vacanze per catturare un po' di etnicità. Molti, invece, i tunisini che tornano per le vacanze estive, testimoni di una dura dispersione sociale, di lunga data, e della più recente e grave crisi economica. Sono i migranti che vivono al di là della costa, che con le loro rimesse incrementano parte delle entrate tunisine, spesso ultimo baluardo di speranza per le famiglie. Un ragazzo seduto a lato, nato e cresciuto a Palermo, con grandi cuffie alle

orecchie che gli consentono di non ascoltare nulla intorno a sé e con una certa aria annoiata per il suo di viaggio, mi chiede il perché della mia meta, parla con fastidio e distacco della Tunisia dove ogni estate è costretto a tornare per ritrovare i parenti materni e paterni, mentre la madre con gioia racconta qualcosa di quella terra che lei stessa definisce «inaridita». Un radicale divario generazionale sembra separare pensieri, sentimenti, speranze e progetti di chi riempie questa nave. Sul ponte-garage, auto modello station wagon stracolme con pochi posti a sedere; bagagliai e porta pacchi carichi di ogni cosa: valigie, televisori, wc, lavandini, motorini e di certo molte altre cose "essenziali" per chi vive al di là della costa, nelle zone interne e meridionali, storicamente trascurate dai programmi di sviluppo della dittatura di Ben Ali.

L'arrivo al porto di Tunisi si prolunga nella notte e dopo una breve e concitata contrattazione tra taxisti improvvisati, saliamo velocemente in due taxi non regolari. Si percepisce tra la gente una freneticità del fare, contrariamente all'agire lento e occhiuto della polizia doganale! Nei pressi della Goulette e giunti a Tunisi osservo che non c'è alcun presagio di quanto era stato comunicato dal Tg. Nessun coprifuoco né nella capitale né in prossimità. È quasi l'una di notte, c'è un discreto afflusso di giovani nell'Avenue Habib-Bourguiba, il grande viale alberato, scenario delle manifestazioni, su cui si affacciano il teatro municipale di Tunisi, due importanti alberghi e quasi in prossimità della città vecchia la cattedrale cattolica di Saint Vincent de Paul. Tutto mi sembra immutato, ma solo per poco. Lungo il viale, si dispiegano enormi rotoli di filo spinato, jeep dell'esercito e della polizia locale: un sistema di segni che porta a immergersi in un mondo parallelo. La città che mi appresto a visitare e ri-visitare si mostra dilaniata da più acute povertà, convivono a fatica costernazione e speranza, paura e ottimismo, ingiustizia e rivendicazione, subbuglio e calma apparente, ma una cosa sembra ancora rimanere, almeno come sottintesa aspirazione collettiva: la condivisione, l'esigenza, in qualche modo, di restare uniti.

In questa breve nota di viaggio provo a raccontare Tunisi città araba che, come molte, vive un equilibrio precario tra tradizione e rivoluzione, tra sure coraniche e modernità, tra resistenze e migrazioni. Tunisi è oggi area di transito privilegiata dei flussi migratori provenienti dalla vicina Libia e dal Corno d'Africa, attraversata e stravolta da una sequenza di arrivi, partenze e ritorni che innescano inevitabili dinamiche globalizzanti. L'economia globale detta le regole del vivere, così che tutto è sottoposto alla circolazione acquisizione di merci e beni materiali. La realtà tunisina sembra muovere i primi passi verso il vortice del dinamismo mondiale, contesto che, secondo Serge Latouche, necessita di un nuovo tipo di politica, non più fondata su estremismi politico-religiosi, bensì sulla ricomposizione del *cosmos* umano, un riequilibrio che ristabilisca l'interazione uomo/territorio per il raggiungimento di una equa "sostenibilità sociale". Ipotesi di rinascita non solo per il Sud del mondo ma anche per l'intera Europa.

Come in un teatro dal palcoscenico mobile, le città sono sempre più affollate, strutturate e de-strutturate, a metà tra questa e quell'altra costa del Mare Nostrum, miraggio di salvezza e di speranza. Nel turbinìo dell'andare, del ritornare e del ripartire, chi emigra non lascia solo gli affetti più intimi ma lascia la città, luogo paradigmatico dell'identificazione sociale e culturale. Convenzionalmente gli effetti delle migrazioni sulle città sono osservati dall'al di qua della sponda. Ma cosa resta dall'altra parte? Quale ruolo oggi assolve la città araba, quella città nata e plasmata in forma consustanziale alla religione?

Tunisi mi appare per certi aspetti ancora intrappolata e avviluppata nelle spire della tirannia del passato. Ci rifletto mentre una mattina attraverso, senza nessuno dei compagni di viaggio, l'Avenue Bourguiba direzione minimarket. Facendomi spazio tra la folla, sotto i portici, mi accorgo di procedere ad un'andatura veloce, forse troppo, con lo sguardo chino che non mi consente di vedere neppure dove sono. Giunta a destinazione, aspettando il turno alla cassa, la mia corsa fatta di ansia e paura si arresta. Comprendo che non ho alcuna ragione per avere simili atteggiamenti, intorno a me

c'è una città che vuole dignità e normalità, che sta affrontando gli effetti della disperazione e dove è probabilmente illogico vedere la gente sorridere per strada! Ripercorrendo il tragitto al contrario, per tornare nella casa in cui ero ospite [presso l'istituto delle suore "Serve del Signore e della Vergine di Matará", della Famiglia Religiosa del Verbo Incarnato], mi sembra di vedere davvero la città fatta di uomini e donne, quelle donne che in questa rivoluzione sono presenti con il loro attivismo, desiderose di essere parte della Tunisia, di dare voce alla dignità invocata dalla rivoluzione. Sono donne capaci di far coesistere tradizione coranica e cittadinanza, di districarsi con accortezza e duttilità dentro un sistema socio-religioso, a volte labirintico, a somiglianza dell'antica struttura urbana.

Tra i Paesi arabi la Tunisia vanta una popolazione molto giovane, con un livello d'istruzione tra i più alti, impegnata a combattere un'esclusione sociale, economica e politica che ha indotto molti a fuggire, perlopiù verso l'Italia, la Francia e la Germania [1], o a restare per secondare e potenziare l'onda d'urto innescata da Brahmi. Il graduale raggiungimento di una maggiore libertà di movimento nel *vivere la città* ha consentito alla società civile la libertà di azione e di parola nell'uso dei mezzi di comunicazione. Si tratta di un percorso che porta inevitabilmente a una riappropriazione del centro urbano, nonostante i pattugliamenti dell'esercito e della polizia locale. La conquista degli spazi come contenitori sociali della mobilitazione, nuclei di confluenza e di condivisione dell'unità sociale per una nuova gestione del territorio, è evidenziata dal consumo urbano, dal *vivere la città* anche con manifestazioni pacifiche anti Mohamed Morsi a sostegno dell'Egitto, come quella organizzata la mattina del 16 agosto 2013, sull'Avenue Bourguiba. Gli effetti di ciò che è stato sono ancora visibili e non molto lontano dal centro, dove sembra di stare in una terra di frontiera, in cui vi è una vera depressione. Strade e stradine più o meno popolate stracolme di rifiuti, palazzi in stile franco-arabo in parte abbandonati e del tutto fatiscenti. Nel mezzo un lustrascarpe, come se nulla fosse mutato, continua incurante l'unica attività che forse ha sempre svolto, rassegnato ad una malinconica e lenta decadenza.

Mesi dopo il mio viaggio rifletto su questa città che, in quanto araba, è ontologicamente diversa da qualsiasi altra città occidentale, soprattutto dopo una rivoluzione. Rifletto su quanto ancora c'è di quello spirito creatore, quell'*al-tawhīd*, principio di Unità Divina, fondamentale per tutte le religioni monoteiste. Il termine arabo per indicare la città è *al madinah*, che identifica lo stabilirsi permanentemente in un luogo e prenderne la residenza, in opposizione a *badawa*, con il quale si designano la transumanza e il nomadismo. *Al madinah* racchiude in sé particolare e generale. Città per eccellenza, città del Profeta è la culla dell'Islàm, sulla quale si fonda lo Stato che porta alla non dispersione degli uomini, al vivere tutti insieme, all'imprescindibile unità sociale. Lo studioso tunisino Ibn Khaldun (1332-1406), in qualità di storico sociale e di antropologo *ante litteram*, considerò la città un *unicum* con la civiltà, spazio in cui la pianificazione urbana rappresenta un aspetto caratterizzante sia per la cultura sia per il progresso, e il vivere nella città presuppone la cooperazione per il mantenimento della coesione e dell'ordine della comunità. Geografia urbana e sociale si fondono fin dall'*hegira*, emigrazione/passaggio, dal nomadismo alla sedentarizzazione, secondo l'esempio del Profeta, guidato da insegnamenti socio-religiosi che non sono mai venuti meno nella vita del musulmano. Ci si muove da una unicità divina, *tawhīd*, ad una unità sociale, *madinah*, ed è qui, nella consustanzialità socio-politica e religiosa, che la città e civiltà araba trovano le loro fondamenta: «Aggrappatevi tutti insieme alla corda di Allah e non dividetevi» [2].

Il centro della città trova la sua ragion d'essere nel luogo di culto, la *masjid*, la moschea, luogo di prostrazione e della preghiera per eccellenza. La Medina di Tunisi, struttura policentrica, ne ospita otto tra piccole e grandi *masājid*, ma la più grande è *al-Zaytūna*. Per comprendere la città araba, anche oggi, non si può creare una linea di demarcazione tra la dimensione laica della urbanità e la sfera religiosa, che è fulcro generatore dell'organizzazione sociale. Ancora dopo secoli, anche dopo la recente rivoluzione, anche dopo l'ininterrotto processo di emigrazione, la Medina resta il cuore vitale della comunità, sebbene sia sempre più un'attrattiva e una risorsa turistica. Oggi di pochi turisti!

Piazza della Vittoria, o più comunemente, Porta di Francia, è passaggio architettonico dal nuovo al vecchio; segna la linea di confine tra tradizione e modernità urbana che immette nella Medina, cristallizzazione dell'antica pianificazione, percorso labirintico di strade affollate, oggi perlopiù mercato, un tempo dimora. Sul basolato, al centro della piazza, si nota una griglia, ormai in disuso, dalla quale sarebbe dovuta zampillare dell'acqua, presenza essenziale nell'antica città araba [3].

Nel centro della città, nella piazza e nell'Avenue che la precede, sembra festa, sventolano delle bandiere tunisine di forma triangolare. Tanta, tantissima gente, donne perlopiù velate si fanno spazio camminando frettolosamente in direzione dei suk; gli uomini, grandi fumatori, sono per gran parte seduti negli affollatissimi bar dell'Avenue Bourguiba. Su quei tavoli il tempo pare scorrere lento, sulle strade la città appare invece frenetica, paragonabile alle grandi metropoli occidentali, i tram vi sfrecciano incuranti degli attraversamenti pedonali.

Gli abitanti di Tunisi sembrano essere dilaniati tra accelerazione e compressione degli eventi, da un'impazienza generatrice di disordine, irrequietezza, da un'instancabile e irraggiungibile voglia di fare, di andare, di cercare, di ri-creare…Ecco cosa resta di là della riva sud del Mediterraneo, ecco cosa resta di una città nata su fondamenta religiose. Così mi appare Tunisi che trascina con fatica e tenacia quell'eredità destinata a muovere i fili storico-religiosi tra *al-tawhīd* e *al madinah* e orientata forse a tornare a quel principio enunciato da Khaldun che, dall'alto della sua statua posta sull'Avenue Bourguiba, sembra osservare la lotta tra de-strutturazione e cooperazione, tra nuove spinte urbane e irresistibili nostalgie della coesione sociale.

Dialoghi Mediterranei, n.6, marzo 2014

Note

[1] Sebbene la Tunisia abbia importanti rapporti commerciali con l'Unione Europea, Francia, Italia e Germania sono i principali partner commerciali per importazione ed esportazione.

[2] Sacro Corano, sura III, 103, sura III Âl 'Imrân, La Famiglia di Imran, consultabile su http://www.corano.it (ultimo accesso 15/01/14).

[3] Ogni casa doveva possedere una fontana, fonte di purificazione nelle abluzioni rituali e dono da preservare con una distribuzione equa della preziosa risorsa.

Riferimenti bibliografici

F. Fubini, *Noi siamo la rivoluzione*, Mondadori ed. Milano 2012

S. Latouche, *Mondializzazione e decrescita. L'alternativa africana*, Dedalo ed.,Bari 2007

G. Paolucci, *Libri di pietra. Città e memoria*, Liguori ed. Napoli 2007

A. Pellitteri, *Introduzione allo studio della storia contemporanea del Mondo Arabo*, Laterza ed.,Roma-Bari 2008

A. Pellitteri, *La città crocevia di incontri in ambito arabo-islamico e mediterraneo. Fonti storiche, letterarie, viaggi, memorie*, Atti del Convegno, Accademia Libica in Italia, Università di Palermo, Palermo 2007

B. Scarcia Amoretti, *Il Corano, una lettura*, Carocci ed.,Roma, 2009

Copyright © 2013-2020 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

I Russi sbarcano nel Mediterraneo

di *Agostino Spataro*

Un fattore di novità da registrare sul terreno delle relazioni economiche è l'ingresso nel Mediterraneo dei colossi russi del gas e del petrolio. Negli ultimi anni, alcune importanti società multinazionali russe hanno acquisito in vari Paesi mediterranei concessioni per la ricerca e la produzione d'idrocarburi, quote di partecipazione in società locali di raffinazione e di commercializzazione. In Italia, l'operazione più rilevante è stata quella realizzata dalla Lukoil con l'acquisto della maggioranza delle azioni della raffineria Isab di Priolo (Siracusa). Tuttavia, il dato, forse, più preoccupante per la concorrenza è stato l'ingresso di Gazprom, il più grande colosso mondiale del gas, in Algeria sulla base d'impegnativi accordi con la Sonatrach mirati alla realizzazione di nuove infrastrutture di trasporto del gas e alla unificazione, sotto le insegne di Gazprom, dell'offerta commerciale delle produzioni gasiere algerine. I russi volevano associare a questa impresa anche la Libia di Gheddafi e, a tal fine, avevano avviato promettenti contatti e studi preliminari.

Appare chiaro, specie agli occhi della concorrenza occidentale, che qualora tale progetto fosse stato attuato avrebbe sicuramente modificato gli equilibri sul ricco mercato europeo del gas, a favore dei nuovi soggetti e a danno degli operatori tradizionali. L'insurrezione di Bengasi e il micidiale intervento "umanitario" di alcuni paesi della Nato hanno fatto saltare anche tale progetto. Difficilmente Gazprom potrà entrare nella Libia del dopo Gheddafi, almeno con tali ambizioni e programmi.

Tuttavia, il colosso russo sembra intenzionato a realizzare gli accordi con Sonatrach (riproposti agli inizi del 2013) anche per ciò che riguarda la costruzione del gasdotto trans-sahariano, lungo oltre

4.100 km, che dovrebbe trasportare 30 miliardi di metri cubi annui di gas dalla Nigeria alla costa mediterranea d'Algeria e da qui sarà distribuito in Europa. Ne ho scritto anni fa.

«Oggi c'è un gran movimento nel mercato mondiale del gas, e in quello europeo in particolare. L'ultimo importante evento è stato l'accordo fra i due principali fornitori della Ue, il colosso russo Gazprom e la Sonatrach algerina, destinato a influenzare l'andamento dei flussi e il mercato interno europeo e a controllare direttamente anche settori della distribuzione interna. Peraltro, fra le ragioni della sua stipula c'è probabilmente anche la volontà di scoraggiare eventuali tentazioni di esportare in questi Paesi la "democrazia" anglo-americana sulla punta dei cannoni» [1].

Ancora. «Mentre si marcia, a tappe forzate, per realizzare due rigassificatori in Sicilia per importare e trattare, prevalentemente, il gas nigeriano, sappiamo che nello scorso marzo, a Parigi, l'EuroArab gas Forum ha preso accordi per realizzare il progetto del gasdotto transahariano (valore circa 13 miliardi di dollari) che da Brass (Nigeria) giungerà a El Kala, sulla costa algerina, con probabile derivazione verso la costa libica» [2].

Questa del collegamento dei giacimenti nigeriani alla costa mediterranea è una (nostra) vecchia idea che, circa 30 anni fa, proponemmo, per conto del Pci, al governo italiano, con una interpellanza parlamentare a firma di vari deputati comunisti, fra cui il capogruppo Fernando Di Giulio, Luciano Barca e il sottoscritto. Purtroppo, il governo la fece cadere senza una spiegazione e l'Eni continuò a importare gas nigeriano con le navi metaniere. Per altro, a quel tempo, tale progetto appariva più fattibile giacché la situazione nei Paesi di attraversamento del "tubo", era meno pericolosa di quella attuale, tormentata da tensioni e conflitti che si sviluppano lungo l'intero tragitto, con particolare violenza nelle aree di estrazione e nel Nord della Nigeria.

Il progetto conserva la sua validità proprio per il suo alto grado d'interdipendenza, reciprocamente vantaggiosa, fra tutti i Paesi interessati. Anche in questo caso si ripropone un vecchio dilemma: interdipendenza o guerra. Non c'è dubbio che l'interdipendenza, concepita come cointerissenza fra i popoli, vincola gli Stati alla solidarietà e garantisce la pace e il co- sviluppo. Nel caso della Libia, come in precedenza in quello dell'Iraq e, domani chissà, in Siria o in altri *Stati canaglia* (a proposito: si può consentire l'uso di siffatta terminologia?), l'interventismo occidentale si spiega per esigenze generali geo-strategiche e per il controllo dei rifornimenti di petrolio e di gas e delle lucrose commesse generate dalla parte libica. Lo strumento militare di tale politica è l'organizzazione della Nato che è fuoriuscita dal suo ruolo istituzionale e geopolitico.

Specie dopo il 2003, tutte le principali potenze (dalla Russia agli Usa, dalla Francia all'Italia, dalla Gran Bretagna alla Cina) hanno intrigato per controllare le enormi riserve libiche d'idrocarburi (il 4% delle riserve mondiali di petrolio) e la loro commercializzazione. Perciò la coerenza politica, l'etica sono andate a farsi benedire e tutti sono corsi alla Fiera di Tripoli. A tali priorità sono stati piegati i ruoli dei governi e della stessa diplomazia che, ormai, sembrano prendere ordini direttamente dalle multinazionali e dai potentati finanziari. Certo, il Colonnello non era un asceta, un benefattore dell'umanità; anzi, specie, nel secondo ventennio del suo potere, ha agito con i metodi tipici del moderno satrapo orientale. Tuttavia, puzzano d' ipocrisia le posizioni assunte da eminenti personalità della politica e della cultura, da direttori di prestigiosi quotidiani i quali, magari dopo averlo per anni blandito, intervistato, hanno giustificato la guerra della Nato e perfino la barbarie della sua morte. Dimenticando che la nostra civiltà giuridica occidentale garantisce (o dovrebbe garantire) un processo di giustizia anche ai più efferati criminali politici e/o comuni. Dimenticando anche che Gheddafi, con *l'operazione Jerusalem* del 1° settembre del 1969, rovesciò la corrotta e assolutista monarchia senussita senza spargere una goccia di sangue e che costruì un regime sostanzialmente "autonomo" rispetto alle mire delle superpotenze, a beneficio della sovranità nazionale libica. Gli stessi rapporti con l'Unione Sovietica e con alcuni Paesi arabi amici (compreso l'Egitto di Nasser) non furono di

sudditanza ma di alleanza. Si possono condannare i metodi di Gheddafi, ma è difficile dimostrare il contrario di tale asserzione.

A parte i sentimenti e le coerenze (merce sempre più rara di questi tempi), il fatto più clamoroso e deludente è stato il voltafaccia della grande e assortita categoria dei cinici, libici e stranieri, dei profittatori, dei cambia casacca, tutti ex amici e camerieri del Colonnello per i quali egli è divenuto, improvvisamente *il feroce dittatore di Tripoli*. Hanno agito come se dovessero rifarsi una verginità agli occhi del popolo, per accreditarsi presso chi dirige le operazioni di "giustizia internazionale" ed essere, così, ammessi alla tavola della spartizione del bottino. Sì, perché in Libia c'è stata una guerra per accaparrarsi un favoloso bottino in petrolio, fondi sovrani e lingotti d'oro. Una guerra illegittima perché sono stati ripetutamente violati i limiti della *no fly zone* decisa, a maggioranza, dal Consiglio di sicurezza dell'Onu. Una guerra asimmetrica perché scatenata dalle principali potenze della Nato contro un piccolo Paese dotato di vecchi sistemi d'arma dalle stesse venduti. Una guerra a rischio zero perché combattuta dall'alto dei cieli con mezzi davvero sofisticati e micidiali: dai missili "Cruise" lanciati dalle portaerei ai bombardamenti degli F16 e dei "droni".

Perciò, ancora non si riesce a capire il senso dell'astensione di Russia e Cina nel Consiglio di sicurezza dell'Onu che ha dato il via libera all'intervento militare, per altro sotto comando Nato. Un'altra stranezza che nessuno ha contestato. Bisogna dedurne che Cina e Russia, paesi che certo non brillano per democrazia, hanno mollato Gheddafi e il suo regime dittatoriale? In cambio di quali contropartite? Secondo il punto di vista, un po' esasperato, di Massimo Fini, una spiegazione ci sarebbe: «Bisogna ingoiare un brutto rospo che è il genocidio ceceno compiuto prima dai sovietici e poi dai russi, dovremmo avvicinarci molto più alla Russia che all'America. Può darsi che queste rivolte arabe e tutto quanto si estendano finalmente anche a questo regime infame che abbiamo in Italia» [3].

Dialoghi Mediterranei, n.6, marzo 2014

Note

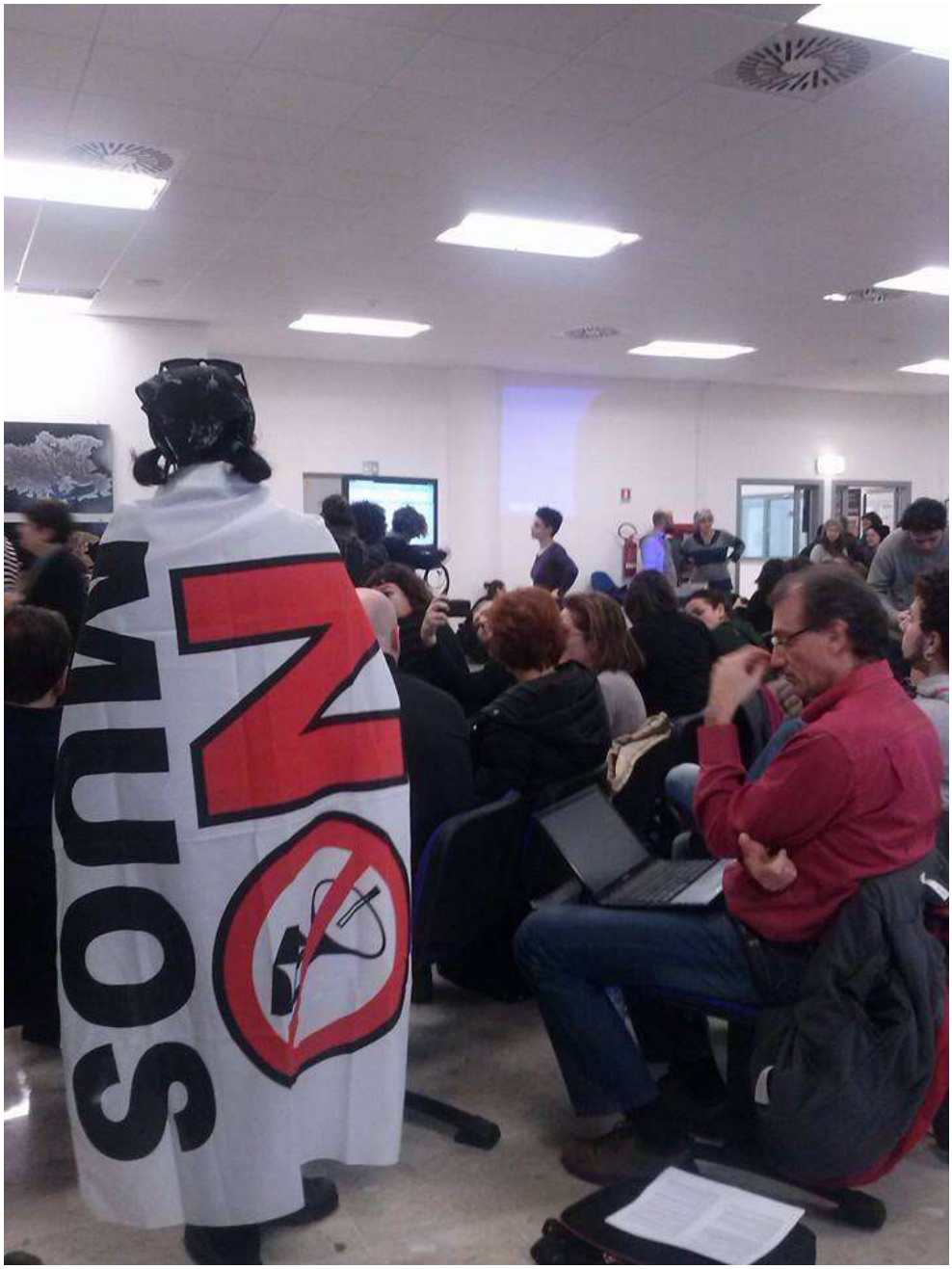
[1] A. Spataro in "La Repubblica" del 28/8/2006

[2] A. Spataro in "La Repubblica" del 17/7/2009

[3] in "BlogBeppeGrillo" del 31/10/2011

Copyright © 2013-2020 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

La Carta di Lampedusa



di *Giovanna Vaccaro*

Dal 31 Gennaio al 2 Febbraio, a Lampedusa si è tenuta una tre giorni di discussione sul documento definitivo della *Carta di Lampedusa*. Il primo giorno è stato dedicato alla presentazione delle diverse realtà italiane ed internazionali giunte sull'isola per partecipare al processo di scrittura e nello stesso pomeriggio si sono ascoltate anche le voci locali più rappresentative.

Il primo intervento è stato quello della prima cittadina Giusy Nicolini, la quale affermando che sia necessaria quanto possibile una diversa idea di accoglienza, ha auspicato che Lampedusa possa porsi, un giorno, come esempio per tutte le isole di frontiera del mondo raggiunte da quanti sono costretti a lasciare il loro Paese per salvarsi la vita o garantirsene una migliore. È intervenuto poi il rappresentante dell'associazione dei piccoli imprenditori di Lampedusa. Nel suo discorso, egli ha

messo in rilievo le criticità della vita sull'isola, in primis la mancanza di un ospedale che costringe i lampedusani a spendere non poche risorse economiche per raggiungere Palermo e avere una consulenza specialistica, o in alternativa ad aspettare mesi prima di poter accedere alle visite garantite nel poliambulatorio, unica struttura di assistenza medica presente sull'isola. Tutti i medici specialisti che vi lavorano dipendono dall'Asl di Palermo e raggiungono l'isola con cadenza settimanale, compreso lo specialista in chirurgia, il quale presta servizio presso il poliambulatorio solo una volta a settimana, determinando un tempo di attesa ulteriormente lungo anche per coloro che hanno necessità di operarsi.

Altro intervento della prima giornata di discussione è stato quello del rappresentante del collettivo Askavusa, da anni impegnato in diverse iniziative e attività di sensibilizzazione sul tema dell'immigrazione, nella difesa dei diritti dei migranti e nella denuncia delle gravi condizioni del sistema di accoglienza dell'isola. Il rappresentante ha ribadito quanto le attuali politiche migratorie siano la palese espressione della politica di militarizzazione di tutta la Sicilia, ricollegandosi anche alla questione dell'installazione del MUOS a Niscemi.

Un'altra importante voce dell'isola a cui si è dato spazio è stata quella delle madri. La prima di queste, riferendosi al problema della mancanza dell'ospedale, ha iniziato il suo intervento dicendo che «non si nasce e non si muore a Lampedusa». Ha raccontato il grande sforzo che la nascita di un figlio rappresenta per una donna, sia in termini economici che emotivi. Infatti le future madri per poter partorire, sono costrette a lasciare l'isola un mese prima del termine, spesso accompagnate da una familiare o parente perché il marito deve rimanere sull'isola a lavorare. Il mese di permanenza a Palermo comporta, oltre al sacrificio di essere lontane da casa, anche una spesa molto alta, alla quale va sommata quella dei viaggi di andata e ritorno.

Le "mamme di Lampedusa", che si sono attualmente raccolte in un gruppo formatosi attorno al problema scolastico del loro figli che frequentano la scuola elementare, hanno poi parlato delle croniche criticità: dal doppio turno con cui i bambini devono frequentare le lezioni perché la struttura non è sufficientemente grande per accogliere tutte le classi, al problema dell'agibilità dell'edificio. Esse hanno con forza ribadito l'importanza di affermare eguali diritti per tutti senza distinzione di nessun tipo.

La seconda giornata dell'iniziativa è stata interamente dedicata alla discussione della bozza provvisoria della *Carta di Lampedusa*, frutto di una scrittura condivisa (durata diversi mesi) attraverso l`utilizzo di web conference, mailing list e docuwiki. A seguito di un'intera giornata di confronto tra le numerose realtà italiane e straniere su ciascun punto, in modo da apportare modifiche e integrazioni in modo collettivo, finalmente, in tarda serata, il documento definitivo della *Carta di Lampedusa* ha visto la luce.

Infine nella terza giornata, la discussione si è concentrata sulle proposte di iniziative concrete da parte dei diversi partecipanti per iniziare a dare applicazione a quanto enunciato nella Carta, che è il risultato di un processo costituente partito dal basso che vuole ridisegnare una nuova geografia senza confini e una mappa dei diritti per tutti.

Promossa per iniziativa del Progetto Meltingpot all`indomani dei naufragi del 3 e 11 ottobre in cui hanno perso la vita più di 600 persone tra bambini, donne e uomini, la *Carta di Lampedusa* si pone come «un patto che unisce tutte le realtà e le persone che lo sottoscrivono nell`impegno di affermare, praticare e difendere i principi in essa contenuti, nei modi, nei linguaggi e con le azioni che ogni firmatario riterrà opportuno utilizzare e mettere in atto». La *Carta di Lampedusa* non è una dichiarazione degli Stati e dei governi e non è neppure una carta dei diritti dei migranti, ma il risultato di un processo costituente dal basso che vuole affermare la radicale necessità di trasformazione dei

rapporti sociali, economici, politici e culturali che caratterizzano l`attuale sistema di negazione e impoverimento dei diritti.

Per questo, se nella prima parte vengono enunciate le libertà di movimento, di resistenza, di scelta, nella seconda parte, la Carta, aprendosi ad un confronto diretto con l'attuale sistema,afferma i punti necessari per un suo complessivo cambiamento: in primis la necessità della smilitarizzazione dei territori e la riconversione delle risorse sino ad oggi investite in tal campo, oltre che un ripensamento generale sull'accoglienza e l'abolizione del sistema dei visti.

Si è ribadito infatti come un'analisi delle politiche dell'immigrazione non possa più prescindere da una riflessione sulla militarizzazione, soprattutto in questo momento in cui la flotta della Marina impegnata nell'operazione "Mare Nostrum" pattuglia il Canale di Sicilia, rendendo ancora più evidente questa connessione. Al di là delle ingenti spese mensili (circa 12 milioni di euro) che affidano all'esercito la gestione dell'immigrazione, questa operazione militare determina una esternalizzazione della frontiera, la quale, oltre a non permettere controlli su quello che accade, sta già producendo effetti molto negativi sui diritti dei richiedenti asilo. In particolare, risultano preoccupanti le identificazioni da parte dei funzionari del Ministero dell'Interno presenti sulla nave San Marco, per cui accade che alcuni dei migranti soccorsi in mare, raggiungano poi il suolo italiano/europeo già con un provvedimento di espulsione.

Altro punto fondamentale della *Carta di Lampedusa* è la necessità della chiusura dei CIE e di tutti i centri della detenzione amministrativa e dell'accoglienza contenitiva. Questo sistema di prima assistenza e ospitalità dei migranti sta mostrando ormai da anni la sua incapacità di offrire percorsi reali di accoglienza e di integrazione, ponendosi troppo spesso come lo spazio, da una parte, della violazione dei diritti fondamentali dei migranti, e dall'altra, degli interessi economici degli enti privati che gestiscono i centri. E ancora, la *Carta di Lampedusa*, enunciando la libertà di partire, di restare, di costruire liberamente il proprio progetto di vita, afferma il diritto di tutti al lavoro, alla casa, all'istruzione e all'accesso al welfare.

Tutti questi aspetti e, in primo luogo, la stretta relazione tra le politiche di militarizzazione e quelle immigratorie, sono stati più volte ribaditi nel corso della tre giorni che si è voluta simbolicamente tenere nell'isola italiana in cui il peso di rappresentare la frontiera, si avverte ormai da anni in tutte le sue forme: dalle morti di chi cerca di raggiungere la Fortezza Europa a poca distanza dalle sue coste, alla drammatica detenzione dei richiedenti asilo nel Centro di prima accoglienza di contrada Imbriacola, passando per la presenza massiccia di militari e forze dell'ordine che costituisce circa il 10% della popolazione (la quale conta 6000 abitanti).

Lampedusa è stata dunque scelta come luogo simbolico da cui far partire questo processo di trasformazione della realtà per poter ridisegnare una nuova geografia senza confini, a cominciare dal rovesciamento dell´immagine di quest´isola, frontiera liquida del Mediterraneo.

Dialoghi Mediterranei, n.6, marzo 2014

[*] La versione definitiva del documento è già scaricabile sul sito www.meltingpot.org. Chiunque, individuo o associazione, condivida i principi contenuti, potrà sottoscriverla.

Copyright © 2013-2020 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.