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. 13 – MAGGIO - GIUGNO 2015

www.istitutoeuroarabo.it/DM

SOMMARIO n. 13

Milano (ph. Marcello Balbi)

EDITORIALE; Marcello Balbi, *La meraviglia dell'ordinario. Un viaggio per immagini a Milano;* **Jeremy Boissevain,** *Cicatrici non rimarginate: note sulla diversità etnica e religiosa del Mediterraneo;* **Filomena Cillo,** *Il corpo, la modificazione e la relazione. Un'analisi antropologica in contesto scolastico;* **Annamaria Clemente,** *Ubah Cristina Ali Farah tra Calvino e Pavese;* **Pietro Lucio Cosentino,** *L'impronta sonica;* ***Salv*atore Costanza,** *Il "banchiere" italiano tra gli emigrati nel Nord America;* **Antonino Cusumano,** *Se le cose non sono soltanto cose;* **Chiara Dallavalle,** *Il Kanun. L'Albania tra futuro e passato;* **Valeria Dell'Orzo,** *"Vienimi a prendere". Dai manicomi alle REMS, percorso nell'alienazione;* **Piero Di Giorgi,** *La realtà non è come ci appare;* **Nino Giaramidaro,** *Pensieri al bar. Intorno al merito;* **Eugenio Giorgianni,** *La resistenza alla emigrazione. Appunti di una ricerca a Goma, in nome della musica;* **Giulia Grechi,** *Immaginari (post)coloniali. Memorie pubbliche e private del colonialismo italiano;* **Silvana Grippi,** *Il Mediterraneo. Il popolo del deserto nei campi profughi sahrawi,* **Tommaso India,** *Il fantoccio smembrato. Crisi della presenza e affermazione del sé nell'era post-industriale;* **Rosario Lentini,** *L'ideologia del progresso illimitato. Le Esposizioni internazionali da ieri a oggi;* **Virginia Lima,** *Saperi umanistici, inutili e perciò necessari;* **Gloria Lupo,** *Farm Cultural Park a Favara: a place that makes you happy!;* **Matteo Meschiari,** *Before they get pissed off.* **Stefano Montes,** *Per una etnografia dialogica e improvvisata;* **Francesca Morando,** *Sulla cultura araba delle origini. Percorsi linguistici;* **Gaetano Nicastro,** *Un siciliano nel Wadi el-Natrun (Egitto) alla fine del*

Cinquecento, **Franco Pittau,** *La presenza italiana in Tunisia: spunti storici e prospettive;* **Luca Pollicino,** *Cibo di strada. Quando le mani sono troppo unte per fotografare;* **Valentina Richichi,** *Per un atlante degli strumenti della cultura musicale siciliana,* **Maria Soresina,** *Nel laboratorio della traduzione. A proposito di Rainer Maria Rilke;* **Marcello Vigli,** *Ancora guerre di religione.*

Dialoghi Mediterranei, n. 13, maggio 2015

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

EDITORIALE

Foto Silvana Grippi

Possiamo ancora chiamare migrazione ciò che somiglia sempre di più ad una deportazione, essendo organizzata, pianificata e irreggimentata da un potere criminale che ha trasformato i migranti in ostaggi schiavi dei mercanti di morte? E non è forse corretto parlare di genocidio quando c'è una fossa comune che inghiotte migliaia di uomini, donne e bambini sigillati a chiave dentro la stiva di un barcone affondato, unitamente alla scientifica responsabilità di quanti preparano e gestiscono la tratta e di quanti nulla fanno per contrastare lo sterminio di massa? E non sono forse i nuovi *desaparecidos* i tanti senza nome precipitati nei fondali, i sommersi che non abbiamo salvato?

A fronte della inadeguatezza delle parole e della vergognosa e persistente ignavia delle istituzioni europee, valgono i fatti, contano i gesti: gli unici europei che agiscono da europei senza essere rappresentanti di alcuna istituzione sono i pescatori di Mazara del Vallo, gli unici che, lanciandosi spontaneamente e generosamente in soccorso dei naufraghi, interpretano quella vocazione mediterranea che l'Europa dovrebbe avere e non ha; gli unici che, avendo a bordo italiani e tunisini, navigano su quel mare non per presidiare confini ma se mai per rimescolarli, per contribuire concretamente a realizzare una Europa meno indifferente, più umana e più aperta all'inclusione delle differenze. In fondo, di loro parla Erri De Luca nella sua *Preghiera laica* dedicata ai naufraghi del 19 aprile: «Mare nostro che non sei nei cieli/ e abbracci i confini dell'isola/ e del mondo, sia benedetto il tuo sale,/ sia benedetto il tuo fondale,/accogli le gremite imbarcazioni/ senza una strada sopra le tue onde/ i pescatori usciti nella notte,/ le loro reti tra le tue creature,/che tornano al mattino con la pesca/ dei naufraghi salvati [...]». A guardar bene, i Siciliani, impegnati in prima fila e senza tregua nell'opera di compassionevole asilo dei migranti sopravvissuti, surrogano le incolmabili e imperdonabili assenze, sembrano voler tesaurizzare l'antica lezione ereditata dai codici umanitari di

una storia plurisecolare di tolleranza e ospitalità. E paradossalmente la Sicilia che è tra le regioni più povere del Paese appare per una volta terra di speranze e di amicizia, un avamposto della ricca e felice Europa. E fra tutte le province d'Italia quella di Trapani risulta essere, secondo i dati del Viminale, di gran lunga la prima per presenze di profughi nelle strutture di accoglienza.

Nel blob di frammenti affastellati dal disordine mondiale che implode nella cronaca quotidiana stentiamo a dipanare i fili aggrovigliati delle relazioni e delle alleanze internazionali, in conseguenza delle permanenti convulsioni di uno scenario geopolitico senza più equilibri interni né governi sovranazionali. Schegge impazzite sembrano investire e travolgere quel poco che resta dell'unità dell'area mediterranea e, in particolare, di quella mediorientale, a tal punto che il popolo palestinese, a difesa del quale si sono storicamente e unanimamente richiamate le comunità arabe di tutti i Paesi, è oggi martoriato da quegli stessi musulmani che, in nome di un'apocalittica islamizzazione globale, vogliono assoggettare tutti i territori nel delirante e imperialistico disegno di un sedicente califfato.

Forse, mai come oggi, il Mediterraneo appare dilaniato da una frammentazione molecolare di tutte le sovranità, da una violenta destrutturazione e ridefinizione di confini e fili spinati, dalla infinita ed epocale diaspora di una umanità in drammatica e disperata fuga dai focolai di guerra, dal Sahel al Corno d'Africa, dal Medioriente al Golfo Persico. Cosa ne è della Siria, dell'Iraq, della Libia, dell'Eritrea, della Somalia o dello Yemen? Tra decapitazioni, esecuzioni di massa e riduzioni in schiavitù per opera dei jihadisti, barbarie ed eccidi tra le diverse forze in conflitto, quali esiti avrà il gioco al massacro per la supremazia territoriale, la lotta per il potere tra sunniti e sciiti, tra sunniti e sunniti, la folle rincorsa alla ripulsa e all'orrore? Nella galassia islamica quali e quanti califfi sono legittimati? E, soprattutto, nel piano bellico contro i "crociati" e l'Impero del Male che ruolo occupa ancora la questione palestinese? E infine quante potenze – arabe e non arabe, occidentali e non – sono in competizione per il predominio e il controllo sull'insoluto e insolubile puzzle mesopotamico? Non sappiamo dare una risposta persuasiva a nessuno di questi interrogativi. Sappiamo che va combattuta la terribile potenziale alleanza tra i trafficanti che hanno il monopolio dei viaggi per mare e i jihadisti impegnati a conquistare sempre più ampi territori. Sappiamo che le guerre producono esodi e campi profughi, che le persecuzioni generano sembramenti familiari e migrazioni. Sappiamo che questo Islam fatto a pezzi e fondato su frammenti di sure e versetti stralciati dai contesti e invocati per legittimare l'indicibile, per giustificare l'incomprensibile, sembra essere rappresentazione esemplare della polverizzazione di tutta una regione, perfino di una religione, anzi di un mondo. Così che paradossalmente è destinata a frantumarsi in mille pezzi quella *Umma* coranica che il presunto califfato enfaticamente proclamato vorrebbe con il terrore e la ferocia delle armi riunire sotto le bandiere nere dell'Isis.

Attorno a questo Mediterraneo travolto e stravolto da strategie politiche e militari estranee alla volontà delle popolazioni civili, ancora una volta vittime di una Storia di crimini e di soprusi, nella totale assenza dell'Europa e delle sue istituzioni, il contesto globale offre l'immagine screziata di un patchwork, di un mondo balcanizzato, senza centro e senza radicamento, che nell'immaginario mitico delle religioni ritrovate, rinsanguate o asservite sembra voler ricercare un orizzonte di senso alla logica totalizzante dell'economicismo e alla crisi occidentale di identità e di autorità. La teologia al posto della secolarizzazione, il fondamentalismo come argine alla globalizzazione, l'etnicismo come antidoto alla omologazione, l'endogamia come estremo riparo. Il ritorno violento di un Dio guerriero, vestito e travestito in mille fogge, invocato e inneggiato dentro tensioni e conflitti in cui è perfino difficile distinguere i contrapposti schieramenti, ispira ed orienta per tanti versi non solo le politiche ma anche le polemiche, i sentimenti e i risentimenti, le pulsioni più represse, i discorsi del senso comune, le permanenti campagne elettorali. Non c'è nulla di religioso in questo sedicente conflitto di religione, che diventa feroce pretesto perfino a bordo dei barconi dei migranti, se è vero che le tensioni durante le traversate dentro uno spazio stipato all'inverosimile possono degenerare in crudeli e odiose

discriminazioni. La stessa questione armena, sollevata recentemente da papa Francesco, è stata trasformata in strumentale fattore di contrapposizione religiosa.

La complessità dei fenomeni che interessano le società contemporanee è dato strutturale del nostro tempo e impone una sfida culturale di grande impegno. A questa sfida riviste come la nostra concorrono proponendo ragionamenti e letture analitiche nella sintesi e sintetiche nella analisi, riflessioni volte soprattutto a decostruire le retoriche che alimentano il fanatismo, le imposture implicite nella teoria dello scontro di civiltà, le amnesie storiche, il relativismo dei punti di vista, gli etnocentrismi vecchi e nuovi.

Dialoghi Mediterranei ospita in questo numero un illuminante contributo dell'antropologo olandese, Jeremy Boissevain, che indaga sulle radici storiche delle "cicatrici" ancora in larga parte non rimarginate che segnano in profondità i Paesi mediterranei. Sulle questioni connesse all'uso politico delle religioni interviene con puntuali argomentazioni Marcello Vigli, mentre per capire il fenomeno endemico delle migrazioni ci soccorre il contributo dello storico Salvatore Costanza che ricorda l'esperienza italiana negli Stati Uniti: allora come oggi «l'emigrante era merce povera», stretto nella trama di sfruttamento ordita da agenti, boss e banchieri, «figure ambigue, tra finta solidarietà e assistenza». Nello stesso orizzonte si colloca l'excursus di Franco Pittau volto a documentare la presenza italiana in Tunisia, prima, durante e dopo il protettorato francese fino ai nostri giorni. Se Gaetano Nicastro si mette sulle tracce di un frate siciliano del Cinquecento facendoci scoprire l'Egitto inedito dei monasteri copti, Rosario Lentini, nel ripercorrere le diverse Esposizioni internazionali da quella di Londra del 1851 a quella che si inaugura oggi a Milano, coglie di questa evoluzione le costanti: la traiettoria tematica e la dimensione simbolica che tracima quella meramente economica. Della comunità formatasi attorno a *Dialoghi* fa parte Stefano Montes che continua il suo originale percorso di interrogazione meta-antropologica ovvero di esplorazione su quanto è riconducibile alla dimensione del quotidiano, e analogamente Tommaso India torna ad elaborare e sviluppare la sua ricognizione sull'antropologia del lavoro operaio. Altri autori si occupano di urbanistica e di alimentazione, di filologia e di studi umanistici, di musica e di beni culturali. Il lettore troverà inoltre interessanti note di lettura e di letteratura, gli esiti di ricerche etnografiche e i ragionamenti e divagazioni intorno a fatti di cronaca o di attualità politica e di costume.

In questo numero, grande spazio è riservato alla fotografia, sia essa oggetto di studio o concreta produzione di singoli autori come Silvana Grippi, le cui immagini gettano luce su una realtà geografica e antropica, ai margini del Mediterraneo, ancora poco conosciuta e documentata. I volti degli uomini e delle donne del deserto che si muovono nei campi profughi sahrawi posseggono una fascinazione che non appartiene alla seduzione esotica né alla sottigliezza etnologica ma semplicemente alla grazia poetica. La luce dei loro ritratti ci dice quanta bellezza sia ancora nascosta al nostro sguardo, quanta umanità sia ancora in attesa di giustizia.

Buon Primo Maggio a tutti. Ai lavoratori, ma anche a quelli che attendono faticosamente di diventarlo e infine a quelli che hanno cessato non meno faticosamente di esserlo.

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

La meraviglia dell'ordinario. Un viaggio per immagini a Milano

Milano (ph. Balbi)

di *Marcello Balbi*

È come nei versi di Milosz: «*Guardo e guardo. A questo ero chiamato:/A lodare le cose perch ésono* ». Fra tutte le prodigiose virtù della fotografia, quella che forse più mi disarma e avvince è quel suo potere d'indurmi, se non costringere, a osservare e apprendere. Mi seduce e induce a risvegliare i sensi e la ragione, mi riconduce all'anima, mi chiede vigilanza e disciplina per contemplare le cose per quelle che in realtà sono. Attraverso la sua scatola magica sono chiamato a valicare i miei convenzionali registri percettivi e ontologici. Mi piace cos ìimmaginare la fotocamera come il cocchio di Helios, l'astro della conoscenza, o come il carro di Arjuna, il vedico arciere che, condotto da Krishna, aspira al Vero.

Si spalancano cos ìle porte di una dimensione che chiamo "meraviglia nell'ordinario". Decadono le nozioni stesse di scontato o trascurabile. Qualunque forma la materia assuma, il suo significato prende forza, trasuda vitalità ed essenza, lasciando intravedere un ordine metafisico che Michelangelo seppe magistralmente illustrare: «Non ha l'ottimo artista alcun concetto c'un marmo solo in sé non circonscriva col suo superchio, e solo a quello arriva la man che ubbidisce all'intelletto». «L'occhio vede ci òche la mente conosce », riassume Johann Wolfgang von Goethe e ancora William Blake: «Se le porte della percezione fossero purificate, tutto apparirebbe all'uomo come in effetti è, infinito».

Come non provare emozione e trasporto nello scattare la "semplice" fotografia di una "semplice" persona? Mi piace esprimermi a più riprese per bocca dei maestri e ricordare Elliott Erwitt, genio scanzonato, stupefacente reporter delle meraviglie quotidiane: «La fotografia è per me arte

dell'osservazione. È trovare uno spunto interessante nel luogo qualsiasi. Ho compreso come abbia a che fare non tanto con l'oggetto osservato quanto con il come lo si osservi». Lo venero e come lui amo ritrarre i cani e le loro bizzarrie, con o senza padroni.

La fotografia è sì, come ogni altra, un'arte soggettiva ma nella misura in cui il fotografo coglie per trasporto e inclinazione personali uno degli indefiniti contenuti ideali del mondo manifesto. L'immagine che ne nasce si fa perciò racconto aperto, storia che ogni osservatore concluderà a proprio modo e piacere. Soggettiva per chi la genera, soggettiva per chi ne fruisce.

L'atto del fotografare arricchisce, rigenera e migliora. Se quel senso di "meraviglia nell'ordinario" da un lato esorta a conoscere l'Oltre attraverso ciò che vediamo, da un altro (e di conseguenza) chiama all'amore e al rispetto per ciò che vediamo. Conoscere, amare, rispettare. Per Leonardo da Vinci: «Farai le figure in tale atto, il quale sia sufficiente a dimostrare quello che la figura ha nell'animo: altrimenti la tua arte non sarà laudabile». Per Sebastião Salgado: «Se ritrarre un essere umano in fotografia non lo rende nobile, non vi è alcuna ragione di ritrarlo». Questo e altro mi fa pensare e ripensare alla fotografia come arte eccellente. Ai miei occhi, quel suo "immortalare" approssima forse più d'ogni altra disciplina l'istante senza durata della pura trascendenza.

Eccentriche o sensate che paiano, fu con queste idee che, oltre un anno fa, mi ritrovai a passeggiare per la Chinatown milanese e a scattare le prime immagini di una lunga serie che spero possa almeno suggerirne colori e sapori, armonie e dissidi, fatiche ed evoluzioni. Ho qui il privilegio di presentarne alcune. Una comunità, quella cinese, il cui manifesto sviluppo (non solo numerico) nell'ultima manciata di anni mi affascina e spinge a documentare. Oggi più che mai eterogenea socialmente, culturalmente ed economicamente, la sua consistenza (che presto sarà anche politica) cresce a ritmo sorprendente. Di Chinatown mi conquistano la frenesia silenziosa, il seducente pudore delle ragazze, le biciclette e i carrelli stracarichi di merci in consegna, la commistione delle più varie etnie (cinesi e non solo), la varietà delle vie d'immigrazione e dei gradi d'integrazione. Non mi dilungo in considerazioni sociologiche, materia non mia. Mi esprimo per immagini… «Ho fotografato invece di parlare. Ho fotografato per non dimenticare. Per non smettere di guardare» (Daniel Pennac).

Il mio interesse per Chinatown, una realtà che ormai dilaga ben oltre i confini storici di quartiere con appendici in tutta la città (preoccupando non pochi), nasce anche dal desiderio di comprendere perché in un luogo due gruppi umani vivano uno in seno all'altro come matrioske, senza in realtà vedersi, procedano lungo rette parallele, convergenti all'infinito senza mai incontrarsi davvero. Una distanza che, per quanto oggi meno sentita e in alcuni casi colmata, ancora genera pregiudizio, dubbio e conflitto. Una Cina trapiantata, nostra ospite e noi suoi ospiti a un tempo. Una più accesa volontà di conoscersi da ambo le parti non guasterebbe. Non vedo schieramenti di santi e peccatori (a ciascuno i propri) ma persone che dialogano a singhiozzi. Siamo ancor lì ad accapigliarci, stando a ciò che leggo e ascolto, su questioni come l'erezione di due Páifāng, i portali d'ingresso agli estremi della via principale, come in tutte le Chinantown del pianeta.

Sogno più apertura da parte di entrambe le comunità, più punti d'incontro, più iniziativa, più cooperazione… forse ancora un paio di generazioni. Sogno una Chinatown felice d'essere italiana. Sogno quei due portali e rifletto quindi su Milano a tutto tondo, una città che sempre più sovente mi delude e amareggia. Velleitaria ma sonnecchiante e un po' cafona, ospita Expo 2015 ma la sua azienda dei trasporti fa acqua come la zattera di un naufrago, si dà gran pompa con il Fuorisalone ma, anno dopo anno, lascia che migliaia di visitatori s'imbottiglino (e rischino tragedie) in quell'unico e vetusto ponticello di ferro a cavallo dei binari di Porta Genova, sbandiera la Miart ma non sa ovviare al logorìo delle sue interminabili code alle biglietterie e men che meno ridurne i prezzi d'ingresso.

Lungo le vie di Chinatown, mi soffermo spesso sui bambini e sulla loro "meravigliosa ordinarietà". Creature libere, vivaci e spensierate, ancora estranee dal frastuono etnico-social-politico-economico degli adulti. Alcuni sono nati qui, altri sono appena arrivati, magari da qualche remota campagna. Hanno abitini eleganti o dentini cariati, parlano in perfetto italiano o non ne conoscono una sillaba. Talvolta mi si avvicinano incuriositi dalla fotocamera e si mettono in posa, sorridono, gesticolano… è un gioco nuovo e divertente. Alcuni sono oggi miei piccoli amici. I genitori lasciano fare, vigilano ma sono più fiduciosi di noi, non sembrano gravati da paure ossessive di malintenzionati a ogni angolo di strada. I bimbi di Chinatown sono fra i soggetti più ricorrenti nelle mie fotografie… lascio che siano soprattutto i loro volti a parlare del nostro comune passato, presente e futuro. I loro volti pieni di luce.

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Marcello Balbi, fotografo e scrittore freelance, ha vissuto in Canada, Stati Uniti e in Giappone. Dedito soprattutto a fotografia e letteratura documentarie, ha collaborato con varie riviste specializzate ed esposto in molte città d'Italia. Attualmente lavora tra Roma e Milano come reporter, fotografo di scena e ritrattista. È autore di due brevi saggi etnografici.

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

Cicatrici non rimarginate: note sulla diversità etnica e religiosa del bacino del Mediterraneo

G.de Isle,1742

di *Jeremy Boissevain*

«Il Mediterraneo è attraversato da frontiere culturali, principali e secondarie, tutte cicatrici che non vengono mai completamente guarite e ciascuna con un ruolo da svolgere» (Braudel 1972: 770). Sebbene Fernand Braudel abbia scritto sul mondo mediterraneo nell'età di Filippo II, le cicatrici non cicatrizzate a cui ha fatto riferimento ancora esistono. Sono cicatrici di odio e pregiudizi, una somma di stereotipi e di sospetti fino alla xenofobia. Alcune sono secolari, altre sono più recenti. Ma tutte inibiscono lo scambio culturale e contengono i germi purulenti del conflitto. Queste cicatrici una volta erano legate alle caratteristiche geografiche specifiche, perché le caratteristiche fisiche forniscono la realtà di fondo della diversità etnica e religiosa in tutto il mar Mediterraneo. Alcune cicatrici hanno viaggiato con gli immigrati dal sud fino alle coste settentrionali, e da lì, insieme ad ancora altre cicatrici, trasportate poi verso il nord Europa [1].

Il mare Mediterraneo divide la regione in una sponda nord e una sud. La costa settentrionale è interrotta da penisole, montagne, isole e mari. Questi frammentano il territorio, generando e preservando una diversità etnica, linguistica e religiosa superiore a quanto non si trovi sulla riva meridionale. L'ìl terreno più uniforme e la costa relativamente intatta hanno permesso una maggiore unità etnica e culturale favorevole allo sviluppo.

Si tratta di un paradosso della regione mediterranea, che in passato era molto più unita di quanto lo sia oggi. La separazione geografica causata dai mari è stata colmata dall'egemonia imperiale e coloniale. La comunicazione seguì la conquista. La guerra, l'occupazione e il commercio che fiorì lungo percorsi protetti furono il più grande stimolo per lo scambio culturale. La chiusura e il declino delle comunicazioni tra le due sponde seguirono alla fine dell'impero. Il mare Mediterraneo è diventato sempre più un diaframma, non un ponte. Il traffico commerciale e culturale tra la Spagna, la Francia e l'Italia e i Paesi del Maghreb è stato di gran lunga maggiore nel passato di quanto non sia oggi.

Poiché il focus del potere si spostò nel corso dei secoli tra le varie sponde, anche la cultura dominante è cambiata. Un tempo si irradiò dalla Fenicia, poi dalla Grecia. Roma unificò la regione come mai prima né dopo, con un'unica lingua dominante e un'unica struttura politica, confinando diversi gruppi etnici entro aree specifiche. I Crociati penetrarono nella regione, attivando in breve tempo un corridoio attraverso il Medio Oriente. Poi è arrivata l'espansione araba lungo la costa nord africana verso l'Atlantico e verso gran parte della riva nord. I secoli di dominazione araba della regione portarono nuove tecniche agricole e, attraverso le loro università, la scienza e la filosofia. L'impero Ottomano aveva un focus orientale. Il loro sistema di governo relativamente tollerante incapsulò minoranze etniche e religiose, permettendo loro di sopravvivere per tutto il tempo in cui essi pagarono i tributi e riconobbero l'egemonia ottomana.

Il dominio relativamente mite di Costantinopoli fu infine sostituito da uno molto più duro poiché il centro del potere nel Mediterraneo si spostò ancora una volta, ed i Paesi europei cercarono di incorporare il Nord Africa e il Medio Oriente. Anche questa conquista trasferì lingue, architettura e tecnologia nelle coste meridionali e orientali e stabilì nuovi legami commerciali.

Gli imperi possono favorire lo scambio culturale e commerciale, pur creando dipendenza e sfruttamento. Certo l'egemonia coloniale lascia un retrogusto amaro. Ci può essere soggezione, persino rispetto, ma c'è poco amore dell'Europa nel Maghreb. La recente esperienza coloniale è una memoria condivisa da tutta la sponda sud del Mediterraneo. Questa storia compartecipata, insieme con una lingua e una religione comune, forniscono una unità alla riva nord africana che manca alla riva europea. Lo sfondo comune di dipendenza coloniale costituisce una delle cicatrici non ancora rimarginata.

Ci sono altre, più vecchie cicatrici che formano anche barriere alla comunicazione. Le guerre, le conquiste e i massacri del passato più lontano hanno plasmato ricordi popolari persistenti che modellano e orientano le emozioni. Come le conchiglie e i denti di uno squalo conservati per millenni nel calcare mediterraneo, i pregiudizi generati e trasmessi per secoli sono sostenuti e perpetuati nei rituali comuni, nei proverbi e detti popolari. Insieme con le barriere naturali del mare e delle montagne, queste memorie popolari e i pregiudizi conseguenti contribuiscono a spiegare perché i popoli sulle sponde del Mediterraneo continuano a guardarsi l'uno con l'altro con sospetto. Ci sono molti esempi di queste cicatrici ritualizzate.

Ogni anno, durante la celebrazione della Pasqua, ogni famiglia ebraica nel mondo commemora la sofferenza dei padri per mano degli Egiziani. Questo rituale rievoca la fuga miracolosa dei figli d'Israele dalla schiavitù e dall'oppressione in Egitto migliaia di anni fa. È responsabilità di ogni genitore ebreo raccontare questo evento ai suoi figli ogni anno (Esodo 13: 8). Nel corso della cena pasquale, il figlio maggiore chiede al padre perché questa notte di Pasqua sia diversa da tutte le altre. Perché mangiamo pane senza lievito e erbe amare? Il padre può rispondere:

«"Il pane azzimo" perché i nostri antenati sono stati consegnati dall'Egitto; "le erbe amare" perché gli Egiziani resero amara la vita dei nostri antenati in Egitto. Quindi siamo in dovere di ringraziare, lodare …Colui che ha

eseguito per i nostri antenati e per noi tutti quei miracoli; Egli ci ha portato via dalla schiavitù alla libertà, dalla tristezza alla gioia, dal lutto alla festa, dalle tenebre alla luce, dalla servitù alla redenzione; e diciamo davanti a Lui, "Lode ancora all'Eterno" » [2].

Questo rito è celebrato da migliaia di anni. Ogni Ebreo cresce con l'immagine degli Arabi modellata e rinnovata ogni anno attraverso il rito della Pasqua. Questi sentimenti entrano nel subconscio e influenzano atteggiamenti e azioni. Si tratta di una dimensione culturale che è rilevante per l'attuale situazione in Medio Oriente. In un certo senso ha una somiglianza familiare col profondo, anche se generalmente inespresso, antisemitismo attestato tra i contadini in Sicilia, molti dei quali continuano a ritenere gli ebrei responsabili della crocifissione di Cristo.

L'egemonia degli arabi e dei turchi e l'incursione successiva delle loro squadre di razzie sono anche conservate nella memoria popolare del sud Europa. In Spagna, Malta, Italia e Grecia finte battaglie tra cristiani e turchi o mori si combattono ancora oggi, ogni anno, in festival e durante il carnevale. Questi incontri ritualizzati assumono varie forme, ma comune a tutti questi spettacoli è lo scenario di una battaglia tra le forze del bene e del male. Invariabilmente i turchi o mori sono ritratti come crudeli, perfidi, malvagi, lascivi, spietati e sub-umani. Essi sono la personificazione della barbarie, rappresentano il Male. I cristiani, naturalmente, sono presentati come l'incarnazione del Bene, della fede, dell'umanità e della salute spirituale. In breve, l'epitome della Civilizzazione (Driessen 1985: 112).

Sebbene tali finte battaglie sembrano essere niente di più che spettacoli colorati, spesso rappresentati da bambini, come nella Parata del carnevale di Malta, queste drammatizzazioni popolari incorporano una visione del mondo dicotomica. Sono modelli *di* e modelli *per* orientarsi e ordinare il disordine del mondo. Come Driessen (Ibid.) ha osservato:

«Ogni società che pretende di essere civile ha bisogno di un modello di barbarie. I Mori hanno costituito il prototipo di tutto ciò che è stato sentito come estraneo e inferiore alla cultura e alla società spagnola. Sono serviti da modello contro il quale gli spagnoli potevano affermare e manifestare la loro religione, l'identità collettiva e lo stile di vita … [La] vicinanza degli «Altri» a sud della Spagna, ha contribuito a vestire gli «Altri» di fattualità. Oggi, *los moros* servono ancora come un modello di ciò che gli spagnoli non sono. Ai popoli disprezzati che vivono nella Spagna moderna sono comunemente attribuite origini moresche (o ebraiche)» (cfr. Tax Freeman 1979: 244).

Per l'Europa del Sud, l'Altro è l'arabo-il turco-il moro-il nero, l'abitante della riva appena oltre l'orizzonte. Questo "altro" non è solo personificato una volta l'anno in una sfarzosa cerimonia di finte battaglie. La sua persona crudele, brutta, assetata di sangue, vile e malvagia è incorporata, almeno a Malta, nella prima letteratura volgare (Cassola 2000: 54-77). Il Nord africano "Altro" è ancora presente nelle leggende e nei detti che fanno parte della tradizione con cui i bambini vengono iniziati alla socializzazione. Tutti i fanciulli maltesi hanno sentito o letto la leggenda della bella fanciulla Mosta che è stata catturata dai pirati turchi. Le madri ancora ammoniscono i figli a comportarsi bene spaventandoli con il Turco: *Ara gej it-Tork ghalik!* (Attento! Il Turco sta arrivando per te). Quando piove e brilla il sole al tempo stesso, i maltesi dicono *twieled Tork* (un turco è nato). Gli adulti quando sono adirati si gridano ancora a vicenda *Mur sib xi Tork*! (Vai a cercare un turco!) (Cassar Pullicino 1948: 189; Cassola 1997). Le madri andaluse invocano anche la minaccia di *el moro* nell'istruire i loro figli (Driessen 1985: 112). In Andalusia i commercianti ambulanti nordafricani sono trattati con disprezzo e sfiducia (*ibid.*). A Malta i bambini erano soliti schernire i fornitori tunisini che passavano attraverso i loro villaggi, gridando *Alla Kbir. Mawmettu hanzir* (Allah è grande. Maometto è un maiale). Tra i popoli del Mediterraneo, e in particolare tra gli arabi, riferirsi a qualcuno come un maiale è un insulto estremamente offensivo. Anche se dopo la seconda guerra mondiale questi fornitori non vengono più a Malta, gli insulti non sono stati dimenticati, come mostra il seguente episodio.

Qualche anno fa un amico presso l'Università di Malta ha raccontato che alcuni giorni prima il figlio aveva giocato a calcio con un vicino di casa, figlio di un diplomatico nordafricano. A quanto pare il ragazzo maghrebino prese in giro il modo in cui il figlio del mio collega si faceva il segno della croce prima di un calcio di punizione. Veloce come un lampo, il ragazzo maltese gridò: *Alla Kbir. Mawmettu hanzir*! Il mio amico fu sorpreso, per non dire scioccato nel sentire queste parole, che suo figlio non aveva imparato da lui ma da sua nonna. Gli insulti apparentemente rotolarono alle spalle dei giovani calciatori, anche se avrebbero potuto causare una zuffa se i giovani fossero stati più avanti negli anni. Tali pregiudizi profondamente incorporati che emergono inaspettatamente in momenti di rabbia possono innescare delle crisi violente.

Alcuni potrebbero dire che questo piccolo episodio offre anche la prova che tale pregiudizio sta morendo. Dopo tutto, il ragazzo aveva imparato l'insulto dalla nonna, non dai suoi genitori. Temo che questo non sia il caso. L'antipatia per il "turco-arabo-nero", sebbene spesso silente, è profonda e ancora diffusa in Malta. Questo pregiudizio è stato dormiente dagli anni '40 fino agli anni '70. È emerso di nuovo quando i turisti e gli studenti libici hanno cominciato a frequentare Malta come conseguenza della politica estera filo-araba del governo socialista (1971-1987), che guardava ai libici come a Fratelli di Sangue. Gli anni '90 hanno portato un flusso crescente di richiedenti asilo dalla pelle scura, di clandestini, di studenti di scambio e turisti dal Medio Oriente e dall'Africa. Questo afflusso ha esacerbato pregiudizi esistenti. Rapporti di prima mano e resoconti della stampa hanno informato come gli uomini arabi molestassero o addirittura aggredissero donne maltesi. Queste cronache, diffusamente raccontate e impreziosite, sono servite a confermare e nutrire stereotipi presistenti, duri a morire. Essi dimostrano che la discriminazione contro gli arabi e i neri è molto viva e sembra essere in aumento. Alcuni esempi:

«Un direttore d'albergo maltese rifiutò l'alloggio ad un uomo d'affari arabo. Alla richiesta di spiegazioni, il direttore ha dichiarato, in un linguaggio dai toni forti, che era la politica dell'hotel di rifiutare l'ingresso agli arabi. In seguito ha chiesto scusa spiegando che «Non eravamo a conoscenza delle norme del l972 …» (*it-Torca* 2 giugno, 1991).

«Una donna inglese indignata che viveva a Malta, commentando il crescente razzismo, ha riferito che durante un recente viaggio in autobus, vide un giovane turista inglese nero sedersi accanto a una donna maltese di mezza età che poi «subito si alzò come se fosse stata colpita dalla peste e si spostò in un posto il più lontano possibile dall'offensore» (*The Times,* 3 marzo, 1998).

«Un professore francese di matematica di origine araba si lamentava di avere avuto ripetutamente rifiutato l'ingresso a locali notturni a Paceville a causa del suo aspetto arabo» (*The Times*, il 23 novembre 1998).

»A tre danzatori britannici neri, membri di una compagnia di danza inglese, presente a Malta per esibirsi al teatro nazionale, venne vietato l'ingresso in un club da un buttafuori che permise invece agli altri membri, bianchi, della società di entrare» (*The Malta Independent on Sunday,* 20 febbraio, 2000).

Le leggi non eliminano il pregiudizio, ma semplicemente lo camuffano. Il noto scrittore jugoslavo e politico liberale Milovan Djilas ha dato nel 1958 un resoconto agghiacciante e profetico di come l'incorporata visione del mondo di pregiudizi detenuti da un gruppo etnico possa assumere forma concreta e terrificante. Egli ha descritto le gesta di un montenegrino che ha preso parte al massacro di musulmani dopo la prima guerra mondiale:

«Sekula che tagliava i legamenti dei talloni dei musulmani … odiava i Turchi … [Egli] considerava i musulmani, che chiamava turchi, come naturalmente responsabili di ogni male, e riteneva ugualmente essere suo dovere ineludibile seminare vendetta su questo credo alieno ed estirparlo» (Djilas 1958: 210-11, citato in Simic 1991: 29).

Queste stesse cicatrici e sentimenti hanno dato origine alle orrende atrocità commesse durante la Seconda guerra mondiale. Per diversi decenni dopo, questi sentimenti violenti furono contenuti dalla ferrea disciplina del maresciallo Tito. Dopo la sua morte, le cicatrici si aprirono di nuovo e innescarono l'orgia ampiamente riportata di spargimento di sangue e stupri tra musulmani e cristiani e tra i cristiani, stragi consumate nel corso degli anni '90 (Bax 1995, 1996, 1997; Glenny 1992).

Differenze religiose ed etniche sono tutte troppo spesso accompagnate da cicatrici di vecchia data. I leader politici utilizzano queste differenze come risorse per rilanciare pregiudizi profondamente radicati e ricordi popolari in tempi di crisi, amplificandoli ed enfatizzandoli emotivamente. Le differenze etniche e religiose in sé non *causano* conflitti. I politici usano queste differenze come leve simboliche a cui affidarsi per orientare la manovra e la propaganda in direzione religiosa e/o nazionalistica. La realpolitik è pertanto legittimata dalla religione e dal nazionalismo.

Saddam Hussein nel 1992 descrisse la resistenza alla sua annessione del Kuwait come un attacco all'Islam, affermando che lui, come Saladino, stava difendendo l'Islam e il mondo arabo contro i (neo-)infedeli coloniali europei. Ha funzionato in parte, anche se in ultima analisi, non è riuscita. La tecnica è antica quanto la storia stessa. Si è spesso pensato che il turismo mette insieme le culture. Ma è improbabile che l'aumento del traffico turistico tra e lungo le coste del Mediterraneo stimolerà gli scambi culturali. Come MacCannell (1984: 387) nota in modo arguto:

«[Il] rapporto tra i turisti e la popolazione locale è temporaneo e disuguale. Ogni relazione sociale che è transitoria, superficiale e diseguale è un terreno fertile principale per l'inganno, lo sfruttamento, la mancanza di fiducia, la disonestà e la formazione di stereotipi».

Numerosi studi dimostrano, inoltre, che nel corso del tempo, la prima accoglienza entusiasta dà il via al mercantilismo. Le relazioni sociali diventano mercificate. Descrivendo l'impatto del turismo sui valori e le credenze tradizionali in Tunisia, Bouhdiba ha osservato,

«Ciò che una volta sarebbe stato considerato come freddezza imperdonabile, indegna del carattere e della tradizione tunisina, diventa una necessità … L'ospitalità è diventata solo un'altra tecnica di vendere una serie di beni e servizi standardizzati al miglior prezzo» [3].

I turisti *portano a buon fine affari* con i loro ospiti, non *sostituiscono la loro cultura*. Inoltre, troppo spesso i turisti sono i rappresentanti poveri della propria cultura. Hanno fatto qualche passo per divertirsi fuggendo dalla routine consolidata, dai vincoli di tempo e di luogo e da codici di comportamento che normalmente regolano la loro vita quotidiana. Per molti lo status di turista diventa un permesso per impegnarsi in comportamenti licenziosi. Quindi i turisti spesso si comportano in modi che sarebbero inaccettabili nella loro stessa società. Ad esempio, molti degli abitanti della piccola città medievale di Mdina Maltese (ab. 350), che è visitata da quasi un milione di turisti ogni anno, si lamentano che i visitatori spargono rifiuti nelle loro strade, sono troppo rumorosi, urinano in pubblico e vanno in giro in abbigliamento da spiaggia. Sono particolarmente offesi quando i turisti entrano nelle loro chiese non adeguatamente vestiti o fanno irruzione nelle loro case e nei cortili, non invitati, per dare un rapido sguardo intorno (Boissevain 1996a; Boissevain e Sammut 1994).

Alcuni turisti sono condiscendenti, e utilizzano la povertà dei loro padroni di casa, un comportamento insolito o rituali esotici per confermare i propri pregiudizi e il senso di superiorità. Un'esperienza personale ha dimostrato con forza questo assunto. Diversi anni fa sono stato a Malta ad osservare la processione del Venerdì Santo a Naxxar. Una coppia di turisti stava nelle vicinanze a filmare l'evento. Improvvisamente l'uomo si chinò al suo partner e mormorò in olandese, «Jezus! Wat heidens een gedoe!» (Gesù! Che spettacolo pagano!). Ovviamente il fasto colorato serviva soltanto per rafforzare il pregiudizio anti-cattolico che è ancora molto diffuso nei Paesi Bassi e, di conseguenza, il sentimento

di supponenza. Tale comportamento insensibile da parte dei turisti è tutt'altro che raro (vedi Abbink 2000: Boissevain 1996a). Ulla Wagner si chiede con sagacia come il turismo possa eventualmente portare alla comprensione culturale, quando i turisti si comportano in modi che offendono profondamente le persone in mezzo alle quali essi si trovano (1981, citato in Crick 1989: 328).

È anche discutibile come la politica dello Stato sia in grado di stimolare lo scambio culturale. Maggiore interazione con gli Altri non necessariamente genera comprensione ed empatia o riduce gli stereotipi. Un governo può incoraggiare il dialogo, anche la cooperazione, ma non può sradicare il pregiudizio incorporato nella cultura. Gli studi hanno dimostrato che il contatto reale con gli Altri finisce solo per confermare e aggravare i pregiudizi già detenuti (cfr Brewer 1984; Khattab 1997; Abbink 2000: 8-14). Questo sembra essere in atto a Malta. L'atto politico di ridefinire i libici come "fratelli di sangue" non ha portato al riavvicinamento culturale che il governo socialista di Malta aveva sperato. Né il costante aumento degli arrivi di turisti, i richiedenti asilo e gli immigrati clandestini hanno aumentato la tolleranza maltese dell'Altro. Piuttosto il contrario. Un recente studio ha documentato nel corso degli ultimi due decenni un forte aumento dell'intolleranza rispetto ai turisti e a gruppi di altre etnie. Nel 1999 il doppio dei residenti del 1991 hanno dichiarato che non volevano musulmani né migranti come vicini di casa (30% e 15% rispettivamente), e rispetto al 1984, quattro volte di più che nel 1999, hanno riferito che non volevano che turisti abitassero nelle vicinanze (3 % e il 12% rispettivamente) (Abela 2000: 219-220) [4]. La massiccia immigrazione di nordafricani in Spagna sta anche provocando reazioni xenofobe. Tanto che la moglie del premier regionale della Catalogna ha recentemente perso la sua tradizionale calma. Gli immigrati musulmani, ha affermato, sono stati i principali beneficiari dei pagamenti di sicurezza sociale alle famiglie numerose. «Questi benefici vanno a persone che non sanno nemmeno cosa sia la Catalogna» ha esclamato irata, aggiungendo che le chiese della Catalogna sarebbero state presto oscurate da moschee (*The Guardian*, 1 marzo, 2001: 6).

L'allargamento dell'Unione europea potrebbe unire i Paesi mediterranei europei in un mercato unico. Ma a causa delle cicatrici non rimarginate di lunga data, aggravate dai recenti sviluppi, è molto improbabile che questa unione li saldi in una unità culturale. D'altra parte, la divisione del Mediterraneo in due blocchi commerciali ineguali può rafforzare, e quindi intensificare, le differenze culturali, religiose, etniche, politiche e, naturalmente, economiche esistenti.

(Traduzione dall'inglese di Giuseppa Ripa)

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Note

[1] Alcune di queste idee sono state prima presentate ad un convegno su 'Il Mediterraneo: ponte o diaframma?', Accademia mediterranea di studi diplomatici, Università di Malta 14-14 maggio 1991 e alla conferenza su "Stereotipi e alterità: percezioni di Alterità nel Mediterraneo", UNESCO e Fondazione di studi internazionali, Malta, 27-29 novembre 1997. I miei ringraziamenti a Franklin Mamo per le sue utili osservazioni. Successivamente è stato pubblicato in Lindo, Flip & Mies van Niekerk, eds. *Dedication and Detachment. Essays in Honour of Hans Vermeulen,* Amsterdam: Het Spinhuis/Aksant (2001): 61-70 e ristampato con il permesso di Het Spinhuis.

[2] Rabban Gamaliel, citato in Blackman (1965: 219).

[3] Bouhida (1976), citato in De Kadt (1979: 63-64). Pi Sunyer (1978) e Greenwood (1978) hanno fatto osservazioni simili circa l'impatto del turismo in Spagna. Cfr. anche Pi Sunyer (1989).

[4] L'aumento della xenofobia può anche essere stata stimolata dal ripetuto avvertimento del partito laburista di Malta che l'adesione all'Unione europea avrebbe aperto Malta ad un'invasione sgradita di membri dell'UE, i quali avrebbero sparso l'Aids, preso i lavori dei maltesi e in generale avrebbero minacciato i valori tradizionali.

Riferimenti bibliografici

Abbink, J. 2000 Tourism and its discontents. Suri-tourist encounters in southern Ethiopia, in *Social Anthropology* 8: 1-17.

Abela, A. 2000 *Values of Women and Men in the Maltese Islands: a comparative European perspective,* Malta: Commission for the Advancement of Women, Ministry of Social Policy Malta.

Bax, M. 1995 *Medjugorje: Religion, Politics and Violence in Rural Bosnia,* Amsterdam: VU University Press.

1996 `Killing the Dead' in Surmanci. About the Local Sources of `the War´in Bosnia, in *Ethnologia Europaea* 26: 17-25.

1997 Civilization and Decivilization in Bosnia. A Case-Study from a Mountain Community in Hercegovina, in *Ethnologia Europaea* 27: 163-176.

Boissevain, J. 1996a 'But we live here!' Perspectives on Cultural Tourism in Malta, in Lino Briguglio et al, eds., *Sustainable Tourism in Island and Small States: Case Studies*, London: Pinter: 220-239.

1996b 'Introduction', in J. Boissevain, ed., *Coping with Tourism. European Reactions to Mass Tourism.* Providence/Oxford, Berghahn Books: 1-26.

Boissevain, J.and N. Sammut. 1996 Mdina: Its Residents and Cultural Tourism. Findings and Recommendations, (Report) Malta: Med-Campus Euromed Sustainable Tourism Programme.

Bouhdiba, A. 1976 The Impact of Tourism on Traditional Values and Beliefs in Tunisia, Paper presented to the Joint Unesco-World Bank Seminar, Washington, DC.

Braudel, F. 1972 *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*., 2nd ed. London: Fontana Press.

Blackman, Philip 1965 Pasachim. *Mishnayhoth*. Vol. II. New York: The Judaica Press: 161-222.

Brewer, J. D. 1984 Tourism and Ethnic Stereotypes. Variations in a Mexican Town, in *Annals of Tourism Research* 11: 487-501.

Cassar Pullicino, J. 1948 Pirates and Turks in Maltese Tradition, in *Scientia:* l64-190.

Cassola, A. 1997 Malta and Turkey, in *The Malta Independent,* 20 December 1997.

2000 *The Literature of Malta. An example of Unity in Diversity,* Malta: Minima Publishers in collaboration with the European Commission.

Crick, M. 1989 Representations of International Tourism in the Social Sciences: Sun, Sex, Sights, Savings, and Servility, in *Annual Review of Anthropology* 18: 307-44.

de Kadt, E. 1979 The issues addressed. In de Kadt, ed., *Tourism. Passport to Development? Perspectives on the Social and Cultural Effects of Tourism in Developing Countries,* London, Oxford University Press: 3-76.

Djilas, M. 1958 *Land Without Justice,* New York: Harcourt, Brace and World.

Driessen, H. 1985 Mock Battles between Moors and Christians. Playing the Confrontation of Crescent with Cross in Spain's South, in *Ethnologia Europaea* 15: 105-115.

Freeman, S. T. 1979 *The Pasiegos. Spaniards in No Man's Land,* Chicago, The University of Chicago Press.

Glenny, M. 1992 *The Fall of Yugoslavia,* London: Penguin Books.

Greenwood, D. J. 1977 Culture by the Pound: An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization, in Smith (1977: 129-138).

Khattab, N. 1997 Reducing Stereotypes Between Two Conflicting Groups: The Case of Palestinian-Israeli Youth Group, paper presented to the conference on "Stereotypes and Alterity. Perceptions of *Otherness* in the Mediterranean", EUMENESS and the Foundation for International Studies, Valletta, Malta 27-29 November 1997.

MacCannell, D. 1984 Reconstructed Ethnicity. Tourism and Cultural Identity in Third World Communities, in *Annals of Tourism Research* 11: 375-391.

Pi-Sunyer, O. 1977 Trough Native Eyes. Tourists and Tourism in a Catalan Maritime Community, in Smith (1977:149-155).

1996 'Changing Perceptions of Tourism and Tourists in a Catalan Resort Town', in Smith, V., ed. *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism,* 2nd edn. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989: 187-199.

Simic, A. 1991 Obstacles to the Development of a Yugoslav National Consciousness: Ethnic Identity as Folk Culture in the Balkans, in *Journal of Mediterranean Studies* 1: 18-36.

Wagner, U. 1981 Tourism in the Gambia. Development or dependency? in *Ethnos* 46: 190-206.

Jeremy Boissevain, è professore emerito di Antropologia Sociale presso la Scuola di Amsterdam per *Social Science Research.* Ha successivamente insegnato presso le Universit à di Montreal, Sussex, Malta, New York, Massachusetts, la Columbia University e l'Università Jagellonica di Cracovia. È autore di diversi studi sugli italiani di Montreal, su religione e politica a Malta, su dinamiche parentali e reti amicali. Nessuna sua opera è stata fino ad oggi tradotta in lingua italiana, salvo alcuni interventi in volumi collettanei e atti di convegno.

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

Il corpo, la modificazione e la relazione. Un'analisi antropologica in contesto scolastico

di *Filomena Cillo*

Nel maggio del 2014 sono stata contattata dall'associazione Next Generation Italy [1] nell'ambito di un programma regionale per la prevenzione e il contrasto alle Mutilazioni Genitali Femminili (MGF) sostenuto dall'intesa tra il Dipartimento Pari Opportunità e la Regione Emilia Romagna. Per conto di Nex Generation Italy, in collaborazione con Arci Mondo, all'interno della rete TogethER mi sono occupata della realizzazione di percorsi laboratoriali, che hanno coinvolto un centinaio circa di ragazzi di entrambi i sessi, di età compresa tra i 16 e 20 anni, presso l'Istituto superiore Aldini Valeriani Sirani di Bologna.

Il primo step è stata una formazione che ha impegnato gli educatori delle diverse realtà associative della Regione con lo scopo di strutturare un'unità didattica uniforme che permettesse di raccogliere dei dati qualitativi e quantitativi nei diversi istituti coinvolti. Propedeutica alla costruzione dello strumento d'indagine è stata l'analisi endogena del gruppo: cosa sapevamo noi delle MGF? Quali pensieri, giudizi avevamo? Quali le principali fonti di informazione? È stato subito chiaro che era necessario focalizzare l'obiettivo dell'azione all'interno del contesto scolastico ponendo al centro il corpo come soggetto significante. Dal punto di vista metodologico, ciascun formatore ha sperimentato su di sé le attività che sarebbero state poi proposte in classe, ha lavorato in gruppo con le altre realtà, ha espresso dubbi ed incertezze, ha mediato il proprio personale punto di vista con quello degli altri. Tutti, alla fine, abbiamo concordato nel considerare, come cornice teorica di riferimento, la definizione ufficiale delle MGF, data dall'OMS [2] ovvero «tutte le procedure che comportano la rimozione parziale o totale dei genitali femminili esterni o altre lesioni agli organi

genitali effettuate per ragioni culturali o altre ragioni non mediche». Rientrano in questa esplicitazione sia le MGF tradizionali quali la clitoridectomia, l'escissione e l'infibulazione ma anche gli interventi di quarto tipo: alcuni tipi di piercing e tatuaggi, raschiature, interventi di chirurgia intima genitale, che non hanno ragioni terapeutiche.

La mutilazione genitale femminile è una pratica diffusa in tutto il mondo e se ai più può sembrare aliena, è proprio l'indicazione dell'OMS a sottolineare quanto invece sia una realtà vicina, sotto due punti di vista: da un lato molte famiglie migranti continuano ad effettuare l'intervento tradizionale sul corpo delle figlie, vedendo in esso un legame transgenerazionale e transcontinentale, dall'altro la legittimazione di una chirurgia intima genitale senza scopo terapeutico impone una riflessione endogena sui limiti delle modificazioni corporee. È sorta in noi, quindi, la necessità di pensare un laboratorio che coinvolgesse i ragazzi e li portasse ad interrogarsi su come vivono il loro corpo e su come lo modificano. Tutto il percorso laboratoriale è stato pensato su un doppio binario, MFG tradizionali e non, il cui comune denominatore è l'intervento sul corpo della donna.

La prima azione è stata quella di decostruire la contrapposizione Noi-Loro. Mediante un questionario di cultura generale, sono stati affrontati i temi legati alla leadership femminile nella politica mondiale, nell'ambito di riconoscimenti importanti come il Nobel, etc… È emerso con chiarezza quanto poco le giovani conoscessero realtà differenti dalla propria e soprattutto quanto superficiali fossero le loro consapevolezze rispetto al ruolo effettivo della donna in Occidente. Nell'ultima parte del questionario veniva chiesto loro il significato della sigla MGF: tutti hanno individuato la risposta corretta e sulla base di questo è stata stimolata la discussione per giungere ad una definizione. Le MFG venivano collocate in aree geografiche connotate come "sottosviluppate", erano riti tradizionali legate alla religione islamica in un contesto più ampio di repressione della donna.

Per allargare lo spazio di azione, si è lavorato innanzi tutto sulle parole utilizzate dai giovani: rito, tradizione. Le MFG sono un rito. Una delle prime teorie sul rito, elaborata in epoca coloniale, lo definiva come il tentativo di alcune società orali di spiegarsi l'inspiegabile. Successivamente, l'analisi storica della sopravvivenza di forme rituali in tutto il mondo e in ogni ambito della vita non solo quello religioso, ha interpretato il rito come la risposta antropologica al bisogno umano di ordinare, di avere dei punti di riferimento. In questo senso è da intendersi come un contenitore che porta in scena i valori, i drammi, i conflitti presenti all'interno di una comunità. La struttura rituale ha varie funzioni: a) riconoscimento sociale di un'azione che nel suo ripetersi secondo un preciso programma diventa autorevole; b) coesione tra i partecipanti al rito in prima persona (gli officiati) così come i membri di una comunità che assistono al rito; c) mantenimento dell'ordirne sociale, sia nel caso in cui essi portino al raggiungimento di uno status (mgf, matrimonio), sia nel caso in cui essi provochino l'esternarsi di sentimenti fuori dalla norma sociale (carnevale, riti di inversione della genitorialità, il pianto e i lamenti funebri). Tutte queste caratteristiche strutturali sono ben definite ed individuabili nelle MGF tradizionali che si inscrivono come esplicito momento rituale all'interno del contesto tradizionale. Diversamente queste caratteristiche sembrano inapplicabili agli interventi di quarto tipo, ritenuti al più scelte estreme ma sempre libere ed individuali. È davvero così?

Usando come bussola il corpo femminile e le sue modificazioni, i giovani sono stati stimolati con giochi e lezioni interattive a riflettere sul corpo della donna in Occidente, sia rispetto ai canali informativi più utilizzati (tv, mass media, internet) che nelle realtà loro più prossime (scuola, famiglia, luoghi di ritrovo). Questo esercizio di meta-riflessione ha fatto emergere con chiarezza che il corpo femminile esibisce sempre un'avvenenza fisica avulsa dall'età e dalla storia individuale e si caratterizza unicamente come oggetto sessuale. Lo stereotipo, rafforzato dalla crossmedialità, finisce per essere la normalità e quindi diventa modello a cui tendere. La capillarità della diffusione virale fa sì che esso influenzi le scelte quotidiane. La scuola e i luoghi di ritrovo sono stati indicati dai ragazzi come gli ambienti maggiormente influenzati. Uniformarsi al modello, intervenendo sul proprio corpo,

modificandolo, può significare entrare a far parte di un gruppo, non essere esclusi. Ogni giorno l'influenza del modello incide sulle azioni in modo più o meno consapevole.

Nel corso del laboratorio i giovani sono stati coinvolti in un'attività nella quale si chiedeva loro di rispondere a determinate affermazioni spostandosi ai due lati di una linea tracciata in classe. Le affermazioni proposte sono state pensate secondo un climax crescente: dalla cosa che faccio più spesso e automaticamente (prima di uscire metto il deodorante) a quella che ho pensato di fare (farmi un piercing o un tatuaggio o rifarmi una parte del corpo). Questo ci ha permesso di riflettere sui processi di ritualizzazione quotidiana e di cogliere l'essenza rituale andando al di là del senso comune: la caratteristica intima di un rito non è, infatti, la sua forma ma la natura prescrittiva e il riconoscimento sociale dell'azione.

Le mutilazioni di quarto tipo rientrano nelle azioni più estreme di messa a norma del corpo femminile: esse costruiscono corpi che sfidano il limite fisico del corpo stesso, aumentando i volumi, perforando la cute, raschiandola, togliendo delle parti, combattendo i segni dell'invecchiamento, con l'unico scopo di essere sempre eternamente uguali e votati al perseguimento di un edonismo assoluto che si esprime nella possibilità di realizzare prestazioni impeccabili. Le aree di diffusione degli interventi sono soprattutto America del Nord [3] ed Europa, realtà caratterizzate da un processo storico-culturale di affermazione dell'Io-individuo rispetto all'Io-membro in cui la diffusione del virtuale ha introdotto nuove chiavi di lettura dell'individuo e della collettività. Sempre più, oggi, l'idea di comunità si è trasferita nelle forme online: la *community*. La caratteristica di questo tipo di relazione virale è la sua potenziale esclusività, la community diventando, spesso, l'unica forma di comunità e quindi di rete sociale. Essa è ontologicamente esclusiva poiché comporta l'assenza di una componente di linguaggio corporeo che sempre, nella relazione off-line, permette di arricchire lo scambio comunicativo.

Il corpo diventa sempre più un marcatore identitario: il mio corpo risponde all'immagine, all'idea e all'interesse che mi lega agli altri membri della community. La modificazione assume il significato di veicolare un'appartenenza che non può essere costruita se non tramite il canale visivo e virale. Le prassi di inclusione nella realtà virtuale possono essere lette come ritualizzazioni ovvero processi attraverso i quali determinate azioni o sequenze di azioni diventano fisse, distintive e riconoscibili, assumendo il carattere di atti rituali. Il numero crescente di operazioni al seno cui molte sedicenni si sottopongono o che ricevono come regalo per il raggiungimento di un traguardo scolastico, la modifica di una parte del corpo come premio [4], la frenesia di ringiovanire e/o rimodellare il proprio sesso [5], la diretta connessione tra un certo tipo di bellezza e le offerte nel mercato del lavoro e non ultimo l'accessibilità economica della chirurgia estetica [6] dicono qualcosa di quanto l'intervento sul corpo sia ben oltre la scelta individuale ma venga ritualizzato ovvero socialmente riconosciuto. La *beautification* è diventata una tautologia: basta cambiare il corpo per cambiare la vita di una persona [7].

Ritornando alla pratica tradizionale è stato importante andare al di là della forma strutturante per cogliere il significato che la manipolazione del corpo assume. In altre parole quale donna si vuole costruire e perché? La modifica sul corpo è un dispositivo antropopoietico: la donna "chiusa" è fedele e sarà una buona madre, caratteristiche che le permettono di accedere ad uno status e di entrare nella rete delle relazioni sociali, banalmente di vivere. Ma altresì esiste una visione legata alla desiderabilità per cui il sesso solo se modificato diviene pienamente femminile, poiché privato di un "eccesso" che ricorda quello maschile o purificato dai liquidi che ne inficiano la natura. In altre parole, la mutilazione costruisce una donna che è sposa perfetta e sessualmente più bella e desiderabile. Il processo antropopoietico è intimamente connesso alla gerarchia di potere che si vuole mantenere e giustificare e non ha connessioni con la religione. In questo caso, l'autorità maschile ha creato un dispositivo di controllo di genere: sono le *grandes mères*, anziane della comunità, deputate

all'educazione e formazione delle giovani a perpetrare l'azione sul corpo come intervento necessario, per accedere al matrimonio e, con esso, alle reti sociali.

L'inclusione, il fare parte di, ha il valore della sopravvivenza: le reti sociali sono capitale sociale nel senso in cui possono costituire un aiuto concreto per la vita. Da qui se ne deduce che, nella catena di potere, le giovani ragazze, avendo come milieu sociale, spesso, solo la famiglia d'origine, sono l'anello più fragile. Il dispositivo di manipolazione del corpo, quindi, segna indelebilmente la loro appartenenza al gruppo, l'essere al di qua della barricata.

Individuare gli attori sociali coinvolti e riflettere sulla catena significante sottesa all'azione sul corpo, ha permesso, nell'ambito del laboratorio, di realizzare un gioco di ruolo sulla traccia della *pièce* teatrale "Chi è l'ultima" [8]. I giovani, suddivisi in gruppo, hanno sostenuto le argomentazioni a favore e contro la pratica, mettendosi nei panni della ragazza, del padre e della *grande mère*. Lo scopo di questo esercizio di decentramento dello sguardo non è stato la condivisione delle posizioni del ruolo ricoperto ma la ricerca di strumenti critici di lettura dell'alterità.

Ognuno ha messo in discussione l'universalità della propria cultura, sperimentando la precarietà dei significati ma anche scoprendo la ricchezza dell'agire sui percorsi di senso. È stato importante sottolineare che il mondo tradizionale non è una realtà immobile e, per quanto, l'attenzione internazionale alle MGF sia oggi molto viva, non bisogna dimenticare che le prime lotte per l'abolizione della pratica sono nate proprio dalle donne che le hanno vissute, nei Paesi d'origine [9].

Lo scopo del laboratorio come azione di sensibilizzazione non vuole in alcun modo caratterizzarsi come intervento salvifico verso realtà meno "evolute". Rimarcare il posizionamento ha dato al lavoro svolto con i giovani un'impostazione più analitica e meno giudicante. L'obiettivo, oltre che informare sull'Alterità, è stato quello di fornire degli strumenti di lettura critica della propria realtà. Una riflessione sul corpo come soggetto significante era, dunque, inevitabile.

I giovani hanno espresso le riflessioni mediante due elaborati: un testo su traccia e una raccolta di immagini. Ogni azione sul corpo, a prescindere dal grado di intervento, è uno strumento per entrare in relazione. In "Il mio corpo è un diario" si sono cimentati in un esercizio di scrittura creativa su canovaccio ispirato dalla *pièce* teatrale "Chi è l'ultima"; nel secondo elaborato, è stato chiesto loro di lavorare con le immagini fotografando le modifiche del proprio corpo e mettendole in relazione al significato che esse assumono all'interno del gruppo dei pari e della propria vita. Dai loro scritti è emerso quanto consegniamo ogni giorno il nostro corpo alla società per piacere e piacersi di più, perché tutti vogliono fare parte di un gruppo e nessuno vuole rimanere solo [10]. Tatuaggi, piercing, un nuovo taglio di capelli sono azioni che raccontano di noi, strumenti per segnare l'appartenenza alla rete sociale come la famiglia o il gruppo di pari. Ma sono anche segni di esperienze trascorse, memorie. Le scritture del corpo possono essere anche risemantizzate. Le tecniche del corpo possono essere lette come azioni di produzioni dell'umano per entrare in ciò che è umano. In questa logica le manipolazioni corporee sono scritture che raccontano di noi agli altri e, a tempo stesso, codici significanti con i quali noi leggiamo l'altro.

Lo scopo ultimo di questo percorso costruito con i giovani partecipanti del laboratorio era quello di fornire loro gli strumenti critici per capire che la cultura produce differenti modi per entrare in relazione, e tra essi la manipolazione del corpo è una delle più significative. Tuttavia, non va dimenticato che la cultura non è solo qualcosa che pensiamo ma anche qualcosa che facciamo ogni giorno, che creiamo, confermiamo o ricreiamo con le nostre scelte. Se la modificazione del corpo come tecnica di produzione e definizione di ciò che è umano è strettamente connessa alla relazione, all'esigenza di essere parte di un gruppo, allora bisogna interrogarsi sui limiti, sul fatto che, per restare

umani, non si deve oltrepassare la "misura" naturale del corpo sia con mezzi artigianali che surtecnologici.

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Note

[1] http://nextgenerationitaly.com/about/

[2] World Health Organization (WHO), Female genital mutilation, Fact sheet, n. 241, giugno 2000.

[3] Negli USA esiste un'anagrafe dell'American Society of Plastic Surgeons

Cfr. http://www.plasticu

[4] Nel 2010 nel solo centro di Milano sono state effettuate oltre 200 prestazioni di restyling intimo e nel 2011 si è svolto il primo congresso internazionale dell'Associazione Europea di Ringiovanimento e Chirurgia Plastica ed Estetica Genitale.

Cfr. http://www.gditalia.biz/calendario-congressuale/details/156.html

[5] Il Laser Vaginal Rejuvenation Istitute ha praticato più di 10.000 ore di chirurgia intima su oltre 7.000 pazienti. Per info si veda http://www.drmatlock.com

[6] L'Italia è al settimo posto mondiale per numero di interventi. Cfr.http://www.aicpe.org/Articolo/I/rif000061/911/chirurgia-plastica-italia-settima-al-mondo-per-numero-di-in

[7] B. Casalini, *Le Rappresentazioni della Femminilità, postfemminismo e sessismo*, in "Iride", n.1, aprile 2011: 43-60.

[8] È una rappresentazione della Compagnia Teatrale Alma Teatro di Torino. Lo spettacolo, nel 2008, è stato presentato a livello nazionale, nel progetto Aurora "Azioni di contrasto e di prevenzione delle mutilazioni genitali femminili".

[9] La sociologa senegalese Awa Tiwan fonda nel 1982 la CAMS, la prima organizzazione al mondo specificamente dedicata all'abolizione delle MGF.

[10] Dall'elaborato di un ragazzo delle Aldini.

Riferimenti bibliografici

Fusaschi M., *Corporalmente corretto, Note di antropologia*, Meltemi,Roma, 2008.

Fusaschi M., *Corpo non si nasce si diventa, Antropologiche di genere nella globalizzazione*, Cisu, Roma, 2013

Simonelli I. & Caccialupi M.G., *Le mutilazioni genitali femminili* in "Prospettive sociali e sanitarie", i Quid n.11, Istituto per la ricerca sociali, Milano, 2014

Sitografia

http://www.uefgm.org/

http://www.gditalia.biz/calendario-congressuale/details/156.html

http://www.drmatlock.com

http://www.aicpe.org/Articolo/I/rif000061/911/chirurgia-plastica-italia-settima-al-mondo-per-numero-di-in

---

Filomena Cillo, laureata in Antropologia Culturale ed Etnologia con un lavoro di ricerca dal titolo: *Regole infantili per un'assistenza matura. Un'analisi antropologica in contesto pediatrico,* ha conseguito una successiva specializzazione in Cure Palliative Pediatriche presso l'Accademia delle Scienze di Medicina Palliativa di Bologna. Ha approfondito ambiti di ricerca legati alla salute del migrante con particolare attenzione all'assistenza sanitaria pediatrica e delle donne. Collabora con la rete TogethER in un progetto di sensibilizzazione sul tema delle mutilazioni genitali femminili.

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

Ubah Cristina Ali Farah tra Calvino e Pavese

di *Annamaria Clemente*

Nell'eredità di precetti e insegnamenti che Italo Calvino lascia ai posteri e a quanti si occupano di letteratura vi è un legato che è bene ricordare in ogni tempo e in ogni spazio: «le fiabe sono vere» (Calvino, 1988:19). È il 1956 e, dopo due anni di intenso lavoro, Calvino consegna le *Fiabe italiane*, che sono «nella loro sempre ripetuta e sempre varia casistica di vicende umane, una spiegazione generale della vita [...] sono il catalogo dei destini che possono darsi a un uomo e una donna, soprattutto per la parte di vita che appunto è il farsi d'un destino: la giovinezza, dalla nascita che sovente porta in sé un auspicio o una condanna, al distacco della casa, alle prove per diventare adulto e poi maturo, per confermarsi come essere umano» (*ibidem*).

Speciali testimonianze in cui si cristallizzano e riverberano credenze e tradizioni, memorie e modelli, le fiabe sono parafrasi della vita umana, date una volta e per sempre; offrono a Calvino, suggestionato e affascinato dallo strutturalismo, la possibilità di giocare: è nel meccanismo di smontaggio, nel gioco di destrutturazione che si scoprono pieghe e nicchie, interstizi dove la storia, le variabili geografiche,

i vissuti personali si infiltrano, si diramano e prendono corpo e vita, si inverano in forma di documenti storici. Sono occasione, irripetibile e irrinunciabile, di sperimentare l'*ars combinatoria,* sono congegno attraverso cui diviene possibile vagliare la molteplicità del reale e le sconfinate possibilità che a questo si sottomettono.

La lezione sulle fiabe è stata da monito per una giovane scrittrice italosomala, Ubah Cristina Ali Farah, la quale sembra essere consapevole che per gestire una materia molteplice si necessita di uno strumento che abbia natura molteplice, ed è così che ne *Il comandante del fiume* (2014, 66thand2nd) una fiaba somala è motore della storia.

Nata a Verona, da padre somalo e madre italiana, a tre anni si trasferisce a Mogadiscio dove rimarrà sino al 1991, anno dello scoppio della guerra civile. Trascorre alcuni anni a Pécs, in Ungheria, e ritorna in Italia, trasferendosi a Roma. Nel 2001 si laurea in Lettere presso l'Università La Sapienza. Il suo primo racconto *Interamente* viene pubblicato nel 2003 su *El Ghibli*, rivista e importante piattaforma di discussione dedicata alla letteratura della diaspora diretta da Pap Khouma, autore de *Io venditore di elefanti* considerato testo miliare della Letteratura di migrazione in Italia. Il suo romanzo d'esordio *Madre piccola* (Frassinelli, 2007) si aggiudica nel 2008 il premio Elio Vittorini. Nel 2006 vince il Concorso Nazionale Letterario Lingua Madre alla Fiera Internazionale del libro di Torino. Collabora con numerose riviste e testate giornalistiche, tra cui la Repubblica, Internazionale, Liberazione, Nigrizia, Carta, ed è responsabile dell'organizzazione di alcuni eventi letterari. In Italia i suoi racconti e poesie vengono pubblicati in diverse antologie e riviste, come *Ai confini del verso. Poesie della migrazione in italiano* (Le Lettere, 2006) curata da Mia Lecomte. Attualmente vive a Bruxelles.

Scrittrice attenta alle dinamiche migratorie e all'educazione interculturale, Ali Farah dedica la propria penna a quelle che, secondo la nomenclatura scientifica, vengono chiamate "seconde generazioni", ambigua categoria in cui sono collocati i figli dei soggetti immigrati e che nell'interpretazione di Cristina Ali Farah va intesa non come mera etichetta, ma angolo visuale da cui osservare quei fenomeni perturbanti che agitano e scompongono le logiche e le dinamiche delle nostre società. Scrittrice essa stessa di seconda generazione, dichiara: «Questo tipo di etichette servono per indicare fenomeni e percorsi che sono naturalmente più complessi e articolati di quanto non dica la semplice definizione. La scrittura è un lavoro individuale, ma ciò di cui vuoi scrivere, le cose di cui ti capita di parlare nascono sempre in un contesto. Perciò è vero che ricorrere a delle categorie generali può risultare limitante ma, allo stesso tempo, indica in modo chiaro cosa sta accadendo nella società, il modo in cui la società stessa ha percezione dei cambiamenti che l'attraversano. Perciò in questo caso mettere l'accento sulle specificità di alcuni autori, specificità data dal loro vissuto, dal loro rapporto con la lingua o con la storia, significa anche rendere esplicito il modo in cui partecipano della cultura italiana di oggi […]» (Ali Farah, 2014).

Protagonista del romanzo è Yabar, un ragazzo come tanti, irrequieto e con poca voglia di studiare, nessun obiettivo se non la voglia di provocare, tanta rabbia in corpo e quel senso di incompletezza che si portano dentro tutti i giovani. Viene bocciato per la seconda volta al liceo e messo alle strette dalla madre, sarà spedito, secondo una «bizzarra abitudine» somala, a Londra, dalla zia materna, nella speranza che passando del tempo con i somali torni sulla retta via. Risalendo negli anni e nei ricordi attraverso una serie di flashback, Yabar tenta di narrare la propria «storia personale»: una biografia fatta di silenzi, assenze, tabù, occupata dalla musica che cela segreti, gravata da una storia più grande e più pesante, quella della Somalia. Una Somalia che assedia le pagine, con il colpo di Stato del 1991, con l'assurdità delle guerre claniche, e l'esperienza ingrombrante e inquietante dell'Italia colonizzatrice. Yabar è affascinato, tenta di ricostruirne i pezzi ma spesso i cocci rimangono frammenti inutilizzabili, manca sempre qualcosa e non basta Sissi, la sorellina adottiva, e nemmeno zia Rosa con i suoi consigli. Nell'anarchia dei pensieri a lenire turbamenti e demoni interiori, accorre

e soccorre la fiaba e con essa l'ammonimento che scorta l'affabulazione: «Il segreto per acquistare il dominio di te stesso lo devi trovare da solo […] Devi imparare a controllare le emozioni, gli slanci d'ira. E quando serve, sopportare il dolore. Il male e il bene sono connessi, come ci mostra la favola del comandante. Non credi che non sia un caso se il popolo decide di convivere con i coccodrilli piuttosto che rinunciare all'acqua e nomina il comandante per regolare la vita del fiume? »

All' inconsapevolezza interiore si accompagna un girovagare irrequieto per il quartiere Ostiense e lungo il corso del Tevere. Roma, con i crocevia protetti dalle edicole votive, il quartiere Testaccio con l'omonimo ponte e via Marmorata, l'isola Tiberina, Castel Sant'Angelo, il Trastevere con Porta Portese. Yabar descrive attardandosi in minuziose rappresentazioni dei *milieux* che lo circondano. Si sofferma, indugia, si emoziona per restituire immagini e colori, manifestando una competenza pittorica e riflessiva che si scontra con il carattere del protagonista, sempre turbolento e insofferente alle situazioni pratiche e quotidiane. Il soffermarsi di Ali Farah sul paesaggio romano sembra suggerire la speciale relazione densa di emozioni che con i luoghi della propria crescita umana intrattengono i giovani della seconda generazione. De Certau (2001: 176) ha messo in evidenza come la città, animata da pratiche quotidiane, venga continuamente ricreata e risemantizzata grazie al concetto di spazio. Nel rapporto dialettico tra luogo e spazio, il luogo corrisponde all'immobilità e staticità, mentre «lo spazio è un incrocio di entità mobili. È in qualche modo animato dall'insieme dei movimenti che si verificano al suo interno. È spazio l'effetto prodotto dalle operazioni che l'orientano, lo circostanziano, lo temporalizzano e lo fanno funzionare come unità polivalente di programmi conflittuali o di prossimità contrattuali ». In modo omologo, rispetto al luogo, lo spazio è «ciò che diviene la parola quando è parlata», nell'imperfezione esecutiva, nella declinazione modale e temporale: «Lo spazio è un luogo praticato », creato e ricreato dal soggetto che compie una semplice azione quotidiana: il camminare.

Muovendosi per la città Yabar se ne appropria, ridisegna il tessuto urbano, traccia una mappa fatta di topoi personali, sovrappone i luoghi di ricordi e significati, ne trasfigura i contorni. Avvicinando il qui e il là, scorge sulle rive del Tevere i coccodrilli, animali esotici di quella favola e di quella Somalia tante volte raccontata e mai esperita. E nel suo peregrinare su sampietrini e vie di antica memoria incontra altri giovani «con le mani nere come le sue », carichi di storie e che sperimentano un altro tipo di rapporto con la città. Libaan, abbandonato dal padre e lontano dalla madre, ha dimenticato come si pronuncia il proprio nome somalo, Ghiorghis il giovane etiope con il nome di San Giorgio, con gli occhi grandi e lucenti come quelli dell'iconografia sacra, ed è Ghiorghis che racconta del «mitico Big Burger di piazzale Flaminio. È lì che si riuniva la mia comitiva, anzi lì si riunivano quasi tutti i giovani stranieri di Roma. Quel piazzale era l'unico luogo che sentivamo nostro, eravamo liberi di dire quello che volevamo, non eravamo costretti a recitare nessuna parte. Smettevamo di essere come ci vedevano gli altri e non eravamo più *il bisognoso, il drogato, lo sfigato, il superdotato, l'atletico, il ballerino*, non eravamo più neri, eravamo semplicemente noi stessi. I ragazzi della comitiva potevano essere figli di immigrati o di ambasciatori, italiani o stranieri, vivere nelle periferie o nei quartieri residenziali, quello che ci accomunava era l'amore per l'hip hop, che per noi è un linguaggio universale». Ed è nell'aggettivo *mitico* che si palesa il senso, aggettivo certamente amputabile al linguaggio giovanile ma, che nasconde una sfumatura più profonda: è mitico perché è spazio rivestito di sacralità, dove le coordinate temporali e spaziali vengono sospese, le gerarchie sociali ed etniche neutralizzate, luogo disinteressato e utopico in cui si possono fondare o creare nuove forme di socialità.

Michel Foucault (1994: 14) ha coniato l'espressione di "eterotopia" per indicare questi spazi particolari dal carattere quasi fiabesco: «Ci sono anche, e ciò probabilmente in ogni cultura come in ogni civiltà, dei luoghi reali, dei luoghi effettivi, dei luoghi che appaiono delineati nell'istituzione stessa della società, e che costituiscono una sorta di contro-luoghi, specie di utopie effettivamente realizzate nelle quali i luoghi reali, tutti gli altri luoghi reali che si trovano all'interno della cultura

vengono al contempo rappresentati, contestati e sovvertiti; una sorta di luoghi che si trovano al di fuori di ogni luogo, per quanto possano essere effettivamente localizzabili». Del resto, «è nella città che oggi si svolgono quegli incontri, quei meticciamenti, quelle fusioni, che permettono che gli *altri*, non debbano più essere rappresentati solo ed esclusivamente da *noi*, o solo ed esclusivamente secondo le nostre onnipotenti categorie scientifiche; è nella città che nascono le rappresentazioni *miste* dei musicisti, dei romanzieri, dei pittori, degli artisti nostri e loro. La città diviene oggi luogo privilegiato per l'elaborazione individuale e collettiva della cultura: la città intesa come luogo di produzione di simboli, come luogo di incontro e scontro di lingue, di codici, di tecniche, di valori, di norme diverse, di gruppi umani spesso conflittuali e opposti» (Callari Galli 1996: 94), è soprattutto in questi spazi liminali, nelle eterotopie, che diventa possibile osservare al microscopio quei processi di rielaborazione individuale, che i migranti sperimentano con la cultura altra e la città

Giunti in un nuovo contesto il primo passo è quello di orientarsi in un luogo che non si conosce: l'appropriazione territoriale è tecnica di sopravvivenza e occupare e alterare lo spazio pubblico corrisponde ad un ancorarsi alla realtà, è tentativo di colmare i vuoti tra le distanze costruendo nuove forme di socialità, e così concorrendo alla definizione della identità individuale. «Nei parchi si consumano, infatti, pratiche sociali pregne di significati che permettono di ancorarsi e orientarsi in un contesto estraneo e spesso ostile, di rendere meno distanti il qui e il luogo d'origine, diventando una parte importante nel processo di ridefinizione della propria identità personale e collettiva. Lo spazio pubblico – il parco – diventa un'eterotopia, vissuto, cioè, come un'estensione della "casa", intesa come lo spazio privato/interno in cui si risiede ma anche come il luogo geografico da cui si proviene. In altre parole, sono i processi simbolici e materiali insieme alle relazioni sociali che si concretizzano nelle pratiche quotidiane e che si consumano nello spazio pubblico a contribuire alla costruzione di un senso di casa in un luogo che è per i migranti ancora ostile ed estraneo» (Brivio, 2013: 40).

Eterotopici sono i luoghi del romanzo, da piazzale Flaminio a villa Borghese, passando per il ponte ferroviario lungo il Tevere, arredato dalle primule e da un pantagruelico affresco di «Tincaaro, la Regina dei giganti», terminando con la casa di zia Rosa rivestita e addobbata da «amuleti, statuette e stoffe africane». Ed è così che Ali Farah racconta di una realtà colorata da etiopi, somali, capoverdiani e italiani che hanno la capacità di trascendere differenze, di tessere relazioni umane, di reiventarsi creativamente, espugnando luoghi di una città che spesso esclude, rielaborando in modo inedito spazi e luoghi, dando risposta a quell'interrogativo, sempre inopportuno e imbarazzante, che è il chiedere «da dove vieni?», affermando, senza disagio o fastidio, quale sia la propria patria elettiva. Una capacità rielaborativa che, del resto, è connaturata alla stessa scrittrice: tra le pagine si insinua Cesare Pavese e *La Luna e i falò*, ultimo romanzo dello scrittore in cui il protagonista, dopo anni di lontananza dalla propria casa, comprende come il ritorno sia impossibile. Non fortuita presenza ma calcolato ribaltamento: opera di ricreazione letteraria in cui l'esito finale, dato da Pavese, viene sovvertito. Ali Farah dimostra di conoscere la tradizione letteraria, la applica al testo, facendone sostrato e humus, guadagnandosi così il merito di fertilizzare quel novello terreno che è la letteratura di migrazione.

In accordo con la materia favolistica e in consonanza con l'ispirazione di Pavese, il romanzo è gremito di simboli e archetipi: dalla presenza dei coccodrilli, metafora di quel duro cimento che è la costruzione del sé, al fiume Tevere, figura onnipresente nel romanzo allusiva del fluido scorrere degli eventi, che con le sue piene è latore di catastrofi e liti, alla ridondanza dei ponti come passaggi continui in corrispondenza del bisogno di congiungere il qui e l'altrove che ancora si stenta a raggiungere, fino ai collage surreali che spaziano dai disegni chimerici di Sissi, alla realizzazione di un pupazzetto con la testa di Will Smith attaccato al corpo di un guerriero muscoloso colorato da un pennarello marrone, alla fotografia picassiana del padre nascosta gelosamente come il più prezioso dei tesori.

Ubah Cristina Ali Farah racconta una bella favola postmoderna dove il protagonista non è un principe, ma un ragazzo comune alle prese con situazioni non comuni, coadiuvato da personaggi magici come la volontà, il libero arbitrio, la capacità duttile e dinamica propria dei giovani, strumenti con cui può fronteggiare quel drago monolitico che è la diffidenza e la differenza e quella bestia bicefala e feroce che è l'identità, il sapersi fare uomo e donna.

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Riferimenti bibliografici

Ali Farah C., *Yabar, ragazzo alla ricerca di sé*, intervista a cura di Guido Caldiron, in "Il Manifesto", 22 novembre 2014

Brivio A., *La città che esclude. Immigrazione e appropriazione dello spazio pubblico a Milano*, in "Migrazione e asilo politico", n 15, 2013: 39-62

Callari Galli M., *Lo spazio dell'incontro. Percorsi nella complessità*, Meltemi, Roma, 1996

Calvino I., *Sulla fiaba*, Einaudi, Torino, 1988

De Certau M., *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001

Foucault M., *Eterotopie. Luoghi e non-luoghi metropolitani*, Mimesis, Milano, 1994

Annamaria Clemente, giovane laureata in Beni Demoetnoantropologici presso l'Università degli Studi di Palermo, è interessata ai legami e le reciproche influenze tra la disciplina antropologica e il campo letterario. Si occupa in particolare di seguire autori, tendenze e stili della letteratura delle migrazioni.

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

L’impronta sonica

Augustea Capita (Pantelleria)

di *Pietro Lucio Cosentino*

L’idea è nata dall’esigenza sempre più marcata nella gestione dei beni museali di una catalogazione delle collezioni, che consenta di valutare univocamente l’identità e l’integrità dei beni. E ciò si adatta perfettamente con la tendenza culturale nella gestione dei beni museali che si è instaurata, soprattutto in Italia, in questi ultimi anni, cioè il “prestito” nazionale ed internazionale delle opere d’arte, che sono pertanto sottoposte spesso alle sollecitazioni derivanti dal trasporto e ai rischi connessi (danneggiamenti, sostituzione, deterioramenti fisici, ecc.).

Pur non volendomi soffermare troppo su questo tema molto controverso dei “prestiti”, colgo l’occasione per sottolineare che è un vezzo soprattutto italiano, dovuto anche al fatto che abbiamo così grande sovrabbondanza di opere d’arte che spesso non riusciamo a conservarle e preservarle al meglio e sfruttiamo anche le offerte “esterne” per la contribuzione al miglioramento della loro manutenzione e conservazione. Tale pratica è foriera anche di deterioramento delle opere ed è un pericolo per la loro sicurezza: ogni tanto ci ritorna un clone, e ormai i nostri musei ne sono purtroppo pieni. Se è vero che è fonte di lavoro per alcune società di trasporto di BB. CC., è anche fonte di depauperamento delle attività turistiche (gli amanti delle opere d’arte aspettano in patria l’arrivo delle opere piuttosto che venire a visitarle da noi). Infine, è anche segno della nostra sudditanza culturale perfino in questo campo. Ritengo che alcune opere dei musei inglesi o francesi non saranno mai “prestate” a nessuno, mentre, ad esempio, le teste di Pantelleria (*Augustea Capita*) esposte al Museo Salinas nel 2004, sono partite da anni per un prestito che appare ormai quasi interminabile! In più, molte mostre ed esposizioni sono diventate ormai itineranti e pertanto le opere sono sottoposte a molti trasporti e/o spostamenti.

I normali parametri di riconoscimento di qualsiasi opera, e cioè la forma, l’aspetto, i colori, la tessitura, il peso, ecc., sono oggi clonabili, con le più sofisticate tecniche laser, fino al punto di dettaglio desiderato, cioè si possono fare copie quasi perfette e difficilmente riconoscibili dall’originale senza eseguire delle prove invasive di carattere chimico e fisico.Rimane molto più difficile invece clonare esattamente l’interno dei corpi, cioè la composizione tridimensionale in termini di parametri fisici,

punto per punto, che li contraddistinguono. Se allora riuscissimo a rilevare il modo in cui uno di questi parametri è distribuito all'interno del corpo, questo rilievo costituirà un prezioso strumento per il riconoscimento quasi inequivocabile futuro dell'oggetto.

Intendo riferirmi alle analisi di tipo tomografico, come le più conosciute radiografie 3D, le ecografie, ecc. Si possono così selezionare diversi parametri fisici della materia che compone un oggetto e adoperarli per l'identificazione dell'oggetto. In altri termini è possibile studiare e tenere la memoria dell'andamento spaziale, all'interno del corpo stesso, di una di queste proprietà (parametri fisici), come la conducibilità elettrica, la permeabilità magnetica, la densità, parametri meccanici (elastici, plastici e viscosi), ecc.

Tutti questi tipi di rilievi risultano tuttavia normalmente complessi e non molto veloci. I parametri fisici più adatti ad essere adoperati, sia per l'identificazione univoca degli oggetti sia per il monitoraggio della loro integrità, sono in genere quelli meccanici, rilevabili in modo "statico" (pressioni ed urti) ovvero "dinamico" (uso delle onde elastiche, cioè soniche ed ultrasoniche).

La metodologia

L'impronta sonica è risultata una scoperta interessante perché costituisce una metodologia attraverso la quale si può rilevare una caratteristica degli oggetti che, pur non riuscendo a ricavare la precisa distribuzione spaziale dei parametri meccanici all'interno dell'oggetto osservato, tuttavia dipende direttamente dalla distribuzione spaziale di una serie di questi parametri, e cioè la densità, i coefficienti elastici, la plasticità, la viscosità, la forma geometrica dell'oggetto, come pure dalla mappa delle eventuali superfici di discontinuità (cioè lesioni) e dei difetti interni.

Abbiamo sperimentato che, attraverso lo studio della propagazione delle onde elastiche, nei manufatti è possibile costruire una "impronta sonica" degli oggetti stessi, una sorta di impronta digitale che possa identificarli ed eventualmente anche valutare il loro stato di consistenza meccanica (o integrità). In pratica si generano onde elastiche tramite un'opportuna sorgente (per esempio, un martelletto gommato di tipo neurologico) e si misurano, attraverso dei sensori fissati solidalmente alla sua superficie, le oscillazioni smorzate che si propagano all'interno dell'oggetto. Queste oscillazioni sono intimamente legate alla geometria del manufatto e alla specifica distribuzione spaziale dei suoi parametri elastici e dei difetti interni che sono sempre presenti, e quindi denunciano una spiccata variabilità, anche per piccole modificazioni strutturali dell'oggetto.

Ogni oggetto presenta una distribuzione continua di modi di vibrazione e di tempi di smorzamento e quindi oscilla con una sovrapposizione di modi smorzati di differenti frequenze: la distribuzione delle frequenze e delle ampiezze di oscillazione riscontrate nello "spettro di frequenza" registra però dei picchi di risonanza correlati alla forma, alla dimensione e ai moduli elastici dell'oggetto stesso. Inoltre l'eventuale deterioramento del manufatto provocato, per esempio, da una lesione, comporta variazioni significative del suo modo di vibrare. Tali variazioni sono facilmente rilevabili tramite il confronto dell'*impronta sonica* rilevata prima e dopo il deterioramento.

Il risultato della metodologia produce una specie di codice a barre, simile a quello che si trova nella merce dei supermercati, in cui vengono rappresentate i picchi di frequenza predominanti e le loro ampiezze relative. Come è possibile capire facilmente, due oggetti non potranno avere mai la stessa impronta sonica e, quindi, lo stesso "codice a barre". Il numero dei picchi di frequenza ("barre") è generalmente legato alla forma dell'oggetto: più è complicata maggiore è il numero dei picchi. In generale, si può anche dire che il numero di frequenze (picchi, cioè "barre") presenti negli spettri di oggetti piccoli è sempre più elevato di quello che caratterizza gli oggetti più estesi.

Il mio gruppo di ricerca ha validato e standardizzato la tecnica di acquisizione, controllando e confermando: la ripetibilità delle misure malgrado i problemi derivanti dall'accoppiamento fra i trasduttori e l'oggetto, dal riposizionamento e dalle differenti risposte dei sensori stessi; l'influenza del supporto su cui è appoggiato l'oggetto sulle frequenze di risonanza; l'effettiva capacità di distinguere oggetti diversi, anche se caratterizzati dalla stessa forma e dimensione; la capacità di differenziare le risposte di uno stesso oggetto prima e dopo che sia stato lesionato; la reale non invasività della metodologia utilizzata, cioè l'assenza di danni derivanti dall'analisi delle frequenze di risonanza.

I risultati condotti sui vasi e piatti integri e lesionati hanno inoltre mostrato che esistono dei modi di vibrazione univocamente determinabili su tutta la superficie del manufatto. È stato quindi possibile ricavare univocamente la serie delle frequenze tipiche dei modi di vibrare dei manufatti. Si possono distinguere così, oltre all'impronta identificativa, anche informazioni sul loro stato fisico-meccanico complessivo.

L'impronta sonica è una metodologia sviluppata dallo scrivente (e brevettata dall'Università di Palermo, ora proprietà Diasis) come prodotto di spinoff di studi e ricerche che ho condotto in collaborazione con il Centro di Progettazione e Restauro (CRPR) della Regione Siciliana. L'impronta sonica è una tecnica di indagine non distruttiva e innovativa per l'identificazione univoca e il monitoraggio dell'integrità di manufatti di particolare pregio artistico, quali vasellame, statue e in generale oggetti lapidei, metallici o lignei.

Come caratteristiche generali della metodologia è possibile sintetizzare le seguenti proprietà:

1. L'acquisizione dei dati sperimentali è rapida (30-60 minuti) e l'elaborazione dei dati è praticamente automatica in tempo reale.

2. L'impronta è rappresentativa dell'intero oggetto, non soltanto (come i dati forniti da tante altre metodologie) di sue piccole (o piccolissime) parti.

3. L'impronta è identificativa dell'opera e dipende dalla geometria, dal materiale costitutivo (parametri elastici e densità) nonché da tutti i "difetti" interni: è praticamente impossibile costruire un oggetto che abbia la stessa impronta sonica (un esempio ben conosciuto sono i violini stradivari, il cui suono non si è riuscito mai ad imitare perfettamente). Utilizzando questa metodologia gli eventuali cloni sarebbero così facilmente distinguibili dall'originale.

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Pietro Lucio Cosentino, laureato in Fisica, già docente ordinario di Geofisica Applicata, presso l'Università di Palermo, e Lecturer all'University of East Anglia (U.E.A.) di Norwich in Inghilterra, fino a giugno 2014. Ha insegnato, tra l'altro, Metodi Diagnostici per i Beni Culturali nel corso di Laurea in Conservazione e Restauro dei Beni Culturali, lavorando per la diagnostica dei Beni Culturali in vari Paesi e presentandone i risultati in Europa, USA e Cina. È autore di più di 200 pubblicazioni scientifiche su riviste nazionali ed internazionali.

.

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

Il “banchiere” italiano tra gli emigrati nel Nord America

Gruppo di emigrati siciliani nella sezione socialista di Brooklin (1910)

di *Salvatore Costanza*

Dimensioni e caratteristiche quantitative dell’emigrazione italiana, cosí come è stata rilevata dagli *Annuari* statistici, specie dal 1876 in poi, non hanno potuto segnalare all’opinione pubblica il disagio, spesso il dramma, di quanti affrontavano le vie dell’espatrio. Prima il viaggio, con le stive sovraffollate, e le aleatorie condizioni di igiene e alimentazione. L’emigrante era merce povera, e gl’interessi armatoriali, nonché i compiacenti silenzi delle autorità marittime, si sommavano, fra l’altro, ai lucrosi contratti per l’introduzione d’immigrazione sovvenzionata, come strumenti di finanziamento privatistici dell’espatrio specie verso gli Stati Uniti [1]. Il resoconto deamicisiano – *Sull’Oceano* (1889) – di un’esperienza vissuta a bordo di una nave che portava gli emigranti italiani, ne segnalava già il “cumulo di pena”.

Poi il collocamento di mano d’opera, in un mercato lasciato alla piú sfrenata libertà, dove l’arbitrio e l’intermediazione mafiosa erano prassi costante. Del resto, l’assenza nel settore dei flussi migratori, nonch è di quello del lavoro, di ogni legge e regolamentazione non era tanto inerzia, o scarsa intelligenza, del fenomeno da parte delle amministrazioni governative degli Stati Uniti quanto, invece,

interesse e obiettivo funzionale del capitalismo americano per favorire la massima disponibilità di offerte lavorative in un periodo di crescita della industrializzazione.

È in tale contesto che prosperano nel Nord America, nella seconda metà dell'Ottocento, e nei primi anni del nuovo secolo, i "padroni", i "boss" e i "banchieri", figure ambigue, tra finta solidarietà e assistenza, e sfruttamento organizzato degli emigrati per il loro impiego nel mercato del lavoro [2]. Inchieste e dibattiti di quegli anni, specie attraverso alcuni organi di stampa italiani, come l'*Avanti!* e la *Battaglia* di Palermo, e americani di New York e Philadelphia, denunciano il fenomeno del "padrone *system*" o *boss*, la cui origine si fa risalire alla pratica del *contract labor*, che favorisce l'importazione diretta di forza lavoro.

Si tratta di un prodotto degenerato di integrazione della massa di immigrati italiani, per lo più analfabeti, – e tramite degli stessi meccanismi delle *machines* elettorali municipali e nazionali, – che s'identifica con gli atteggiamenti e i rapporti sociali propri della società contadina tradizionale, come ebbero già a rilevare nel secolo scorso i meridionalisti, da Nitti a Villari. Tra le figure di intermediari, quella finanziaria del "banchiere", aveva poco a che fare con le strutture bancarie regolate da norme e modalità di credito. Egli svolgeva spesso la sua attività in collegamento con il *boss*. L'emigrante, appena sbarcato, s'indirizzava al "banchiere", che magari gli aveva anticipato il prezzo del biglietto, e che avrebbe poi assunto la lucrosa gestione dei suoi risparmi, e delle sue rimesse, nonché una complessità di funzioni sussidiarie esercitate nelle *little Italies*. Del resto, la posizione acquisita dal *boss* e dal *banchiere*, per i legami che riusciva a stringere con l'agente consolare, con le autorità e con gli stessi giornalisti, gli assicurava impunità e prestigio. La sua ascesa nella scala sociale era assicurata dalla sua capacità di saldare il suo intreccio affaristico al potere pubblico delle amministrazioni municipali e nazionali.

Pasquale Villari sostenne in quegli anni che quello dell'emigrazione era in primo luogo "problema morale", perché il fatto materiale poteva essere risolto mediante le leggi e la sindacalizzazione; mentre era più difficile sbarazzarsi dei pregiudizi, delle sudditanze culturali, e della carenza di "spirito civico" [3]. Era questa pure la convinzione di quanti cercarono di stringere in sodalizio politico gli emigrati italiani, per una progressiva, e più o meno fortunata, integrazione nel tessuto economico e sociale americano.

Furono, infatti, i sodalizi di lavoratori organizzati entro gruppi politici, in genere di orientamento sindacalista rivoluzionario [4], che denunciarono fattori e caratteri dello sfruttamento degli emigrati, e affrontarono la *mano nera* della mafia siculo/americana; mentre l'attività del *Labor Information office for Italian*, costituito, nel 1906, a New York dal "Commissariato italiano per l'emigrazione", con una funzione di "agenzia gratuita di collocamento", era resa inefficace dalla rete di "interessi e camerille che un disonesto mezzo di sfruttamento aveva eretto a sistema" [5].

Sebastiano Bonfiglio [6] raccolse per il Congresso di Roma del 1911 degli Italiani all'estero la documentazione relativa alla "fisiologia" del "banchiere", e al suo "ufficio" tra gli emigrati [7]. Nel suo *pamphlet*, pubblicato da Louis Dimola a Brooklyn nel maggio 1911, egli ricostruíla genesi del "banchiere", elencando la molteplicità dei suoi "servizi", anche quelli di semplice "negozio". Oltre alle ambiguità, e alle carenze, della legislazione bancaria statunitense, ciò che favoriva l'esercizio dell'improvvisato, e spregiudicato, "banchiere" era l'iniziale estraneità dell'emigrato alla lingua e alle strutture amministrative e finanziarie del luogo:

«Il "banchiere" diviene, per il nostro emigrato, l'unico suo fiduciario: a lui si rivolgerà per consigli e informazioni, in lui troverà del credito, se ne avrà bisogno, da lui troverà un indirizzo per lavoro, da lui troverà il protettore per qualche faccenda giudiziaria. Nei pressi della "banca del paesano" sarà il suo ritrovo, in quella "banca" fisserà il suo indirizzo pel recapito delle lettere, di là spedirà il denaro alla famiglia, colà depositerà

tutti i suoi affannati risparmi <…> Egli dà un interesse minimo sulle somme ricevute in deposito, mentre poi l'investe in operazioni ed imprese lucrose e rischiose; dà una minima percentuale sul cambio monetario delle somme affidategli per rimesse-vaglia, percepisce interessi favolosi se accorda il credito, inganna e adultera i generi che vende sempre a prezzi più elevati dai correnti in piazza »[8].

Tra il "banchiere" e il lavoratore veniva poi stabilito un contratto per il collocamento, che doveva essere compensato da una tangente come "bossatura", con la clausola del "bordo obbligatorio". Quindi, non soltanto esercizio finanziario, nei modi e nei tempi denunciati da Bonfiglio, ma pure "negozio", "ove si vende e smercia", come in un *bazar*, qualsiasi tipo di "provvista" domestica mediante un particolare contratto che legava il lavoratore al "banchiere":

«Il bordo obbligatorio implica e obbliga l'operaio di comprare il pane, la pasta, la birra e quanto bisogna per il vitto nel magazzino alimentare che il "banchiere", agente di collocamento, va ad impiantare sul posto del lavoro. La pasta sarà stantia, il pane agro, la birra scadente, tutto costerà maledettamente più caro? Non importa, bisognerà contentarsi. Non solo, ma a fine mese le compere non devono essere inferiori a otto o dieci scudi prestabiliti (da 40 a 50 lire) altrimenti peggio di peggio, pagherà lo stesso se non vorrà esser licenziato <…>. Il banchiere-agente, nell'atto di arruolare i nostri emigrati, dopo aver fatto loro firmare il debito contratto e riscossa la *bossatura*, fa pagare anche il prezzo del biglietto del viaggio ferroviario, prezzo che desume egli medesimo e che ogni arruolato dà senza osservazione alcuna, sia per il rispetto inconcusso e dovuto "*'o bancheri*" sia per non incorrere in pericoli e in difficoltà che l'inesperienza e l'ignoranza fa veder in tutto. Cosa succede invece? Che la somma pagata pel viaggio è superiore al costo reale, e che invece di partire col biglietto individuale, gli operai in parola partono con biglietto collettivo, usufruendo cioè delle riduzioni che anche le compagnie ferroviarie americane praticano per gli operai viaggianti in comitiva »[9].

I "rimedi" al "male d'oggi" di cui soffrivano i lavoratori immigrati, secondo Bonfiglio dovevano essere trovati «nell'orbita dell'azione di tutti gli uomini liberi ed onesti», piuttosto che nei "poteri legislativi", in un paese dove «nessun peso sulla sua bilancia politica» avevano quanti vi erano ospitati. Intanto, bisognava persuadere gli immigrati, specie coloro che venivano dal Mezzogiorno d'Italia e dalla Sicilia, a inviare le loro rimesse tramite gli Istituti bancari e gli Uffici postali; e, per il lavoro, avvalersi degli uffici governativi gratuiti di collocamento.

Un "abbozzo per un piano d'innovazioni", Bonfiglio aveva pure preparato per fare del *Labor Information Office for Italian* «il centro irradiatore di un'azione complessa e molteplice d'assistenza del nostro emigrato, e sotto il vigile controllo dei lavoratori medesimi». Istruire poi l'emigrante, col mezzo di una scuola che lo prepari alle professionalità tecniche e complementari del lavoro, era una proposta di Angiolo Cabrini [10], ma Bonfiglio voleva che tale scuola fosse «efficace a prevenire i mali che dall'ignoranza ritraggono la loro ragion d'essere», dando «alle generazioni presenti e future le cognizioni necessarie per la formazione della coscienza di cittadini »[11].

Spettava, del resto, ai Socialisti difendere i lavoratori che lasciavano l'Italia per trasferirsi oltre Oceano; ma nel Partito socialista il problema dell'emigrazione era rimasto ai margini del dibattito politico, se si eccettua l'azione promossa da Angiolo Cabrini, fondatore della *Società Umanitaria* di Milano, che, nell'assistenza agli emigranti, si contrapponeva all'*Opera Bonomelli* di orientamento cattolico [12]. Non poteva giudicarsi efficace la stessa attività della Federazione che, nel Nord America, operava in nome del Partito Socialista Italiano:

I Socialisti Italiani del Nord America, per amor di verità, si sono interessati del problema della emigrazione; per la protezione del nostro emigrante. Nei loro Congressi, hanno discusso dei possibili provvedimenti, votando belli ordini del giorno, che appunto per essere troppo belli, sono rimasti semplicemente…ordini del giorno. Ed è questo il destino di tutti i progetti che, per riparare un male immediato e invadente, si corre dietro a soluzioni di gran lunga superiori alle forze e alle energie disponibili. Questa tattica, da per tutto sperimentata, e che ha dato frutti negativi, dovrebbe ormai convincere che sia giunta l'ora che i Socialisti Italiani del Nord America portino nei problemi urgenti che agitano ed opprimono le classi lavoratrici, un contributo di azione

pratica, che, ispirandosi ai concetti finali del Socialismo, abbia in sé degli utili e dei benefici realizzabili nel momento» [13].

Per non dire che i Socialisti italiani del Nord America erano passati dall'iniziale simpatia per il *Socialist Labor Party* alla formazione di nuclei organizzati sotto l'influenza del sindacalismo rivoluzionario, fino alla costituzione di una Federazione Socialista ad opera di Giacinto Menotti Serrati, che era stato chiamato, nel 1903, negli Stati Uniti da Dino Rondani a dirigere il "Proletario" di Philadelphia [14].

Mancarono, dunque, i riscontri pratici, in chiave politica e sindacale, al «solidarismo emigrazionista dei Socialisti italiani del Nord America, i quali si trovarono ad affrontare gli agenti dell'emigrazione, i cui diffusi, e molteplici, interessi erano veicolati dalla stampa coloniale, dove primeggiava "Il Progresso italo-americano" [15]. Esplicito era nel *pamphlet* di Bonfiglio il riferimento alla "stampa italiana assoldata" per la *réclame* alle operazioni dei "banchieri", tra i quali un oriundo siciliano, "prominente" a New York per i suoi affari finanziari:

«Il suo Ufficio posto nel cuore della colonia avea l'aspetto truce per le grosse sbarre di ferro che come serraglio di belve lo circondava e ne proteggeva soprattutto la vetrina, dove erano messi, cos íalla rinfusa e come segno di abbondanza – migliaia di dollari. La conformazione tragica delle sbarre di ferro e i dollari fermavano l'attenzione e la vista del passante che rimaneva meravigliato, sbalordito. Tutto formava una magnifica *réclame*. La vita di sfarzo e di lusso che il Patti conduceva con la sua famiglia e quella gran quantità di denaro inattivo ammucchiato nella vetrina della sua banca, gli davano fama di uomo ricco a milioni; fama che gli aveva fruttato una estesissima clientela. Egli naturalmente era il *pezzo grosso* prominente della colonia, facente parte di tutti, comitati più o meno patriottici».

Con la bancarotta che ne seguí, e l'inevitabile "fuga" del "banchiere" in Canada, furono scoperti i "trucchi" e gli espedienti messi in campo per frodare centinaia di depositanti e clienti, mentre incalzava la crisi finanziaria del 1907-8, e lo sfruttamento del lavoro immigrato era lasciato all'arbitrio di un mercato senza regole certe. La vicenda "esemplare" del "banchiere" italiano, che Bonfiglio ricostruiva attraverso la sequenza di truffe, ricatti e oscure trame giudiziarie, segnava uno degli anelli della catena stretta attorno agli emigrati per la loro difficile integrazione sociale. Le leggi verranno molti anni dopo, e non potranno evitare le complesse e radicate connivenze della mafia, gl'intrecci tra *bossatura* e mercato del lavoro, anche se la maturazione di una coscienza operaia più avanzata, e l'organizzazione sindacale, apriranno nuovi spazi per la tutela dei lavoratori.

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Note e riferimenti bibliografici

[1] E. Sori, *L'emigrazione italiana dall'Unità alla seconda guerra mondiale*, Bologna, 1979: 293-336 <*La via dell'America*>. Si veda pure la *Storia dell'emigrazione italiana*, a cura di P. Bevilacqua, A. De Clementi, E. Franzina; Roma, 2001.

[2] H. S. Nelli, *The Italian Padrone System in the United States*, in "Labor History", V , 1964:155-67.

[3] P. Villari, *L'emigrazione e le sue conseguenze in Italia*, in "Nuova Antologia", 1° dicembre 1907. Si veda pure di P. Villari, *Scritti sulla emigrazione e sopra altri argomenti vari*, Bologna, 1909.

[4] In uno di questi sodalizi operò, tra il 1910 e il 1914, Edmondo Rossoni (1884-1965), che, emigrato a New York, aderí alla Federazione socialista italiana, dirigendo in seguito "Il Proletario". Alla vigilia della guerra rientrò in Italia, impegnandosi nella propaganda interventista. Nel fascismo ebbe ruoli di prima linea, come

segretario generale della Confederazione dei sindacati fascisti (1922), e ministro di Agricoltura e Foreste (1935-1939). Sfuggito, nel '43, alla condanna a morte nel processo di Verona, per aver votato l'ordine del giorno Grandi, si rifugiò in Vaticano, ritirandosi nel dopoguerra a vita privata nel suo paese (Trisigallo, nel Ferrarese). Cfr. A. Roveri, in *Movimento operaio italiano. Dizionario biografico*, 4, Roma, 1978: 417-19.

[5] I tentativi del Direttore, Di Palma Castiglione, di denunziare gli abusi e le truffe dei "banchieri", e di consigliare gli emigrati a servirsi del Banco di Napoli per le proprie rimesse ai familiari in Italia, non produssero alcun effetto, nonostante un processo intentato dallo stesso Direttore del *Labor Information* contro i falsi "agenti di lavoro". Cfr. S. Bonfiglio, *Vita coloniale. Il banchiere italiano nel Nord America*, Brooklyn, 1911: 20-25. Si veda pure di G. E. Di Palma Castiglione, *L'immigrazione italiana negli Stati Uniti dell'America del Nord dal 1820 al 30 giugno 1910*, in "Bollettino dell'emigrazione", XII, n. 2, 1913.

[6] Sebastiano Bonfiglio (1879-1922) era emigrato nel 1906 negli Stati Uniti d'America, dove rimase per sei anni, impegnato nella difesa dei connazionali coloàemigrati. A Brooklyn costituí tra gli emigrati siciliani, una Societàdi mutuo soccorso (1906), una Cooperativa di consumo (1909) e una sezione del Partito socialista, da cui venne delegato, nel 1910, al Congresso di Boston Moss. L'anno successivo diresse "La Voce dei Socialisti" di Chicago. Tornò a San Marco di Monte San Giuliano (Erice) nel 1913. Richiamato poi alle armi, fu denunciato agl'inizi del 1916 per le sue idee "sovversive", e inviato a Cirene, in Libia, dove aprí una scuola per i piccoli arabi, come segno tangibile di solidarietàinternazionale e anticolonialista. Con la fine della guerra, Bonfiglio riprese la sua azione politica e sindacale, riuscendo eletto Sindaco di Monte San Giuliano nelle elezioni amministrative del 3 ottobre 1920. Venne assassinato, il 10 giugno 1922, al bivio Gianguzzi dai sicari della mafia. Cfr. S. Costanza, *Sebastiano Bonfiglio. Biografia e testimonianze*, Valderice, 1979.

[7] S. Bonfiglio, *Vita coloniale. Il banchiere italiano nel Nord America*, edito per cura della sezione socialista di Williamsburgh, Broooklyn, Louis Dimola, 1911. Si tratta di una raccolta "coordinata" di 12 articoli apparsi nel 1907 sul "Proletario" di Philadelphia (a. XII), e "La Battaglia" di Palermo (a. XI).

[8] *Ivi:* 7-8.

[9] *Ivi:* 9-11.

[10] Relazione di Angiolo Cabrini al III Congresso nazionale dei contadini (Reggio Emilia, marzo 1908), in *I problemi dell'emigrazione e i lavoratori della terra*, Milano, Tip. degli Operai, 1908: 15.

[11] S. Bonfiglio, *Vita coloniale*, cit.: 40-45.

[12] Tra i Congressi Nazionali del PSI, convocati dal 1902 al 1912, solo quello di Firenze del 19-22 settembre 1908 aveva posto all'odg il punto *Politica dell'emigrazione*. Ma il relatore, Cabrini, rinunciòa svolgere la sua relazione «dinnanzi all'impossibilità di discutere la questione negli ultimi minuti di un Congresso ormai stanco» (cfr. *Il Partito Socialista Italiano nei suoi Congressi*, II (1902-1917), a cura di F. Pedone, Milano, 1961: 122). Il relatore l'avrebbe poi pubblicata a parte (A. Cabrini, *Il Partito Socialista Italiano e la politica dell'emigrazione*, Roma, Tip. Popolare, 1908).

[13] S. Bonfiglio, *Vita coloniale*, cit.: 46.

[14] G. M. Serrati, *La Federazione Socialista Italiana e le due frazioni socialiste negli Stati Uniti d'America*, in "Il Socialismo", II, 1903: 263-66. Si veda pure di E Vezzosi, *La Federazione Socialista Italiana nel Nord America tra autonomia e scioglimento nel sindacato industriale. 1911-1921*, in "Studi Emigrazione", Roma, XXI, 1984, 73 (marzo): 81-110; e *Il Socialismo indifferente. Immigrati italiani e Socialist Party nell'America del primo Novecento*, Roma, 1991.

[15] "Il Progresso Italo-Americano", quotidiano di New York, fu fondato nel 1880 da Carlo Barsotti, che lo diresse fino al 1928 (cfr. B. Deschamps, *Echi d'Italia. La stampa dell'emigrazione*, in *Storia dell'emigrazione*, cit.: 322-24).

Salvatore Costanza, già docente di storia e di ecostoria negli istituti superiori e universitari, ha svolto attività di ricerca presso l'Istituto G.G. Feltrinelli di Milano, collaborando con la rivista "Movimento Operaio". Ha dedicato alla Sicilia moderna e contemporanea il suo maggiore impegno di studioso con i libri sulla marginalità sociale (*La Patria armata*, 1989), sul Risorgimento (*La libertà e la roba*, 1998), sui Fasci siciliani e il movimento contadino (*L'utopia militante*, 1996). Ha ricostruito la storia urbanistica, sociale e culturale di Trapani in *Tra Sicilia e Africa. Storia di una città mediterranea* (2005). Nel 2000 ha ricevuto il Premio per la Cultura della Presidenza del Consiglio dei Ministri. Di recente ha pubblicato un profilo attento e inedito di Giovanni Gentile negli anni giovanili.

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

Se le cose non sono soltanto cose

di *Antonino Cusumano*

Che le cose non esistono senza le parole non è meno vero di quanto non lo siano le parole senza le cose. L'evidenza empirica di questa verità non sempre si ritrova nella teoria e nella pratica del senso comune. Si tende piuttosto a enfatizzare ora le cose ora le parole secondo una concezione dura a morire che, nella radicalizzazione di vecchie e nuove antinomie, separa il fare dal rappresentare, la dimensione materiale da quella immateriale, il significante dal significato. Paradossalmente perfino tra i filosofi ancora oggi si discute se la realtà effettuale esista al di fuori del nostro pensiero o se noi non abbiamo mai a che fare con le cose in sé ma sempre e soltanto con apparenze e interpretazioni, con le cose così come appaiono a noi.

Senza smarrirci negli avventurosi tornanti dialettici tra il reale e il virtuale della postmodernità, è bene tenerci ben saldi e fedeli a quell'elementare principio di reciprocità in base al quale si rendono intelligibili i significati per il tramite delle cose, e si possono capire le cose solo attraverso i significati delle parole, in una sorta di relazione consustanziale. Le cose valgono per ciò che significano ma significano qualcosa grazie alla loro forma, al loro volume, alla loro oggettiva fisicità, alla loro irriducibile materialità.

Pur nella consapevolezza che i segni che stanno per le cose non sono le cose in sé ma soltanto la loro rappresentazione, che non esiste cio è cultura disincarnata dagli elementi tattili e vitali delle materie in cui si manifesta, è indubbio che oggi siamo trascinati, come fragili foglie sulle acque di una corrente impetuosa, da un tumultuoso e inarrestabile processo di dematerializzazione della realtà e di evaporazione della fisica degli oggetti, in corrispondenza ad una prepotente e pervasiva conversione digitale delle tecniche, dei linguaggi e dei saperi. Nel mondo del lavoro e, più in generale, in quello della economia, nella cultura mediatica come nella vita quotidiana tutto pare rarefarsi e dissolversi nella dimensione virtuale, nella astratta volatilità della misura ponderale, nella «polverizzazione» di quella realtà che si regge su «entità sottilissime: come i messaggi del DNA, gli impulsi dei neuroni, i quark, i neutrini vaganti nello spazio dall'inizio dei tempi….», per usare le parole di Italo Calvino che nelle sue *Lezioni americane* del 1985 aveva già intuito che i «bit senza peso» avrebbero governato le vecchie «macchine di ferro».

Prive di densità e di forza di gravità, le cose che abitano il nostro tempo digitalizzato sembrano esistere e vivere nel regime platonico delle idee, nella evanescenza di una realtà liquefatta, nel flusso ininterrotto che corre sui circuiti sotto forma d'impulsi elettronici. Gli oggetti, ridotti a proiezioni fantasmatiche del soggetto, apparentemente non posseggono più corpo né anima, non passano più tra le mani degli uomini, non hanno più referenti tangibili, dissipano – come direbbe Barthes – «il piacere, la dolcezza e l'umanità del tatto», sostituiti da icone, simulacri e pixel a cristalli liquidi. Nel grande *potlàch* della società dei consumi sulla funzione utilitaria prevale un'ipertrofia del senso che ha convertito l'uso in segno di questo uso. Al processo di dematerializzazione degli oggetti si accompagna dunque una progressiva indistinzione tra il concreto e l'astratto, tra il reale e il reality, tra l'empirico e il rappresentato. Perfino i musei, spazi per antonomasia di solide collezioni di patrimoni materiali, vanno sempre più assumendo un profilo algido e computerizzato, sulla base di certe esasperate soluzioni metalinguistiche che privilegiano ricostruzioni multimediali e rielaborazioni virtuali. Con la dissoluzione delle cose in mute ed effimere parvenze evapora perfino la scrittura, la datità segnica per eccellenza; scompare addirittura l'anello centrale dello scambio, la moneta, che circola invisibile nel cielo della finanza.

A fronte di questa decostruzione della realtà effettuale, dell'impalpabile eclissi dell'oggetto dall'orizzonte della percezione soggettiva, si è sviluppata da qualche anno, in evidente e significativo contrappunto, un'attenzione nuova e diffusa da parte di filosofi, sociologi, semiologi e antropologi che sono tornati ad occuparsi di cultura materiale da una prospettiva diversa, da un'ottica che rovescia l'antropocentrismo, dall'ipotesi cioè di studiare le società e le culture a partire dagli oggetti piuttosto che dalle persone, dall'idea di mettere al centro la materialità che è sostrato visibile e imprescindibile delle vite degli uomini, ciò che rende tangibile e intelligibile il mondo. Da questo presupposto muove l'interesse di molti studiosi che, nel ricongiungere quanto si tende ancora a separare, riconducono ad unità e ibridano le due dimensioni, quella tecnica e quella comunicativa, ovvero, secondo le categorie definite da Alberto Mario Cirese, la fabrilità e la segnicità, che appartengono costitutivamente e indissolubilmente agli oggetti. Contro la concezione grettamente merceologica da un lato e quella eminentemente pansemiotica dall'altro, si restituisce in questo modo la loro vera natura, quella di essere estensioni e appendici del corpo e, in quanto *incorporati* nelle pratiche e nei gesti quotidiani, *soggetti* dotati di «biografia culturale», secondo l'espressione di Igor Kopytoff, non materia inerte ma vitale, viva non animisticamente ma socialmente. Del resto, già il vecchio Marx aveva spiegato

che nel regime capitalistico non sono soltanto gli uomini a fabbricare i prodotti ma sono gli stessi prodotti a plasmare la vita e l'identità degli uomini.

La verità è che non esiste cultura che non sia oggettivata e oggettualizzata, né oggetto che non sia segno di qualcos'altro, dal momento che nulla è più eloquente delle parole che sono materializzate nelle cose. Nel processo di oggettivazione dei soggetti e di soggettivazione degli oggetti, questi ultimi sono non soltanto buoni da usare ma anche "buoni da pensare", per dirla con Lévi-Strauss. Che gli oggetti abbiano una loro vita per certi aspetti indipendente, per altri in autonoma e densa interazione con quella degli uomini, lo aveva già evocato Borges nei versi di una sua poesia: «*Quante cose,/ lime, soglie, atlanti, coppe, chiodi,/ ci servono come taciti schiavi,/ cieche e stranamente segrete!/ Dureranno più in là del nostro oblìo;/ non sapranno mai che ce ne siamo andati*». Non solo testimoni ma anche produttori di storia, siano essi esemplari o banali, gli oggetti portano sul loro corpo le tracce dell'umano, anzi, per dirla ancora con Calvino, «l'umano è la traccia che l'uomo lascia nelle cose, è l'opera, sia essa capolavoro illustre o prodotto anonimo di un'epoca. È la disseminazione continua di opere e oggetti e segni che fa la civiltà, l'habitat della nostra specie, sua seconda natura».

Al di là della letteratura, l'antropologia è il luogo in cui ci si interroga con più profondità sul perché le cose non sono soltanto cose, sui modi in cui, assieme agli animali e alle piante, abitano nelle nostre esistenze, vivono oltre la nostra finitudine o si consumano sempre più rapidamente per obsolescenza, rapprendono la memoria del tempo, agiscono sul mondo come punti nodali di una rete che ne ordina e struttura lo spazio. Degli oggetti come centri di irradiazione di relazioni sociali e significati culturali hanno scritto non pochi antropologi, della scuola anglofona (Mary Douglas, Annette Weiner, Daniel Miller, Arjun Appadurai, per citare solo alcuni nomi) ma anche di quella francofona (André Leroi-Gourhan, Jean Baudrillard, Marcel Mauss, Pierre Bordieu, tra gli altri). Hanno ragionato sulla società dei consumi, sulle teorie dello scambio e della reciprocità, sui confini tra merci e doni, sui poteri simbolici iscritti nelle cose e sulle relazioni tra materiale e immaginario, tra saperi e tecniche del corpo.

Sulla scia di un'*antropologia che segue le cose*, la loro circolazione, la loro funzione e la loro trasformazione, si segnala la recente pubblicazione di due volumi di studiosi italiani che alla cultura materiale hanno dedicato la loro attenzione da due diversi punti di vista. Ugo Fabietti è l'autore di *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa* (Cortina ed. 2014). La lettura della metafisica della religione attraverso la fisica del mondo materiale dischiude un inedito percorso di indagine che ossimoricamente conduce dall'assenza del trascendente alla presenza dell'immanente, dalla spiritualità della fede alla materialità dell'azione rituale, dal momento che – come scrive Fabietti – «la dimensione materiale è ciò che, *di fatto*, rende possibile pensare e "concretizzare" l'esperienza della trascendenza». Non c'è devozione, credenza, rappresentazione sacra o *pietas* che non presupponga qualche supporto strumentale, artefatto o immagine, oggetto che dall'ambito dell'usuale e del quotidiano slitta nella sfera del simbolico e del cerimoniale.

Nel passare in rassegna le religioni nella storia e nella geografia, l'autore non presenta alcun catalogo dei *parafernalia* ovvero dei manufatti che corredano culti e liturgie. Articola piuttosto il suo ragionamento intorno a precise unità tematiche e concettuali, a cruciali punti di snodo che incrociano e connettono la cultura materiale e l'antropologia del sacro. Gli sconfinamenti disciplinari e la traiettoria trasversale delle argomentazioni dispiegano uno scenario che per illustrare il senso dell'autorità su cui si fonda la forza della verità di ogni religione, mette insieme, per esempio, lo scettro divino di Agamennone e il simbolo della croce, il santo cristiano tardo antico e quello berbero moderno, Padre Pio di Pietralcina e i martiri islamici kamikaze. Il potere carismatico, in tutti questi casi, è comunque retto e sostenuto dall'uso o ostensione di "cose", siano esse naturali o credute di origine divina. «Per quanto "spirituale" possa essere una religione, non c'è modo di separarla da una sua base materiale fatta di oggetti manipolabili, di gesti, di immagini reali».

Dall'albero alla roccia, dalla rappresentazione figurata della divinità all'ostia consacrata, vale a dire l'insieme dei feticci e degli idoli, degli amuleti e dei pali totemici, dei simulacri e delle reliquie, costituisce uno straordinario patrimonio materiale, la cui fascinazione sta nella loro capacità di azione e di penetrazione nell'ordine del trascendente, grazie alla loro posizione liminale tra il naturale e il soprannaturale, tra l'umano e il sovraumano, tra il visibile e l'invisibile. Tutte le religioni, pur nella ambivalenza delle rispettive posizioni teologiche, affidano alla materia, alla sua specifica natura, alla sua struttura molecolare, alla sua stabilità nel tempo come alla sua transustanzialità, alla permanenza cioè della sua essenza sotto forme diverse, la straordinaria facoltà di veicolare e rappresentare il sacro, di ospitare la divinità o di agire su di essa. Così come nessuna religione può fare a meno delle immagini, siano esse figure antropomorfe o astrazioni simboliche, dal momento che non esiste alcuna cultura aniconica né è possibile alcun sistema mitico-rituale che non abbia a fondamento un qualche investimento iconografico. «Questo vale – scrive Fabietti – per il cattolico che osserva la sua scatola di Misericordia come per il bororo che si addobba con un manto di penne del pappagallo arara; per il musulmano che guarda la Ka'ba dal vivo o in fotografia (o in un quadro) come per l'ebreo che maneggia i rotoli della Torah o l'iniziando aborigeno che osserva, rapito, le linee incise sul *churinga* del proprio clan».

Il corpo è al centro di moltissime pagine del libro, dal momento che è «insieme la parte più intima dell'uomo e quella più sensibile dell'universo», come sostiene Augé, emittente, vessillifero e produttore di segni, il primo oggetto tecnico con cui e su cui si esercita l'azione religiosa: il corpo quale oggetto iniziato e addestrato, esposto e sottoposto, offerto e sofferto, manipolato e disciplinato, mutilato ed esaltato nelle sue dimensioni sensoriali e gestuali, codificato nella rigidità e solennità dei riti, sublimato nelle astinenze e negli ascetismi, sacralizzato nel dono di sé. Visceri, ossa, denti, peli, ciocche di capelli e grumi ematici costituiscono preziose reliquie, non solo nei culti del cattolicesimo. Il corpo è associato al sangue e l'uno e l'altro significano la vita e contemporaneamente la morte. La loro commistione nella metafora dei linguaggi e delle prassi religiose vale ad evocare la caducità e l'eternità, l'alfa e l'omega di tutte le teologie. «Nessuna religione – scrive Fabietti – ignora questi due elementi estremamente materiali e corruttibili della vita umana». Nessuna religione sembra estranea alla produzione della violenza, consustanziale alla idea e alla pratica del sacrificio, a quel "fare sacro" che passa attraverso un atto violento esercitato sugli animali destinati a nutrire la divinità con il loro sangue. Da qui anche le radici culturali del fenomeno del martirio, a cui si attinge per raggiungere la trascendenza per via della dissoluzione del corpo, che resta vettore fondamentale di tutte le esperienze religiose. Secondo una concezione circolare del rapporto che in tutte le religioni lega vita, morte e rinascita, il sacrificio del singolo è il passaggio rituale che assicura l'eternità del gruppo dei credenti e della comunità sociale.

I gesti, a cui l'autore dedica un intero capitolo, in quanto associati alle pratiche sacre, sono essi stessi "materialmente" strumenti e supporti oggettuali fondamentali nelle più diverse manifestazioni cultuali. Si pensi al segno della croce da parte dei cristiani, al costume di togliersi le scarpe del musulmano prima di fare ingresso nella moschea, al rito dell'aspersione del terreno con l'acqua da parte dello zuñi, per assicurare la fertilità della terra. All'interno di determinati schemi rituali i gesti non solo accompagnano le parole ma hanno anche efficacia performativa, possono perfino "fare nuovi esseri umani". Così è, per esempio, con la circoncisione, con la benedizione o con altri atti di iniziazione che trasferiscono forze extraumane iscritte nel gesto ai corpi dei soggetti "consacrati" al nuovo status. Né si tralasci di considerare che cristiani, musulmani, induisti e buddisti usano pregare facendosi guidare nella recitazione da un eguale oggetto, il rosario, con la filza dei piccoli grani, di legno o di corda, che scorrono tra le dita per tenere il conto delle orazioni.

Avvalendosi di amplissime fonti storiche ed etnografiche, il libro di Fabietti si muove in una prospettiva comparativista tessendo sorprendenti corrispondenze e correlazioni tra mondi lontani e tra fedi diverse, tra le icone buddiste e i feticci africani, tra i riti cattolici del Corpus Domini e quelli

celebrati a Cuzco, capitale dell'immenso impero Inca, tra i culti dionisiaci dell'antica Grecia e quelli adottati dalle tribù della Nuova Guinea. Tenendosi lontano da ogni trappola etnocentrica che sulla base di gerarchie di giudizio distingue tra magia e religione, tra false superstizioni e vere devozioni, l'antropologo ripercorre la cultura materiale della storia religiosa dell'umanità con lo sguardo di chi sa che le cose investite di un'aura sacra – senza distinzioni tra feticci e reliquie, tra idoli e simulacri, tra amuleti ed ex voto – nel metterci in comunicazione con la trascendenza, parlano di noi, condividono con noi l'orizzonte dell'immanenza, vivono e agiscono come noi, incarnano e materializzano le nostre relazioni sociali, i nostri bisogni culturali. Attraverso questi oggetti mettiamo ordine nelle nostre vite e nella nostra concezione del mondo, nel sistema di costruzione della realtà fisica e di quella metafisica. «La trascendenza – ci ricorda Fabietti – non è una sovrastruttura, ma una struttura vera e propria del sentire e dello stare nel mondo. Gli esseri umani vivono grazie a un continuo rimando tra il piano dell'ordinario e quello del trascendente, che non coincide peraltro col "religioso", un piano di esperienza che, oltre a comprendere la dimensione della trascendenza, è attraversato da forze storiche, politiche e sociali».

In un tempo in cui le culture religiose sembrano irrompere con una inquietante pervasività in ogni luogo dello spazio pubblico, nelle dinamiche politiche ed economiche come nelle guerre di potere, la ricerca condotta da Ugo Fabietti sugli universi materiali e simbolici del sacro ci aiuta probabilmente a riflettere su quanta violenza sia "incorporata" nell'assolutezza di quei monoteismi concorrenti e confliggenti che rivendicano forme supreme della autorità e della verità. Ci spinge a decentrare lo sguardo e a leggere con nuovi codici quanto accade nella drammaticità della cronaca contemporanea, nel connubio incestuoso tra politica e religione che sta paradossalmente producendo, da un lato, la distruzione di antiche icone di divinità e civiltà illustri e, dall'altro, la elaborazione di nuove icone attraverso i filmati diffusi ed esibiti in forma di moderne autoidolatrie. A guardar bene, la barbarica furia iconoclasta a cui oggi assistiamo impotenti nasconde una segreta e non meno barbarica iconofilia, ovvero la spettacolarizzazione mediatica della violenza distruttrice, una strategia che non fa che confermare la potenza simbolica delle immagini quali oggetti costitutivi e imprescindibili del sacro, cardini fondamentali di quella *materia sacra* indagata dall'antropologo. Il quale, nell'invitarci a conoscere meglio le "cose" per capirne i significati, ci esorta in fondo a fare i conti con la ricomposizione di spirito e materia, di oggetto e soggetto, per tentare di comprendere le complesse narrazioni delle religioni e le non meno complesse ragioni dei credenti.

Sulle cose che per un verso "sono fatte" dagli uomini ma per altri aspetti "fanno" gli uomini hanno scritto, in un volume appena edito, *Antropologia della cultura materiale* (Carocci 2015), altri due studiosi italiani, Fabio Dei e Pietro Meloni. La prospettiva è in questo caso orientata a descrivere e a passare in rassegna le diverse teorie e metodologie che hanno storicamente influenzato gli studi della disciplina. Muovendo dalla tradizione del collezionismo e dall'interesse scientifico per gli oggetti rappresentativi delle culture extraeuropee, gli autori ripercorrono l'evoluzione dei modelli museografici in corrispondenza delle ricerche etnografiche via via condotte sulla spinta del colonialismo e della fascinazione esotica. Da qui prende forma il concetto di arte primitiva, promosso e sostenuto dalla sguardo rapito degli artisti occidentali come Picasso, Matisse, Brancusi e Braque. Nel passaggio dalla fase positivistica ed evoluzionista dell'antropologia ai nuovi orientamenti della prima metà del Novecento, dominati dal funzionalismo e dallo strutturalismo, gli oggetti sembrano perdere il loro primato parallelamente ad una «dematerializzazione» durkheimiana dei fatti sociali e al privilegiamento dei temi sovrastrutturali, come la parentela, i riti e le credenze. Sarà la scuola di tecnologia culturale, fondata da Leroi-Gourhan, a rimettere al centro gli elementi materiali, all'interno di un disegno evolutivo del processo di ominazione che spiega il mutuo equilibrio tra "il gesto e la parola". Questa lezione sarà rielaborata nel contesto italiano dalla riflessione scientifica di Alberto Maria Cirese.

Dopo aver analizzato la tradizione degli studi sul mondo popolare e delle intense esperienze museografiche impegnate nel recupero degli strumenti del lavoro contadino e artigiano, il volume si intrattiene più diffusamente sui più recenti indirizzi di cultura materiale che, nel riconsiderare gli oggetti nella nuova accezione di beni patrimoniali, «estendono l'attenzione alle pratiche della circolazione e del consumo oltre che a quelle della produzione, e includono i manufatti ordinari e seriali dell'industria e del mercato di massa». Sono queste le pagine più interessanti, quelle dedicate a definire il profilo di un'antropologia del quotidiano che, a partire dalla ricognizione delle piccole e banali cose della vita contemporanea, s'interroga sui significati che gli utenti attribuiscono agli oggetti che usano, sui modi in cui il telefonino con cui sto parlando, l'abito che indosso o l'auto che ho comprato interagiscono con un certo tipo di relazioni sociali, incorporano determinate dinamiche culturali.

In questa prospettiva omnicomprensiva dell'antropologia della cultura materiale trovano spazio anche le nuove rarefatte tecnologie digitali, che come tutte le cose finiscono con l'essere investite dei valori di affezione e di emozione umana e come tali sono destinate ad essere personalizzate e risignificate. Nelle molteplici forme di negoziazione e di convivenza con gli oggetti domestici sono in gioco questioni che attengono alla soggettività degli individui e alla identità delle collettività, in una parola alla essenza delle culture. Ecco perché – come scrivono gli autori a conclusione del libro – «l'attenzione dell'antropologia si indirizza non sulle cose o sugli oggetti in sé, ma sui processi di oggettivazione che governano la costante interazione fra esseri umani e mondo materiale». Come dire, se le cose non sono soltanto cose è perché sono compagne della nostra vita, dialogano con noi, raccontano di noi, mediano il nostro rapporto con il mondo, sono la nostra seconda natura.

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Antonino Cusumano, ha insegnato nel corso di laurea in Beni Demoetnoantropologici presso l'Università degli Studi di Palermo. La sua pubblicazione, *Il ritorno infelice*, edita da Sellerio nel 1976, rappresenta la prima indagine condotta in Sicilia sull'immigrazione straniera. Sullo stesso argomento ha scritto un rapporto edito dal Cresm nel 2000, *Cittadini senza cittadinanza,* nonché numerosi altri saggi e articoli su riviste specializzate e volumi collettanei. Ha dedicato particolare attenzione anche ai temi dell'arte popolare, della cultura materiale e della museografia

---

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

Il Kanun. L’Albania tra futuro e passato

di *Chiara Dallavalle*

L’Albania di oggi è sicuramente un Paese ben diverso da quello reso celebre negli anni ’90 dai barconi carichi di immigrati che tentavano la traversata dell’Adriatico. Quella fu la prima, consistente ondata migratoria che colpì l’Italia, l’avvio di un fenomeno che in pochi decenni avrebbe trasformato completamente la nostra penisola.

La fuga disperata di migliaia di albanesi fu l’esito di un periodo di estrema turbolenza che l’Albania attraversò a seguito della fine del regime comunista. Enver Hoxha fu prima partigiano combattente contro l’invasione fascista, e in seguito guidò il partito comunista alla vittoria elettorale, reggendo in una morsa di ferro il Paese dal 1946 al 1985 [1]. Alla sua morte, i suoi successori tentarono di raccogliere la sua eredità proseguendo l’esperienza comunista, ma violente proteste contro il clima di oppressione provocato dalla dittatura portarono alla concessione delle prime elezioni libere del Paese nel 1991. Tuttavia il termine del Comunismo e l’elezione del primo governo libero non portarono ad un miglioramento immediato delle condizioni di vita della popolazione. Al contrario i primi anni successivi alla caduta del regime furono particolarmente duri, con situazioni di povertà estrema diffuse su buona parte del territorio nazionale. La transizione dalla gestione statale di tutti i beni alla proprietà privata e all’economia di mercato non avvenne in modo indolore, ma al contrario fu un processo lungo e sofferto, accompagnato anche da violente rivolte. Gli anni ’90 furono quindi quelli della fuga di migliaia di albanesi, che tentavano di scappare dalle condizioni disperate in cui versava

l'Albania, in bilico fra povertà estrema e guerra civile, e guardavano all'Italia come ad una sorta di terra promessa.

Da allora l'Albania ha avviato un difficile percorso di riforme economiche che ne hanno cambiato parecchio la fisionomia, trasformandola, secondo i criteri di classificazione del Fondo Monetario Internazionale, da Paese del Terzo Mondo a Paese in Via di Sviluppo. L'Europa sta iniziando a prestare maggiore attenzione a questo Paese che, tra tutti quelli orbitanti attorno al blocco comunista, è rimasto per maggior tempo confinato in un isolamento quasi assoluto, troncando addirittura i rapporti non solo con le nazioni occidentali ma anche con tutti gli altri Paesi comunisti [2]. La zona dei Balcani risulta di grande rilevanza strategica per l'Unione Europea, soprattutto per quanto riguarda le prospettive politiche ed economiche che potrebbero derivare da possibili partnership con le giovani democrazie in via di formazione in quell'area. Nel caso dell'Albania, negli ultimi dieci anni sempre più fondi del Ministero degli Affari Esteri italiano, e della cooperazione internazionale sono stati destinati a progetti finalizzati alla promozione e allo sviluppo dell'economia nazionale, nella prospettiva del rafforzamento di legami commerciali con il nostro Paese. A questo si aggiunge il fatto che da giugno 2014 l'Albania è anche ufficialmente candidata all'entrata in Europa, cosa che rafforza ancora di più lo stretto legame che la unisce al nostro Paese. Tuttavia il percorso di avvicinamento all'Unione Europea non è stato per nulla semplice, soprattutto a causa dell'instabilità politica interna al Paese, che, nel 2010 aveva portato il Consiglio dell'UE a non ritenere l'Albania ancora pronta per la candidatura all'entrata in Europa [3].Questa mancata opportunità fu causata essenzialmente dai difficili rapporti allora esistenti tra Governo ed opposizione, e solamente grazie al ritrovato dialogo tra parti politiche e all'avvio di importanti riforme economiche, l'Europa è arrivata oggi a concedere all'Albania lo status di Paese candidato.

L'Albania di oggi si trova quindi in equilibrio tra slancio verso il futuro, e legami ancora fortissimi con un passato ancora recente. Le città, Tirana prima fra tutte, sono state rapidamente sconvolte da un boom edilizio incontrollabile, mentre il resto del Paese continua a vivere in condizioni prevalentemente rurali. Le zone di montagna mantengono ancora le tracce di una vecchia Albania, che nonostante tutto stenta a scomparire. L'emigrazione ha mietuto le proprie vittime praticamente in ogni angolo del Paese, e per rendersi conto dell'entità del fenomeno basti pensare che gli albanesi residenti in Albania oggi sono circa tre milioni, mentre quelli che vivono all'estero, includendo anche le seconde generazioni, sono oltre sei milioni. Ma i villaggi abbarbicati sulle montagne al confine con il Kosovo e con il Montenegro hanno forse pagato il dazio maggiore.

In questi territori, dove la natura è al tempo stesso bellissima ma anche aspra e selvaggia, e il calendario è ancora segnato dai ritmi dell'agricoltura, la vita ancora oggi è estremamente dura, e l'inverno spesso con la neve porta anche l'isolamento dai centri urbani per mesi interi. Se ci lasciamo alle spalle la città di Scutari, basta una mezzora di auto verso le montagne per riportarci indietro in un'Albania d'altri tempi, dove la globalizzazione arriva con la voce di skype, attraverso cui le famiglie locali parlano con i propri parenti emigrati, ma al tempo stesso l'assenza di una seppur minima rete di trasporti pubblici, impedisce a molti ragazzi la frequenza delle scuole superiori ubicate a poche decine di chilometri fuori dalle vallate.

Qui ancora oggi sopravvive il Kanun, un vero e proprio codice di comportamento non scritto, che permea le pratiche quotidiane delle comunità locali. L'origine del Kanun si perde nel tempo, anche se la tradizione lo fa risalire al 1444, anno in cui Lekë Dukagjini, condottiero albanese famoso per la sua tenace resistenza all'Impero Ottomano, ne avrebbe sistematizzato i contenuti. Fino ai primi anni del Novecento il Kanun è stato tramandato esclusivamente a livello orale, e per secoli ha rappresentato il punto di riferimento principale per la regolamentazione di tutti gli aspetti della vita sociale delle comunità locali. Il testo scritto attualmente disponibile è il risultato dell'opera di ricostruzione filologica realizzata da un frate francescano originario del Kosovo, Shtjefën Kostantin Gjeçov, che,

dopo l'indipendenza dell'Albania dall'Impero Ottomano nel 1912, provò a trascrivere le disposizioni del Kanun, organizzandole in forma sistematica. Tuttavia la versione di Padre Gjeçov non è il Kanun nel significato più ampio del termine, in quanto le disposizioni del codice, tramandate oralmente per secoli, variavano da feudo a feudo, ed è quindi impossibile ricostruirle nella loro completezza.

Il Kanun è l'espressione massima del sentimento di reciprocità tribale tra membri dei Fis, il corrispettivo albanese dei clan, i quali erano legati tra loro da vincoli di sangue. Nel Kanun non vi è distinzione tra diritto pubblico e privato, in quanto i concetti fondanti, cioè la fiducia, l'onore e il legame di sangue, infondono trasversalmente le norme che stanno alla base di entrambi gli ambiti. Esso regolamenta tutti gli aspetti dell'ordine sociale e delle pratiche quotidiane della comunità, trattando fattori che vanno dalla divisione dei terreni all'organizzazione del sistema famigliare. È un codice che esprime appieno il sentimento albanese di indipendenza dai dominatori, e che rispecchia la fiera durezza delle montagne e del carattere e delle popolazioni che le abitano. Nel Kanun il valore fortissimo attribuito al sangue lo rende quell'elemento unificante che fa schierare il popolo albanese coeso contro gli invasori. L'Albania è da sempre stata una terra di conquista, eppure il suo territorio impervio l'ha resa nei secoli difficilmente accessibile agli stranieri. Le norme del Kanun e i valori simbolici e sociali che ne stanno a fondamento permettono la fusione dell'identità individuale con la coscienza collettiva di un popolo che resiste alle pressioni esterne. Il regime comunista di Enver Hohxa, che tentò di importare in un ordinamento sociale basato su rapporti tribali di sangue un modello di Stato centralizzato, comp ìsforzi enormi per sopprimere il Kanun e, pur con significativi risultati, non riuscì a sradicarlo completamente, tanto che, una volta caduto il regime comunista, il codice è tornato nuovamente visibile, e le sue applicazioni persistono ancora oggi nelle pratiche quotidiane delle popolazioni del nord del Paese.

Uno dei valori fondanti del Kanun è la parola albanese "besa", per la quale non esiste un temine traducibile nelle altre lingue. La parola italiana che maggiormente si avvicina al termine albanese è fiducia, ma nell'accezione di fiducia in un ordine conosciuto e accettato da ogni membro del gruppo sociale, fiducia nella coesione tra coscienza individuale e senso di appartenenza alla collettività. Sulla besa si fondano i legami sociali importanti, quelli che permettono al popolo albanese di preservare l'integrità della propria comunità locale, nonché il principio dell'ospitalità, che per un albanese è sacra e va sempre rispettata, e quello di onore. Quest'ultimo punto è particolarmente importante perché introduce un tema di cui tanto spesso si sente parlare in relazione al Kanun, ovverosia quello delle vendette di sangue. Il Kanun regolamenta del dettaglio i casi in cui un uomo che perde l'onore debba vendicarsi, e in quale modo tale vendetta vada eseguita, soprattutto qualora l'onore sia stato oltraggiato attraverso il versamento di sangue. Nel codice la vendetta non è mai fine a se stessa, ma mira sempre a ristabilire la giustizia che è stata infranta dallo spargimento di sangue. Secondo il Kanun solo il sangue può pagare il sangue, pertanto per ripristinare l'ordine sociale della comunità è fondamentale che la vendetta venga compiuta. Questo meccanismo appare vitale in un contesto in cui vi è l'assenza di un'autorità superiore in grado di imporre obbedienza attraverso ricompense e sanzioni, quale ad esempio l'autorità statale. È necessario quindi che le norme del Kanun siano interiorizzate nella coscienza dei membri della comunità, in modo che vi sia un legame di devozione tale ad esse e alla comunità stessa da permettere il mantenimento dell'ordine sociale senza bisogno dell'intervento di un'autorità esterna. Il modo in cui il Kanun regolamenta le pratiche di esecuzione della vendetta di sangue è estremamente dettagliato. È ad esempio previsto che siano coinvolti solo gli individui maschi della famiglia, escludendo quindi le donne. Inoltre la vendetta può essere eseguita solo quando la persona interessata si trova fuori dalla propria abitazione. È anche contemplato l'atto del perdono, attraverso una cerimonia ben precisa che mette fine allo spargimento di sangue e ristabilisce l'armonia della comunità.

In questo senso la vendetta di sangue sancita dal Kanun si differenzia sostanzialmente dalla faida. Tuttavia oggi il fenomeno delle faide famigliari è pericolosamente diffuso nel nord dell'Albania, e

viene giustificato dall'importanza che ancora oggi il Kanun assume per la difesa dell'onore dei membri delle comunità locali. Lo Stato sembra non riuscire ad incidere in modo decisivo su questa piaga sociale, e ad oggi nella zona di Scutari ci sono centinaia di famiglie, i cui membri maschili (e non solo) vivono come reclusi in casa per anni interi per sfuggire alla morte. Le istituzioni sembrano disinteressarsi completamente del fenomeno, tant'è che non vi sono progetti di legge in corso o provvedimenti legali che puntino al suo sradicamento. Al contrario, lo Stato sembra tollerare questa sorta di "giustizia fai da te", cosa che appare come un sintomo preoccupante del vuoto politico in cui certi temi vengono lasciati, in un Paese dove purtroppo ancora oggi l'ampia corruzione e un sistema giudiziario lento e inaffidabile lasciano spazio eccessivo all'auto-organizzazione dei singoli cittadini. E le vittime delle faide, giustificate dalla difesa dell'onore secondo il Kanun, rimangono destinate ad una condizione perenne di marginalità

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Note

[1] Anche se le prime elezioni si tennero sul finire del 1945 ed il nuovo Governo si insediò ufficialmente nel 1946, di fatto il Paese era già sotto l'influenza comunista a partire dal 1944, anno in cui ebbe termine l'occupazione tedesca dell'Albania.

[2] Durante il periodo del regime, Enver Hohxa aveva notevolmente raffreddato i rapporti innanzitutto con l'URSS, uscendo dal Patto di Varsavia nel 1968, ma interrompendo ogni dialogo sia con i vicini Paesi balcanici, tra cui la stessa Jugolavia, sia con la Cina. In questo modo l'Albania rimase confinata per decenni in un isolamento quasi totale.

[3] La bocciatura avvenne nonostante quello stesso anno entrasse in vigore l'entrata senza visto nell'area Schengen per i cittadini albanesi.

Riferimenti bibliografici

Kadarè, I., *Aprile spezzato*, Longanesi Milano 2008

Resta, P., *Il Kanun di Lek Dugajini. Le Basi Morali e Giuridiche della Società Albanese*, Besa Nardò 1997

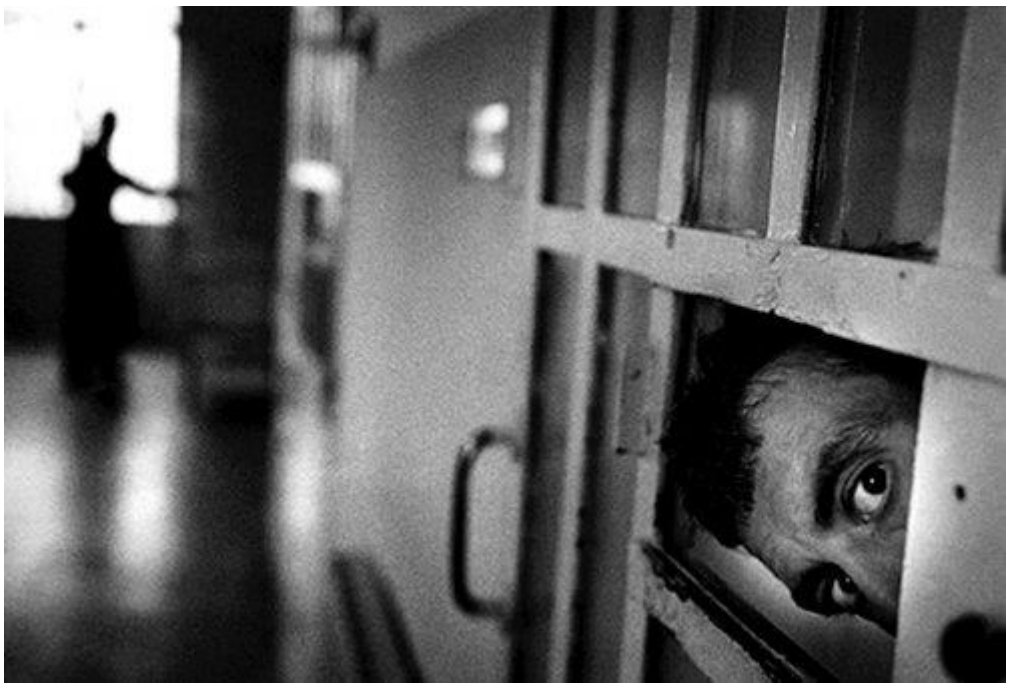
Resta P., *Pensare il sangue. La vendetta nella cultura albanese*, Meltemi Roma 2002

Vickers, M., *The Albanians. A Modern History*, I.B.Tauris & Co., 2014

Chiara Dallavalle, già Assistant lecturer presso National University of Ireland di Maynooth, dove ha conseguito il dottorato di ricerca in Antropologia culturale, è coordinatrice di servizi di accoglienza per rifugiati nella Provincia di Varese. Si interessa degli aspetti sociali e antropologici dei processi migratori ed è autrice di saggi e studi pubblicati su riviste e volumi di atti di seminari e convegni.

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

“Vienimi a prendere”. Dai manicomi alle REMS, percorso nell’alienazione



(foto di Claudio Cricca)

di *Valeria Dell’Orzo*

«I nostri fiumi hanno preso fuoco!/ Un uccello a volte leviga la luce/qui fa tardi./ Noi andremo all’altro capo delle cose/ a esplorare la faccia chiara della notte»[1].

La *follia*, il noi che è altro, il più inquietante corpo sociale dell’alterità. Una distanza che si crea nella spaccatura di uno stesso nucleo, la particella che non segue più la funzione corale, che sfugge alla mitopoiesi collettiva, creando personali strutture relazionali e intimistiche, assurgendo a nuovi schemi in cui significati e significanti non si corrispondono secondo il diffuso riconoscimento; salta così nella comunicazione cellulare comunitaria la trasduzione del segnale. Rimangono solo lo smarrimento dell’incomprensione e la paura di un inconsueto imprevedibile.

I disturbi psichici, che sia sincronico o diacronico lo sguardo che vi poniamo, sono trasversalmente avvertiti come una forma di distanza interna alla radice della società, ancora più decostruente perché stretta in un’immediata familiarità che impone il confronto; ecco che più di ogni altra sagoma assegnata al campo del diverso, suscita non l’avvio di un percorso di conoscenza, ma quella paura che si concretizza nel bisogno di porre distanze e barriere a difesa del *noi*.

Si confluisce così in quell’imbuto vischioso e scivoloso di una cieca separazione, una separazione che si fa di cemento e pareti e sbarre e pannelli insonorizzanti e cinghie e sedativi, abbrutimento reciproco e vessazione dell’altro, nel tentativo di dimenticarne la presenza, nella tacita sordida speranza che l’altro dimentichi se stesso, attutito in una bolla spaziale di non esistenza.

Si nega, di fatto, il reciproco dovere di ausilio e cooperazione, fondamento del vivere comune, e si viola nella pratica l’inviolabile diritto all’assistenza, perché come potrebbe essere d’ausilio, o di

presunto recupero volto a un reinserimento nella maglia della società esterna, la reclusione asfissiante nel grigiore di una struttura impersonale, intrisa di sofferenze, rimpianti martellanti, paure, lacrime, urla e fluidi corporei stagnanti, nella privazione dello spazio dell'io, psichico e fisico, accatastati nell'alienazione di un tempo di attesa che ha netto solo il punto di partenza?

I centri preposti ad assistere, curare e limitare la pericolosità criminale di alcune delle persone marchiate da *disturbi psichici,* hanno visto un evolversi storico che dai manicomi antecedenti la Legge Basaglia li ha mutati in OPG, ospedali psichiatrici giudiziali, pessima soluzione all'emergenza del degrado dei tradizionali manicomi, per ritrasformarsi adesso, a seguito della Commissione d'inchiesta sul Servizio Sanitario presieduta da Ignazio Marino nel 2008, e dopo vari rinvii, in REMS, Residenze per l'Esecuzione della Misura di Sicurezza.

La Legge Basaglia, entrata in vigore nel 1978, presa coscienza del degrado dilagante, delle condizioni inumane e dell'impossibilità di fornire una forma reale di ausilio ai pazienti dei manicomi italiani, si riprometteva, sul piano retorico della mera teoria, con bontà di intenti e con penuria di concretezza, non la semplice tecnica chiusura di quelle ignobili strutture, ma il miglioramento delle condizioni di vita dei degenti e una loro distinzione in base ai gradi di pericolosità sociale. Nascono pertanto gli OPG, destinati solo a coloro i quali, a causa o in concomitanza della propria realtà psichica, si fossero resi colpevoli di atti criminali ma che proprio per la riconosciuta infermità mentale non presentavano i requisiti necessari alla carcerazione semplice e che, al contempo, per i fatti commessi non potevano essere ospitati e assistiti nei reparti psichiatrici ospedalieri. Non molto tempo è servito affinché anche queste nuove strutture assumessero le sembianze visive e le atrocità dei vecchi manicomi. Si torna allora alla messa in discussione della gestione dei centri e delle dinamiche di interazione tra lo Stato e i suoi rappresentanti e quei detenuti-degenti soffocati dalla bruttura di una condizione alienata e alienante.

«Quello che resta al largo di anni

aliti illividiti, violenze calcaree

enorme paese di vite mute

scricchiolii verdi tra le dita di gesso»[2].

È così che dal 2008 ha mosso i primi passi la riformulazione, non ancora completata, di questi centri in REMS, che presuppone un riesame dei detenuti degli ospedali psichiatrici giudiziali al fine di verificare se tra loro alcuni possono essere inseriti nei normali circuiti carcerari, se altri possano essere trasferiti nei reparti ospedalieri di psichiatria e se altri ancora sono nelle condizioni di essere rimessi in libertà, autonomamente o sotto tutela di terzi; tutti coloro i quali non rispondano a queste tre condizioni, verranno capillarmente distribuiti sul territorio nazionale all'interno di piccole strutture di sembianza domestica.

Ciò che occorre chiedersi adesso, mentre si compie il passo della riformulazione, è quale sia la vera realtà degli OPG, per comprendere cosa possa mutare nel profondo col passaggio a nuove strutture, cosa comporterà una ricollocazione che si muove sul piano di un'alienazione esasperata, dove l'uomo si pone al livello dello spettro della paura. Quella degli ospedali psichiatrici giudiziali è una crepa silenziosa in cui negli anni si sono accumulati, senza distinzioni, necessari atti di controllo penitenziale e detenzioni profondamente ingiuste di chi avrebbe necessitato di altre condizioni terapiche e di vita.

In quelle strutture orrorifiche hanno avuto campo la costrizione, la negazione del proprio spazio di intimità, l'inumana mancanza di condizioni igienico-sanitarie basilari, lo stordimento farmacologico e la paura insita nell'assistere a un dolore collettivo, urlato e singhiozzato, che ha impregnato corpi e pareti, visceri e corridoi. In una condizione di estesa atemporalità, a contatto strettissimo con gli altri degenti, siano questi pericolosi o meno, senza distinzione, sia pur solo cautelativa, tra chi è detenuto per omicidio o violenta aggressione, e chi si trova lì per reati quali disturbo dell'ordine pubblico, furto, resistenza o oltraggio a pubblico ufficiale, si rimane costantemente esposti alla scintilla dell'esplodere di alienazione e mortificazione corporale e psichica. Resta l'amara consapevolezza che nell'incontro e nello scontro, spesso inevitabile, con gli operatori, si opta tacitamente per l'uso meno impegnativo del letto contenitivo, una base per cinghie del tutto denaturata dell'idea del giaciglio e del ristoro rassicurante, mero strumento di una sbrigativa risoluzione e di umiliazione dell'umanità, su cui si giace sedati dai farmaci in inferni artificiali di stordimento e pesante immobilità.

Grette discariche sociali dove si ammassano, senza decenza e senza il discrimine proporzionale del reato commesso, quei corpi che la società non vuole vedere, luoghi sorti con l'intento di assistere nel percorso di reclusione coloro che presentavano delle discromie relazionali e percettive, sfociati però in contenitori insonorizzati di incuria e costrizione alienante: gli ospedali fabbricano afflizione, violenza, sono catene di montaggio del dolore attraversate dall'implorante polifonica invocazione all'immagine della mamma o del papà per essere portati via da quell'incubo incessante.

Equinozi di solitudine, vite come pietre rarefatte scoccate nell'eco di un pozzo che le ha sommerse e le ha rese mute, sotto un filamentoso strato di melma, aspettano disperati di essere salvati da quell'inferno.

Gli OPG, sei per tutto il territorio nazionale, distribuiti in modo da coprire delle macroregioni, verranno ora sostituiti da molte realtà più piccole, la cui responsabilità sarà attribuita all'amministrazione sanitaria delle singole regioni, sottraendola a quella della gestione penitenziaria. I grossi centri verranno dunque smembrati in piccole entità regionalizzate dove si auspicano una maggiore cura e una più umana condizione di vita ma che di fatto si prestano a una più difficile gestione e applicazione dei diritti: più una realtà è piccola e isolata, minore è la sua visibilità, più debole dunque l'interesse di quel feticcio che è l'opinione pubblica. Spenti i riflettori della curiosità e della novità, rimarranno lì le stesse vittime dell'incubo degli OPG, e loro, i degenti «tutti restano ad ascoltare con l'animo sospeso dallo sgomento, mentre le musiche e il frastuono si vanno allontanando» [3].

Quello che è certo è che l'iniziale impatto visivo esterno, sarà meno atroce, essendo le REMS pensate come piccoli e accoglienti centri di recupero e assistenza; le pareti putride degli OPG lasciano qui il passo a quelle linde e appena imbiancate, decorate da tinte fresche e rassicuranti, con stanze al posto di camerate blindate e materassi non ancora consumati dal sudore della contenzione. Ma l'estetica può essere fuorviante ed è giusto chiedersi quanto a lungo, avvolti dalla poca visibilità strutturale, quelle pareti e quei letti così invisibili rimarranno puliti e immuni dall'abominio della vessazione e dell'emarginazione. Sarà bene porre da subito l'attenzione su come verrà assicurato un reale e onesto controllo circa le condizioni interne a questi nuovi luoghi di stallo, tanto nascosti alla vista da risultare, in potenza, ancora più pericolosi sul piano della negazione dei diritti umani, dalla salute e all'assistenza psicologica, e dunque più drammaticamente inquietanti.

«…- Vi piace qui?

- Si.

- Perché?

- Non ci sono vigili. Si può strappare le piante, tirare le pietre.

- E respirare, respirate?

- No.

- Qui l'aria è buona.

Masticarono: – Macché. Non sa di niente» [4].

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Note

[1] Lorand Gaspar, *Il giardino di pietre*, in *Conoscenza della luce*, Donzelli, Roma, 2006: 49.

[2] Lorand Gaspar, *Conoscenza della luce*, *in Conoscenza della luce*, Donzelli, Roma, 2006: 27.

[3] Luigi Pirandello, *I giganti della montagna*, in *Quando si è qualcuno, La favola del figlio cambiato, I giganti della montagna*, Arnoldo Mondadori, Milano, 2007: 236.

[4] Italo Calvino, *Marcovaldo ovvero Le stagioni in città*, Arnoldo Mondadori, Milano, 1999: 46.

Valeria Dell'Orzo, giovane laureata in Beni Demoetnoantropologici e in Antropologia culturale e Etnologia presso l'Università degli Studi di Palermo, ha indirizzato le sue ricerche all'osservazione e allo studio delle società contemporanee e, in particolare, del fenomeno delle migrazioni e delle diaspore, senza mai perdere di vista l'intersecarsi dei piani sincronici e diacronici nell'analisi dei fatti sociali e culturali e nella ricognizione delle dinamiche urbane.

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

La realtà non è come ci appare

di *Piero Di Giorgi*

Da sempre l'uomo, almeno da quando è stato lasciato qualcosa di scritto, si è posto domande di senso riguardanti l'origine dell'universo, chi siamo, da dove veniamo e dove andiamo. L'uomo preistorico aveva una concezione animistica e mitologica, attraverso la quale creava un mondo magico, dominato da dèi costruiti a propria immagine e somiglianza e compiva riti propiziatori per accaparrarsi la necessaria protezione. Progressivamente, dai politeismi si è passato ai monoteismi e contemporaneamente alle teogonie si sono affiancate le cosmogonie.

Com'e noto, le prime congetture e ipotesi sull'origine e la composizione dell'universo sono cominciate dai presocratici 25 secoli fa a Mileto, luogo del primo Parlamento della storia del mondo, il Panonion, dove s'incontravano i delegati della lega Ionia. Come probabilmente ho scritto altre volte, dopo i greci non è stato inventato granché di nuovo. Alcune delle idee odierne sulla struttura dello spazio e sulla natura delle cose si riferiscono a concetti introdotti nel VI secolo a.C. Ed è proprio da lì che Carlo Rovelli, uno dei più importanti fisici teorici italiani (*La realtà non è come ci appare*, Cortina Milano 2014), fa iniziare i prodromi della scienza, da Talete, Anassimandro, Anassimene, Leucippo e soprattutto l'allievo di quest'ultimo, Democrito. Per la prima volta, i filosofi milesi non facevano riferimento a miti, spiriti e dèi, ma cercavano risposte nella natura stessa delle cose. Avevano capito che il mondo si può spiegare con la ragione. L'idea di Democrito era che l'Universo fosse formato da innumerevoli atomi che si muovono nello spazio e che dal loro combinarsi si

producesse l'infinita varietà di tutte le forme di cui è fatto il mondo. Noi stessi siamo il risultato di questa danza infinita di atomi, il prodotto di una selezione causale e accidentale, avvenuta in un lunghissimo arco di tempo. Platone e Aristotele hanno combattuto le idee razionali di Democrito, contrapponendovi la loro visione finalistica e ciò ha creato per secoli ostacoli al crescere della conoscenza. Purtroppo, la quasi totalità degli scritti di Democrito sono andati perduti e quel che sappiamo ci deriva dal *De rerum natura* di Lucrezio (allievo di un allievo di Democrito), la cui opera fu messa al bando, nel 1551, dal Concilio di Trento. Invece, ci è rimasto tutto Aristotele, sul quale si è costruito il pensiero occidentale. Nel caso contrario, sarebbe stata tutta un'altra storia.

Con l'avvento del cristianesimo e fino al XV secolo gli ecclesiastici hanno avuto il monopolio della filosofia e del sapere. Ciò ha comportato il passaggio dalle ipotesi alle certezze dogmatiche e alla visione di un Universo creato da Dio secondo il racconto biblico della Genesi. Ed è stata proprio questa concezione che ha portato alla condanna dell'eliocentrismo copernicano-galileiano. La fine del Medioevo e l'avvento dell'età moderna si sono caratterizzati per la diminuita autorità della Chiesa e la concomitante crescita dell'autorità della scienza, alla cui nascita contribuirono quattro grandi scienziati: Copernico, Keplero, Galileo e Newton. Da allora la scienza ha compiuto grandi passi avanti, soprattutto dai primi del Novecento, nel passaggio dalla fisica classica a quella quantistica, che ha modificato la concezione newtoniana-cartesiana di mondo, introducendo elementi di relatività e di indeterminazione nella scienza moderna e approfondendo la nostra comprensione dell'universo.

Il libro di Carlo Rovelli racconta come è cambiata la visione del mondo, prima facendo una breve carrellata attraverso i classici, per soffermarsi poi sulle due grandi teorie della fisica del XX secolo: relatività generale e meccanica quantistica. E lo fa proprio con un racconto semplice e piacevole, trasportando il lettore in un fascinoso viaggio alla scoperta dell'Universo e con la passione e i dubbi del vero scienziato. Le due teorie hanno messo in discussione le nostre idee convenzionali sul mondo, soprattutto per quanto riguarda i concetti di spazio e tempo e di materia ed energia. E costituiscono anche la base per cercare la gravità quantistica, della cui ricerca Rovelli è uno dei protagonisti principali in quanto direttore del gruppo di ricerca dell'Università di Aix-Marsiglia.

La prova definitiva dell'ipotesi atomistica di Democrito, secondo il quale la realtà dell'Universo è granulare, ha dovuto attendere il 1905, quando un giovane di 25 anni, Albert Einstein, ha inviato tre articoli alla più prestigiosa rivista del tempo, gli *Annalen der Physik*, il primo dei quali per l'appunto conferma la composizione atomica, calcolando la dimensione degli atomi. Einstein, nello stesso 1905, ha fatto una scoperta stupefacente. Tra passato e futuro di ciascun evento esiste una zona intermedia, che ha chiamato "presente esteso", cioè una zona che non è né passato né futuro. È la teoria della relatività ristretta. Questa zona intermedia dipende dalla distanza. Più un luogo è lontano da me, più lunga è la sua durata. Sulla luna, la durata del "presente esteso" è di qualche secondo, su Marte di un quarto d'ora, sulla galassia Andromeda di due milioni di anni. In altri termini spazio e tempo sono indissolubilmente legati. Tempo e spazio vengono fusi in un concetto unico di spaziotempo, come il campo elettrico e il campo magnetico si fondono in un campo unico, chiamato campo elettromagnetico; nello stesso tempo si fondono i concetti di massa ed energia, come due lati della stessa medaglia. L'una si può trasformare nell'altra, come indica la famosa formula E=mc2.

Ma il capolavoro di Einstein è la relatività generale, pubblicata dieci anni dopo. La relatività ristretta aveva turbato Einstein perché non corrispondeva a quel che si sapeva sulla gravità di Newton. Egli ha intuito che, come esiste il campo elettromagnetico, ci deve essere anche un campo gravitazionale. Nel 1915 trova le equazioni di una nuova teoria della gravità. Il campo gravitazionale è, per Einstein, proprio lo spazio di Newton, che però non è uno spazio piatto e fisso, ma, essendo un campo, è qualcosa che si muove ed ondeggia. Non è qualcosa di diverso dalla materia ma una delle componenti materiali del mondo, che si flette, s'incurva e si storce. Il sole con la sua massa piega lo spazio intorno a sé e la terra non gli gira intorno perché attratta da una misteriosa forza, ma perché sta correndo

diritta in uno spazio che s'inclina. Più precisamente quel che s'incurva è lo spaziotempo. E se anche il tempo s'incurva, più in alto il tempo passa a velocità più bassa e due gemelli che abbiano vissuto uno al mare e l'altro in montagna, quando si rincontrano, quello vissuto in montagna si ritrova più giovane dell'altro. Quando una stella è molto più grande del sole, lo spazio si curva così fortemente da sprofondare dentro un vero e proprio buco nero. La teoria della relatività generale predice che lo spazio s'increspi e queste increspature sono onde simili a quelle elettromagnetiche. Lo spaziotempo è un campo ed è il campo gravitazionale.

Anche la meccanica quantistica è un pilastro fondamentale della fisica del Novecento, consentendo applicazioni che hanno cambiato la nostra vita quotidiana: computer, laser, semiconduttori, cellule fotoelettriche, chimica e biologia molecolare si devono ad essa. Questa storia avvincente è cominciata nel 1900 con Max Plank, che ha ipotizzato che l'energia non è una grandezza continua ma fatta di pacchetti, quanti, cioè piccole quantità d'energia. La teoria è stata confermata ancora una volta da Einstein in uno dei tre articoli, quello dell'effetto fotoelettrico, in cui egli ha mostrato che la luce, che pure sembra un fenomeno ondulatorio, è formata da particelle di luce, chiamate fotoni. La meccanica quantistica ha permesso di comprendere tre pilastri fondamentali della natura delle cose. Il primo, secondo cui «il mondo è un susseguirsi di eventi quantistici granulari». Niels Bohr ha scoperto che anche gli elettroni assumono valori quantizzati. Il secondo pilastro è l'aspetto relazionale di tutte le cose. Werner Heisenberg ha scritto le equazioni della meccanica quantistica e ha compreso che gli elettroni si materializzano soltanto quando interagiscono. Un elettrone è un insieme di salti da una interazione all'altra. La realtà è data dalle relazioni. Sono le relazioni che danno origine alla nozione di "cosa". La meccanica quantistica ci insegna a pensare in termini di processi e non di cose. E un processo è il passaggio da un'interazione all'altra. Il terzo pilastro è l'indeterminismo, che è intrinseco alla natura. Il quando e il dove compare l'elettrone non possono prevedersi con certezza. A causa dell'indeterminismo, le cose sono soggette continuamente a un movimento casuale, a una fluttuazione continua. A livello profondo domina la probabilità.

Nel corso del XX secolo si è formulata l'odierna teoria quantistica dei campi che rende compatibile la teoria quantistica con la relatività ristretta di Einstein. Da più di trent'anni, tutti gli esperimenti hanno riconfermato la teoria, compreso la rivelazione del bosone di Higgs del 2013, che è uno dei campi del modello standard. Rovelli definisce la relatività generale di Einstein e la meccanica quantistica le due gemme del Novecento ma rileva che le due teorie sembrano contraddirsi nella loro realtà attuale, in quanto il campo gravitazionale è descritto senza tenere conto della meccanica quantistica e del fatto che i campi sono quantizzati e la meccanica quantistica è formulata senza tenere conto che lo spaziotempo s'incurva ed è soggetto alle equazioni di Einstein. Ma gli esperimenti sembrano dare ragione a entrambe le teorie. C'è qualcosa che non quadra. L'obiettivo è trovare un insieme di equazioni e una visione del mondo coerente, in cui sia risolta la discrasia tra le due teorie. L'autore introduce, a questo punto, la teoria della gravità quantistica a loop (anello), nata verso la fine degli anni '80 e di cui Rovelli è uno dei protagonisti, che cerca di combinare, con molta cautela, la relatività generale e la meccanica quantistica. L'assunto è che lo spazio fisico, essendo un campo, è anch'esso fatto di quanti. La stessa struttura granulare che caratterizza gli altri campi caratterizza anche il campo gravitazionale quantistico e quindi lo spazio. Ci si aspetta che esistano quanti di spazio come esistono quanti di luce, come aveva intuito Democrito. Si è visto che lo spazio come contenitore delle cose sparisce con la gravità quantistica. Lo spazio è il tessuto delle loro relazioni di vicinanza. Allo stesso modo sparisce anche l'idea del tempo che scorre, nel corso del quale avvengono i fenomeni. I quanti di gravità non evolvono nel tempo. Le cose cambiano solo in relazione l'una all'altra. A livello fondamentale il tempo non c'è. La sensazione del tempo che scorre ha valore soltanto su scala macroscopica. A livello microscopico non c'è lo spazio che contiene il mondo e non c'è il tempo lungo il quale si svolgono gli eventi.

In conclusione, le particelle sono quanti di campo, la luce è formata da quanti di un campo, lo spazio non è che un campo quantistico anch'esso e il tempo nasce dai processi di questo campo. Il mondo è fatto di campi quantistici. Teoria della relatività e meccanica quantistica diventano compatibili non appena si realizzi che spazio e tempo sono aspetti di un campo quantistico, come gli altri campi. Il mondo in cui viviamo è un mondo che non esiste nello spazio e non evolve nel tempo, è un mondo fatto di campi quantistici in interazione, il cui pullulare di quanti genera, attraverso una rete di interazioni reciproche, spazio, tempo, particelle, onde e luce.

La teoria, come sottolinea l'autore, è ancora nella sua infanzia e deve ancora passare gli esami della sperimentazione, ma mostra comunque una sua coerenza e un suo fascino. D'altronde, si può aggiungere che anche altre teorie, come ad esempio quella delle superstringhe e degli universi paralleli hanno un loro fascino, ma anch'esse sono prive di conferme sperimentali. Ed è questo il modo di procedere della scienza: formulare teorie, che devono essere confermate dalla verifica sperimentale.

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Piero Di Giorgi, già docente presso la Facoltà di Psicologia di Roma "La Sapienza" e di Palermo, psicologo e avvocato, già redattore del Manifesto, fondatore dell'Agenzia di stampa Adista, ha diretto diverse riviste e scritto molti saggi. Tra i più recenti: *Persona, globalizzazione e democrazia partecipativa* (F. Angeli, Milano 2004); *Dalle oligarchie alla democrazia partecipata* (Sellerio, Palermo 2009); *Il '68 dei cristiani: Il Vaticano II e le due Chiese* (Luiss University, Roma 2008), *Il codice del cosmo e la sfinge della mente* (2014).

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

Pensieri al bar. Intorno al merito

Chiesa di San Francesco a Mazara del Vallo: particolare (ph. Giaramidaro)

di *Nino Giaramidaro*

Sì, pensieri rapsodi, all'altezza di Pasolini, corsari. Con un po' di autocritica, sovrappensieri al bar, incattiviti dal caffè che fa sempre più schifo. Intorno al merito. Che secondo il vocabolario significa «diritto alla stima, alla riconoscenza, alla giusta ricompensa acquisito in virtù delle proprie capacità, impegno, opere, prestazioni, qualità, valore; detto di ciò che costituisce vanto, onore per chi l'ha detto o l'ha fatto».

Non è facile identificare tutte queste parole nelle nostre giornate, nei nostri incontri, in noi e nelle persone, come diceva Silvio Noto, vicine e lontane. Quale significato è giusto assegnare ad esse, visto come va il mondo guidato dai meritevoli.

Altra questione al penultimo sorso dalla tazzina: merito – nell'accezione corrente – e onestà, intelligenza camminano insieme? Che fanno i più meritevoli? Ristrutturano aziende, acchiappano regalie (mazzette), "esuberano" silenziosi e ancora sudati loro simili senza meriti, ora anche senza una lira. Questo ambiguo lemma, come galleggia sui soldi? È un merito beccarsi decine di milioni mentre due o tre generazioni trascorrono le loro giornate con le dita spiaccicate sui telefonini?

Forse ci voleva più zucchero nel caffè.

Il merito implica una qualche conoscenza, spezzoni di quell'umano sapere ereditato dalla fatica della storia, molta parte del quale ogni giorno si perde perché vecchio, incartapecorito come le idee, diventate quasi appestamenti "meritevoli" di dileggio, ludibrio, sospetto, quarantena senza fine. Oggi, se si incontra qualcuno che conserva qualche idea, si corre subito a lavarsi le mani con il disinfettante.

Sì, mi sembra di diventare acido, terra terra, fra gli ultimi che mai saranno primi. Se per avventura un intelligente dovesse leggere qui, potrebbe rimanere disdegnato: nemmeno dal barbiere; meglio la partita – che nessuno va più a vedere.

Il merito forse è un mito, terribile, che rimbalza nelle menti svuotate di ogni valore. Nuovo Moloch che Allen Ginsberg nell'*Urlo* graffita come travestimento del capitalismo e della macchina bellica che manda i figli a morire («Ho visto le menti migliori della mia generazione distrutte dalla pazzia… Moloch il cui amore è petrolio e pietra senza fine! Moloch la cui anima è elettricità e banche!… America perché le tue biblioteche sono piene di lacrime?») perché i Moloch di qualsiasi tempo danno valore alla guerra, alla morte. Dovunque si spari, c'è un Krupp che fa soldi.

«Considero valore il vino finché dura il pasto», sostiene Erri De Luca – scrittore incriminato per istigazione a delinquere – e aggiunge «un sorriso involontario, la stanchezza di chi non si è risparmiato, due vecchi che si amano. Considero valore quello che domani non varrà più niente e quello che oggi vale ancora poco. Considero valore tutte le ferite. Considero valore risparmiare acqua, riparare un paio di scarpe, tacere in tempo, accorrere a un grido…».

Io aggiungo i miei: accendere il fuoco con un solo cerino, trovare subito la stella polare, conoscere i capricci del vento, dire rete anziché gol (goal), sapere attaccare un bottone, stimare ad occhio la distanza, spendere meno di quanto si ha in tasca, accollarsi il torto soprattutto quando si ha ragione, essere in buoni rapporti con le virgole. Un intelligente, un meritevole – nell'accezione corrente – considererà me, e soprattutto Erri De Luca, dei poveri di spirito. Chi ripara più un paio di scarpe? la stella polare si trova col tablet, i cerini? ma come sono fatti?

Gesualdo Bufalino, non molti anni fa, riteneva però che «l'uomo è nessuno senza memoria». Cancellare la memoria è una delle umane nefandezze che distingue la prepotenza e il terrore dalla democrazia e dalla tolleranza – parola inadatta perché significa accettare malgrado, sopportare – forse meglio, dal sentimento di uguaglianza. L'Isis oltre a Kalashnikov e coltello usa la mazza, il piccone e la ruspa contro la memoria di pietra, solida e secolare. Ma non è una follia nuova: nello scorrere del tempo c'è sempre stata un'orda che voleva mettere il bianchetto sulla storia. «Noi vogliamo distruggere i musei, le biblioteche, le accademie di ogni specie e combattere contro il moralismo…» Punto 10 del Manifesto del Futurismo, a firma di Filippo Tommaso Marinetti, l'uomo che voleva perfino «uccidere il chiaro di luna». Decine di anni dopo si è riusciti ad uccidere le lucciole, quelle luci alla Peter Pan che facevano gioire sotto il chiaro di luna ancora illeso, fra odori, rumori e visioni scomparsi perché i meritevoli, i migliori, avevano capito che le lucciole non esprimevano nessun valore, mentre il cemento, le ciminiere, l'amianto, la diossina, i rifiuti tossici erano miliardari.

Nel sacco di Roma del 1527 i lanzichenecchi distrussero il Velo della Veronica, sfregiarono, fra tanti altri monumenti, Villa Farnesina e abbatterono il convento della basilica di Santa Maria del Popolo. Nel 452 Attila rase al suolo Aquilea e sparse il sale sulle rovine. Come i Romani della primavera del 146 a. C. fecero a Cartagine: passarono l'aratro sulle rovine e gettarono il sale nella terra, loro che erano creduti il sale della terra.

Le Guardie rosse di Mao distrussero i "quattro vecchi": vecchi pensieri, vecchia cultura, vecchie consuetudini, vecchie abitudini; e porcellane dipinte Ming, scrigni buddisti, statue della dinastia Tang

(618-907), il tempio di Confucio, musei, biblioteche e teatri. Salti di gioia del veggente Marinetti, insignito da D'Annunzio della dignità di "cretino fosforescente".

I secoli cadono nel passato e i più meritevoli, i custodi del talento, i bravi e intelligenti ripropongono uccisioni, bombe, fughe da esodo, fame e malattie, epidemie infinite. Il male inguaribile, inestirpabile, irredimibile come un peccato che nemmeno la storia riesce a risarcire.

«Ogni epoca ha una coscienza propria che le altre epoche non sanno assimilare. È questo il segreto del futuro», pensata di René Magritte, che però sembra rimasta surreale, incompiuta: come se il futuro sapesse "meritarsi" il brutto e lasciare alla frontiera degli immeritevoli il bello, il contentarsi, la solidarietà fatta di spiccioli, senza nessun orgoglio e tracotanza. L'uomo è antiquato, dice il filosofo Gunther Anders, le tre rivoluzioni industriali hanno portato al superamento dell'essere umano da parte della tecnologia. Siamo nella fase di attacco alla natura, alla terra, all'ambiente succeduta all'età della macchina e a quella della creazione dei bisogni.

Nella riserva naturale di Niscemi (in un'area Sic, Sito di Importanza Comunitaria), sono in corso i lavori di realizzazione di uno dei quattro terminali terrestri del Muos (Mobile User Objective System), il nuovo sistema di telecomunicazioni satellitari della Marina militare degli Stati Uniti. Tre antenne paraboliche smisurate per parlare con i satelliti tramite decine di gigahertz, e due trasmettitori di 149 metri d'altezza per il posizionamento geografico, con frequenze tra i 240 e i 315 megahertz. Un mixer di onde elettromagnetiche che penetreranno la ionosfera con potenziali effetti devastanti per l'ambiente e la salute dell'uomo. Vai a pensare alle lucciole, alle cicale e ai grilli ammutoliti, alle rane che aspettano il loro nuovo re, alle persone che moriranno prima della guerra che i guerrafondai scalpitanti aspettano mentre il papa Francesco dice che già si combatte "una terza guerra mondiale a pezzi".

Gli aerei modernissimi – Boeing 787 Dreamliner, Airbus A380 e A350 – rischiano attacchi di hacker perché hanno la "modernissima" rete wi-fi unificata, sia per i passeggeri sia per la cabina di pilotaggio. Insomma, gli hacker potrebbero assumere il controllo del computer di bordo, dei sistemi di allerta e pure dei comandi di navigazione sostituendosi ai piloti. Allarme dell'Ufficio investigativo del Congresso Usa (Gao, Government Accountability Office) rivelato dalla Cnn.

Tutta roba che gronda intelligenza e talento. Questi aerei – il primo americano, gli altri europei – sono più leggeri, consumano meno, usano anche propellenti bio. I meritevoli hanno ben studiato come fare rimanere più soldi in cassa, ma non pensando – o voluto pensare – al dettaglio degli hacker; i dettagli, dove il diavolo si annida. Oppure nei loro grandi numeri qualche aereo con un centinaio di persone dentro che sparisce, cade, va a schiantarsi contro qualche cupola, torre, montagna, è previsto nella partita doppia.

Un qualsiasi portatore di scarpe grosse, pure senza cervello fino, ci avrebbe pensato agli hacker, come pensa alle cavallette, al mal bianco, alla fillossera, alla zappa quotidiana. Insomma, gli "effetti secondari" sono sempre ineluttabili, come quando Enola Gay sganciò Little Boy su Hiroshima per distruggere gli insediamenti bellici: il *collateral damage* fu di 166.000 morti subito e, credo, non contati quelli successivi. Poi quelli di Nagasaki. Quanti? Possiamo paragonarli all'olocausto degli armeni?

I grandi detentori del merito, coloro i quali mettono in grado le spie di decifrare infallibilmente a miglia e miglia di distanza la marca di sigarette che stai fumando, non riescono a neutralizzare il "fuoco amico", quello che uccide chi non dovrebbe essere ucciso. Dall'alto dei miliardi di dollari trasformati in strumenti – ricchezza di magnati, corporation, gesellschaft, e chissà quali acronimi con

kappa russi – non sanno distinguere chi siano le persone in basso, e mandano il drone. Nuovo mostro cieco, grondante merito e sangue.

Forse non hanno lacrime per chi viene colpito. E così non ci sono meritevoli – adiposi o lupeschi di magrezza dantesca – che tengano il numero di chi doveva morire e chi invece no. Uno zotico ignorantaccio si sarebbe chiesto ogni volta, prima di schiacciare il bottone rosso, «vediamo bene chi sta fumando quella Camel». Così sono morti in Pakistan Giovanni Lo Porto, Warren Weinstein e un altro americano unknown.

L'Europa contro il traffico di essere umani nel Mediterraneo, molto cordogliata per le migliaia di morti, non sa decidere nulla di costruttivo. I meritevoli allora stanno decidendo di distruggere i barconi vuoti; e forse già si preparano a sopportare il peso del *collateral damage*. Non sarà facile distinguere fra l'incrociarsi affollato di rotte, approdi e partenze, gli scafi vuoti dai pieni, barconi carichi di armi, rimorchiatori armati con equipaggi obliqui. Nel 1209, a Beziers, il legato pontificio Arnaud Amaury disse ai suoi armigeri che lo interrogavano su come identificare gli eretici: «Uccideteli tutti, Dio riconoscerà i suoi». E questa frase, clandestina o palese, è rimbalzata nei secoli. Immutabile e impunita sembra di sentirla ancora.

Basta, il caffè è diventato imbevibile come una menzogna. Un pensiero annerito da una cattiva tazzina: forse è tempo che al merito si sostituisca la mediocrità meno aurea, gli inopi, quelli con la faccia che non si ricorda, i fedeli ai proverbi. Forse un po' di demerito potrà migliorare il mondo.

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Nino Giaramidaro, giornalista prima a L'Ora poi al Giornale di Sicilia – nel quale, per oltre dieci anni, ha fatto il capocronista, ha scritto i corsivi e curato le terze pagine – è anche un attento fotografo documentarista. Ha pubblicato diversi libri fotografici ed è responsabile della Galleria visuale della Libreria del Mare di Palermo. Recentemente ha esposto una selezione delle sue fotografie degli anni sessanta in una mostra dal titolo "Alla rinfusa".

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

La resistenza alla emigrazione. Appunti di una ricerca a Goma, in nome della musica

Goma, Congo (foto Giorgianni)

di *Eugenio Giorgianni*

«La collaborazione, oggi, costituisce la condizione preliminare e definisce la forma della ricerca, sia nel progetto che nella divulgazione» [1]. Con queste parole Lassiter (2005: X) rivendica la crescente rilevanza di una nuova branca delle scienze antropologiche: l'etnologia collaborativa, ossia il coinvolgimento sistematico dei soggetti della ricerca come co-attori del lavoro sul campo e della produzione dei testi etnografici.

La ricerca antropologica si fonda sull'intimità del rapporto tra ricercatore e soggetti del campo della ricerca, e la sinergia tra i due protagonisti dell'incontro etnografico è sempre stata fonte di riflessione metodologica nelle scienze sociali, divenendone un nodo centrale a partire dalle esperienze di Franz Boas e dei suoi successori a contatto con le popolazioni nordamericane. Con la crisi dell'autorialità classica in antropologia, aumenta il potere narrativo di chi viene studiato, a discapito della supposta oggettività dello studioso e del suo metodo: le persone e i luoghi tradizionalmente considerati 'oggetto' di ricerca, ne divengono finalmente soggetti. La riflessione sulla collaborazione diventa metodo: si evidenziano le implicazioni etiche e politiche dei rapporti di potere sul terreno e nel testo, in conflitto con certa antropologia interpretativa. Crapanzano (2005: 115) attacca la teoria ermeneutica alle sue fondamenta:

«…Geertz definisce la cultura come "un insieme di testi, anch'essi degli insiemi, che l'antropologo si sforza di leggere sopra le spalle di quelli a cui appartengono di diritto". L'immagine è sorprendente: si tratta di una condivisione di un testo che non è una vera e propria condivisione. Rappresenta una sorta di noi-relazione asimmetrica, con l'antropologo al di là e sopra il nativo, nascosto ma in cima alla gerarchia della comprensione. … Non c'è mai una relazione io-tu, un dialogo, due persone che, insieme, leggono lo stesso testo e lo discutono faccia a faccia, ma solo una relazione io-loro».

Secondo il partigiano del dialogismo, il limite di ricorrere esclusivamente all'analisi dall'esterno dei contenuti culturali 'nativi' risiede non solo nell'arroganza post-coloniale, ma anche nella scarsa capacità rappresentativa di tale approccio: «Troppo spesso, l'antropologo si dimentica che il nativo … non può sopportare che qualcuno legga da dietro le sue spalle. Se non chiude il libro, lo coprirà con la sua ombra» (*ivi*:117). L'antropologo, facendo affidamento solo sul suo bagaglio interpretativo, perderà inevitabilmente gran parte dei sensi e significati di ciò che osserva. Bisogna lasciare che le voci degli altri diano da sé le proprie spiegazioni, per restituire la dinamica della conoscenza, senza pretendere l'esaustività del resoconto.

Negli stessi anni, Victor Turner (1987) sogna un'antropologia "liberata" dai pregiudizi della modernità, dai determinismi che disumanizzano i soggetti di studio, riducendoli a portatori di un'impersonale 'cultura', bozzi di cera modellati da forze esterne, siano esse sociali, psicologiche o biologiche. Abbandonando la ricerca di coerenza propria di funzionalismo e strutturalismo, e rielaborando terminologia e modelli teatrali, Turner si concentra sul "dramma sociale" ovvero sulla crisi, sul rito di passaggio, sul conflitto. Nasce l'Antropologia della Performance: i sistemi sociali si scompongono in serie di processi vagamente integrati, animati da principi e azioni discrepanti, anche incoerenti tra loro. Nella deriva postmoderna, l'uomo ritrova la sua centralità: la cultura è agita, relazionale, costantemente rinegoziata dalle persone che la animano. Il punto di conferma e rielaborazione della norma è la performance, che costituisce la componente trasformativa e dinamica della società. Il dinamismo dei codici culturali e sociali corrisponde al dinamismo dei corpi, che nello spettacolo raccontano la propria *communitas* tale e quale è, e contemporaneamente agiscono per sovvertirla, modificarla, riplasmarla.

La dimensione performativa dell'esistente suggerisce alle scienze sociali il ricorso a tecniche comunicative più versatili. La definizione di Geerz (1987: 58) secondo cui «Che cosa fa l'etnografo? Scrive» appare sempre più limitativa. Jean Rouch applica il "cineocchio" di Dziga Vertov all'etnografia, fondando il cinema etnografico: la vita quotidiana delle persone è considerata uno spettacolo *tout court*, il movimento reciproco di osservatore-cineoperatore e osservato-attore diventa una danza semiotica capace di svelare aspetti della realtà più profondi e più intensi di quelli visibili a occhio nudo, agendo sui partecipanti come la *trance* di possessione. L'etnografia si fa pioniera delle arti visive: il *cinéma vérité* di Rouch sfocia nella *nouvelle vague* francese e nel *direct cinema* nordamericano. L'antropologia visuale anglofona coniuga queste esperienze alle ricerche di Victor Turner, fondamento della Scuola di Manchester, attraverso l'*observational cinema*: la videocamera si pone di fronte al dramma sociale senza sceneggiatura, senza effetti speciali; il film si elabora e si monta direttamente attraverso l'obiettivo; solo chi si trova di fronte la camera ha il potere di dettare i tempi della regia.

Rouch inaugura anche un altro filone di ricerca visuale. Il potere veridico che il maestro francese attribuisce alla telecamera gli permette di agire liberamente sui contesti di ricerca senza paura di alterarli, e di inglobare i soggetti in ogni fase della realizzazione cinematografica. L'immaginario, la fantasia, diventano elementi da documentare, e attraverso l'improvvisazione creativa, la concezione del film passa su un piano dialogico, non è più esclusiva di chi governa l'obiettivo. L'*ethnofiction* – così Rouch chiama la sua creazione – sperimenta sui ruoli del dramma sociale: i soggetti di fronte alla camera interpretano personaggi di fantasia senza copione sulla base delle loro esperienze esistenziali, liberandosi così dalle limitazioni che la loro vita di tutti i giorni impone, comunicando se stessi negli aspetti più reconditi di ciò che sono e che vorrebbero essere.

La sensibilità dell'etnologia collaborativa coglie il grande potenziale dell'*ethnofiction* e ne affina la metodologia di coinvolgimento dei soggetti. Johannes Sjöberg (2009: 5), attuale direttore del Dipartimento di *Drama* all'Università di Manchester, concilia *ethnofiction* e 'Teatro degli Oppressi' di Augusto Boal, impiegando l'improvvisazione dialogica come strumento di emancipazione degli

emarginati. Il suo *Transfiction* (2007), girato presso la comunità transgender di São Paulo in Brasile, affronta i temi dell'emarginazione, delle violenze subite e della prostituzione. Interpretando personaggi fittizi, i soggetti della ricerca affrontano gli episodi traumatici e la sofferenza della loro vita mettendo in scena se stessi e i propri fantasmi, o anche le loro speranze di *happy ending* ed emancipazione, come nel finale del film che il regista lascia appositamente libero alle proposte e all'interpretazione dei protagonisti.

I metodi collaborativi dell'etnologia si rivolgono in particolar modo a situazioni di subalternità e precarietà, conciliando lo sperimentalismo scientifico con l'anelito etico di restituire dignità ai 'dannati della terra' a partire dalla loro agentività. James Thompson, docente di *Applied and Social Theatre* all'Università di Manchester, realizza "In Place of War", un laboratorio di teatro partecipativo in itinere tra i luoghi colpiti dai più caustici conflitti armati del globo. Thompson (2013) rileva come le arti partecipino intensamente alla retorica della guerra e siano molto sensibili all'evoluzione del cronotopo della violenza. Il progetto "In Place of War" afferma la capacità delle comunità umane di gioie nonostante le catastrofi, e il valore della performance come reazione di fronte alla violenza.

La mia prima campagna di antropologia visuale si svolge tra febbraio e marzo scorsi poco lontano da uno dei laboratori teatrali di "In Place of War", nella parte congolese della regione dei Grandi Laghi Africani, martoriata dal conflitto più sanguinolento sulla faccia della terra dopo la Seconda Guerra Mondiale. Il terreno della ricerca è la musica, intesa come performance di rappresentazione e comunicazione, oltre che come *agency* culturale di particolare rilevanza nella società congolese (White, 2008; Perullo, 2008). L'uso della videocamera ha coinvolto i soggetti dello studio in un processo collaborativo volto alla realizzazione di un documentario secondo i principi dell'*obervational cinema*: la struttura del film è la vita quotidiana di cinque giovani musicisti locali – quattro uomini e una donna tra i venti e i venticinque anni di età – che sono stati selezionati per partecipare al Festival Amani ('pace' in Kiswahili). La sede di questa manifestazione internazionale di musica africana è Goma, capoluogo della provincia del Nord Kivu, nella parte orientale della Repubblica Democratica del Congo, al confine con il Ruanda.

«L'antropologia, anche se visuale, tende ad accompagnare la ricerca con la camera, e il risultato è di solito una cronaca per immagini della ricerca. Rendi la camera parte integrante della ricerca. Non avere paura di trasformare la realtà in modo creativo. In ogni caso, lo stai già facendo». Questo consiglio mi arriva da Sjöberg – che prima di essere antropologo è stato ed è attore e regista di teatro – pochi giorni prima della partenza per Goma. Predisporre le condizioni per una etnologia collaborativa significa individuare un processo di lavoro comune che possa tornare utile ai soggetti della ricerca, e che costituisca un arricchimento biunivoco. Bob White (2008), per studiare la dimensione politica della musica popolare nello Zaire dell'epoca di Mobutu, si è offerto di completare l'organico di un'orchestra di *rumba* a Kinshasa, conferendovi prestigio con la sua esoticità di chitarrista bianco. Steven Feld (2012) ha collaborato per anni con i jazzisti di Accra, come tecnico del suono e come strumentista, partecipando n prima persona ai processi creativi della rielaborazione africana del repertorio e dei simboli della *Black Music* statunitense.

La mia ricerca verte sulla musica popolare contemporanea delle giovani generazioni alla periferia del Congo, ispirate da rap e R'n'B americano attraverso la rete e i canali televisivi. Gli artisti, da me contattati tramite un messaggio facebook, si sono dichiarati ben contenti di partecipare; sono giovani talenti che si sforzano di promuovere la loro arte a dispetto della totale assenza di mezzi economici e a fronte di un mercato della musica praticamente inesistente a livello locale. Sulla base delle mie competenze nell'uso della videocamera e dei software di montaggio video, individuo un possibile progetto di collaborazione: la realizzazione del videoclip che accompagnerà un brano che gli artisti stanno componendo insieme, in vista del Festival.

Il videoclip è un prodotto estremamente duttile e facilmente spendibile, con una vocazione prettamente promozionale e le potenzialità semiotiche della *video art* postmoderna (Wollen, 1986). I protagonisti della mia ricerca sono entusiasti dell'idea, e iniziano a fare circolare la notizia nei loro networks ben prima dell'inizio delle riprese. Il video si dimostra essere la modalità testuale più adatta al processo collaborativo nello specifico del terreno della mia ricerca, oltre ad essere un canale estremamente prolifico di informazioni e scambi di idee. Scegliere i suoni e le immagini come piano privilegiato della comunicazione limita gli inconvenienti dovuti alla parziale conoscenza del francese e alla totale incompetenza nel kiswahili, ossia i due codici linguistici veicolari più utilizzati nella regione. La musica trasmette gran parte dei contenuti comunicativi al di fuori della lingua, e il dialogare sul video, sulle scelte stilistiche e dinamiche e sulla localizzazione delle scene, mi permette di entrare nel vivo della concezione estetica e del valore della musica nella pratica dei soggetti, oltre che ai loro contenuti e alle strategie per comunicarli.

Sulla scorta dell'esempio di Thompson, la musica mi permette di rappresentare la pratica positiva dell'espressione artistica come reazione alle catastrofi e come capacità umana di produrre gioia ed eventi festosi in qualsiasi contingenza. Tale approccio mi permette una rappresentazione della città di Goma alternativa alle scelte mediatiche unicamente concentrate sulla violenza, e allo stesso tempo predilige le voci locali come linee narrative, e concentra la pratica di campo su argomenti positivi quali l'universalità dell'arte e la possibilità di comunicare malgrado squilibri di potere e ostacoli linguistici.

Mi riservo di esporre il resoconto della ricerca sul campo a Goma e di analizzarne le evidenze in un'altra sede. Concludo il presente contributo proponendo un esempio del processo collaborativo, e mostrando le ricadute di tale approccio sulle ipotesi iniziali e sulla conduzione del lavoro di campo.

Negli ultimi trent'anni, il Kivu è stato battuto senza tregua dagli eserciti regolari di quattro Paesi e da una miriade di formazioni militari ribelli, alimentate dagli interessi economici multinazionali legati al controllo delle ingenti risorse minerarie della zona, prime fra tutte diamanti e coltan. La instabile situazione politica del Congo sin dalla conquista dell'indipendenza ha prodotto un susseguirsi di colpi di stato e guerre civili in cui sono coinvolti anche gli Stati limitrofi. La violenza, in tutte le sue declinazioni, è diventata elemento costante della geografia politica della regione. Tuttavia, e nonostante la notevole presenza di armi belliche per le strade, in dotazione a ufficiali pubblici ma anche a guardie del corpo private, ho potuto constatare nella mia osservazione che le interazioni quotidiane nel tessuto urbano tendono a essere improntate sulla cortesia e sull'ottimismo, e la violenza fisica è sanzionata moralmente come comportamento indegno.

Temevo che la mia presenza per le strade di Goma e le mie attività di ricerca sarebbero potute essere causa di fastidio per gli abitanti, e che l'estrema povertà, gli squilibri sociali e il pesante retaggio post-coloniale avrebbero inciso negativamente sull'accoglienza che avrei ricevuto. Così non è stato. Sono stato trattato con calda ospitalità, con curiosità e cortesia dalle persone, indipendentemente dalla loro età e dalle zone urbane in cui mi muovevo. E tutti si sono mostrati entusiasti del motivo per cui ero lì, del progetto di un film sulla scena musicale della città. Voldie, l'unica ragazza tra i cantanti di Goma che partecipano al festival, ha risposto con orgoglio alla mia sorpresa: «Il popolo congolese è abituato ai bombardamenti, e puntualmente, dopo che sono esplosi gli obici, si rialza da terra, si spolvera i vestiti, e torna a ballare. Siamo un popolo festaiolo, allegro e ospitale, anche se la guerra ci ha cambiato in peggio. Ma la musica ci dà ancora la forza di sperare».

La musica compone insieme le arti visuali e corporee con l'espressione sonora, è l'elemento del paesaggio antropico contemporaneo che determina in modo più pervasivo l'irrompere della performance nel tempo ordinario: basta un'autoradio, un telefono cellulare, basta che l'inerzia ci porti a fischiettare un qualsiasi motivo in voga, perché lo spazio si animi nel conflitto dei segni. Il Congo

che ho visto è dominato dalla musica: ogni supporto tecnologico viene fatto suonare, gli spazi pubblici (le scuole, le chiese, le manifestazioni ufficiali) manifestano la loro presenza nel territorio primariamente con la musica, riempiendo il paesaggio sonoro sin dalle prime luci dell'alba. Qualunque fenomeno si voglia pubblicizzare, da un evento pubblico a un funerale, da un nuovo negozio di vestiti alla lotta alla dispersione scolastica, viene promosso attraverso brani musicali. La musica occupa il tempo libero, viene eseguita in contesti domestici, riempie lo spazio comunicativo anche dove l'incostante fornitura di energia elettrica e la povertà inibiscano la diffusione dei mass-media e dei consumi dello svago. La competenza coreutico-musicale media è sbalorditiva, viene considerata un tratto distintivo nazionale, e tanti compongono i propri pensieri, o un messaggio da rivolgere alla donna amata, o la frustrazione dovuta ai propri guai, attraverso melodie o strofe in rima.

La musica viaggia attraverso i nodi cruciali della società e li esprime con la voce di chi abita i luoghi. Oppure li tace, tarpata dalla censura, costretta a limitarsi, o a diventare strumento di scopi educativi o propagandistici da parte delle *agencies* politiche. In ogni caso, restituisce uno sguardo dall'interno, e mette in prospettiva le domande del ricercatore, mostrando quanto le attribuzioni di senso preconcette possano mancare il bersaglio. Nella mia esperienza, il contatto con i musicisti mi ha permesso di riformulare completamente il valore della questione delle migrazioni, il cui posto nell'immaginario dei giovani artisti di Goma corrisponde a uno dei fondamentali quesiti della mia ricerca.

I soggetti della ricerca, così come tutti i *gomatraciens* al di sotto dei trent'anni di età, non hanno passato più di sei mesi consecutivi senza che nella regione esplodesse un conflitto armato. Le loro famiglie sono state costrette a fuggire dai bombardamenti e dalle colate di lava, a lasciare la città invasa da truppe ribelli, poi riconquistata dall'esercito regolare con la stessa violenza, finendo profughi nelle tendopoli della provincia o nei ghetti congolesi alla periferia di Kampala, Kigali e Bujumbura. La gente del Kivu è abituata a una mobilità forzata, frutto dei massacri e delle persecuzioni che spingono ad abbandonare i villaggi delle zone di guerra verso le città dei Grandi Laghi; o viceversa, dalle città verso la campagna, qualora si spostino i fronti dei conflitti, o più semplicemente quando un incendio rade al suolo un intero isolato di baracche di legno e plastica senza acqua corrente, e le cisterne dei Vigili del Fuoco sono ferme per mancanza di fondi.

Si tratta, perlopiù, di spostamenti su scala ristretta. Volevo sapere cosa i ragazzi pensassero dei grandi flussi migratori transnazionali, e mi stupivo che l'argomento non si producesse autonomamente. Pensavo fosse in qualche modo un tabù, vuoi per qualche motivo legato all'impossibilità di esprimersi in tal senso in pubblico, vuoi per mancanza di confidenza diretta con me. Ho affrontato l'argomento una sera in cui mi sono trovato a tu per tu con M'Chriss nella mia stanza presso gli appartamenti della Diocesi, dopo una lunga ed estenuante giornata di esplorazioni, riprese e lunghi spostamenti a piedi. M'Chriss è interessato al mio mondo tanto quanto io lo sono al suo, e approfitta della situazione confidenziale per sottopormi a una raffica di domande. È curioso di sapere i posti che ho visitato e dove ho vissuto, gli occhi sognanti mentre gli elenco le città europee che conosco. "Ci siamo", mi dico, e gli chiedo se sogna di emigrare. No, mi risponde tranquillo, gli affetti, le prospettive di lavoro, le speranze, i progetti, sono tutti a Goma. Partire sì, vedere il mondo, per poi tornare a casa. Gli rispondo che anche io, alla sua età, praticamente non ero uscito dall'Italia; lui si stupisce, quasi si rincuora all'idea, ma dopo un istante sospira deluso: «Sì, ma non è lo stesso. Tu sapevi che non appena avessi avuto i soldi per farlo, saresti partito. Per me non è così. Ci vuole il visto». La differenza non sta nel piano delle esperienze vissute, ma nella libertà di movimento. Non è il sogno di vivere in Europa, fare la bella vita e mandare dollari a casa che accende gli occhi di M'Chriss, ma un sentimento molto più nobile e sano: il giovane cantante rivendica il diritto di viaggiare, visitare quei luoghi che può solo intravedere in un servizio al telegiornale o sullo sfondo di un videoclip. Di colpo, lo squilibrio nel potenziale di mobilità tra me e il ragazzo che ho di fronte rivela lo squilibrio dei rapporti di potere tra di noi, che nessun approccio collaborativo può colmare. Mi vergogno di aver posto quella

domanda indiscreta, di avere avallato per un attimo una logica globale che dà per scontato che lo stile di vita occidentale può solo essere emulato da chi ne ha i mezzi o invidiato da cui non può permetterselo. M'Chriss non la vede così, né lui né gli altri suoi amici.

La percezione delle barriere, confini tracciati sulla carta che si trasformano in soffocante claustrofobia nello spazio vissuto. La questione della circolazione degli esseri umani mi si presenta con una intensità che non sospettavo. Ho visto l'obbrobrio dei centri di permanenza temporanea e delle frontiere armate, il crimine degli Stati che imprigionano esseri umani che non hanno commesso alcuna colpa, il complotto internazionale che dissangua le più floride energie della gioventù del sud del mondo riducendola alla merce di mafie di frontiera, dazi, viaggi impossibili che durano una vita, miraggi di benessere mortali come le sirene di Ulisse. Ho visto come, nel nord del Marocco, l'estrema vicinanza territoriale con la Spagna renda insostenibile il peso del violento divario sociale, economico e politico tra i due continenti, e diventi angoscia, frenesia del partire a tutti i costi, alimentando tra i giovani delle classi popolari l'epopea della migrazione come unico riscatto sociale – mito che la criticità delle attuali contingenze economiche nei Paesi dell'UE sta lentamente attenuando [2]. Eppure avevo sempre considerato la questione migratoria dal punto di vista del dramma del migrante. L'esperienza a Goma mi ha mostrato la prospettiva della stragrande maggioranza dell'umanità, che non ha i mezzi né la voglia di emigrare, ma che subisce lo stesso il sopruso delle frontiere.

Una spettacolare prova del peso politico della questione arriva in occasione del concerto più atteso dei tre giorni del Festival Amani, quello di Tiken Jah Fakoli, star del reggae africano, strumento del "risveglio della coscienza del Continente" come lui dice. Dopo un paio di brani introduttivi, il cantante ivoriano si rivolge al pubblico di Goma:

«Se i nostri avi fossero andati via dalla nostra terra, nessuno ci avrebbe liberato dalla schiavitù. Se i nostri padri se ne fossero andati, nessuno avrebbe posto fine al colonialismo. Nello stesso modo, se voi decideste di partire, chi metterebbe fine alla guerra e alle ingiustizie, chi porterebbe la pace in Congo? La sede naturale per la gioventù africana è l'Africa, ed è giusto che sia così. Ma quando i nostri amici bianchi vengono nei nostri Paesi a fare quello che vogliono, quando vogliono e come vogliono; e quando invece noi vogliamo andare a visitare i nostri amici, e troviamo muri, cecchini che sparano, centri di detenzione: allora penso che non c'è giustizia, e che l'Africa deve risvegliarsi per ottenere la libertà, altrimenti nessuno lo farà per noi».

Quando i musicisti d Tiken Jah attaccano le note di *Ouvrezles Frontières* dopo questo interludio parlato, il boato che parte dalla folla mi risuona in modo diverso da quello che si sentirebbe a un concerto reggae in Europa: non dipende dall'avvertire che le proprie opinioni si rispecchiano nel messaggio dell'artista, o dall'euforia prodotta dal sentirsi parte di un sistema di valori alternativo a quello egemone, diverso dai codici della generazione dei propri genitori. Il pubblico del Festival Amani è composto da vecchi e bambini, da ricchi e da poverissimi. Tutti quanti, escludendo le autorità che assistono al concerto dalla tribuna V.I.P., condividono la stessa posizione nello scenario geopolitico mondiale: si trovano tutti dall'altra parte del muro eretto dagli accordi di Schengen e dal Visa Waiver Program. Condividono il destino delle masse subalterne globali, insieme a popoli di cui non sanno nemmeno il nome, che tanti loro connazionali hanno imparato a conoscere nei centri di detenzione ai confini meridionali dell'Europa, nelle carceri libiche, nei barconi che attraversano il Mediterraneo. La consapevolezza di tale posizione determina inevitabilmente un posizionamento politico: la pressione della moltitudine degli indesiderati equivale al conflitto di classe su scala globale. Del Grande sottolinea come i migranti costituiscano di fatto un grande movimento politico di dissidenza mondiale. Ritengo che anche il rifiuto della migrazione e l'impegno alla costruzione di prospettive per il futuro in patria costituisca una resistenza rivoluzionaria al sistema della mobilità internazionale che produce eserciti di manodopera a basso costo e non sindacalizzabile a disposizione del mercato del lavoro nero europeo e nordamericano, e che ha disseminato di decine di migliaia di

cadaveri le acque del Mar Mediterraneo. I posteri giudicheranno la barbarie della 'Fortezza Europa' con la stessa severità con cui noi ripudiamo la tratta degli schiavi transatlantica. Almeno, lo spero.

L'esperienza a Goma è stata di grande intensità. Ho condotto la ricerca insieme ai documentaristi spagnoli Paloma Yañez Serrano e Benjamin Llorens Rocamora, seguendo le attività e i ritmi delle lunghissime giornate degli artisti locali, i quali ci hanno aperto le porte delle loro case e della loro quotidianità con generosità e coraggio, senza ometterne gli aspetti scomodi e i drammi. In loro compagnia siamo penetrati in aspetti della società di Goma che dubito saremmo stati capaci di raggiungere altrimenti. Will'Stone, Mista Faba, Voldie Mapenzi, Black Man Bausi e M'Chriss ci hanno condotto nel cuore del mercato popolare *Virunga* per convincere le venditrici di verdura a cantare una strofa della loro canzone di fronte alla telecamera. Questi compagni di ricerca ci hanno portato sino alla vetta di Mont Goma per filmare la città dall'alto, ottenendo il permesso di accedere con la telecamera anche a zone militari e a luoghi di spaccio di marijuana, persuadendo tutti alla bontà della loro causa, di fronte alla nostra incredulità. Le riprese hanno coinvolto bambini, venditori ambulanti, moto-tassisti, amici di vecchia data degli artisti e tanti passanti incuriositi dalla nostra variegata *troupe*. La permanenza a Goma è stata per me una straordinaria fonte di apprendimento e di crescita personale. Tra tutte le lezioni che ho tratto, la più significativa deriva dall'indomita determinazione con cui questi ragazzi perseguono la loro strada, senza alcun sostegno economico, senza la certezza nemmeno di un pasto al giorno, tenendo fede al loro obiettivi e al loro messaggio. Da loro trae linfa questo lavoro, con l'augurio che possa costituire un tassello per realizzare l'invocazione del loro brano *Amani Kila Siku*: pace ogni giorno.

Le immagini del Congo che porto con me sono passate dai loro occhi, dalla loro valutazione di pertinenza e di fattibilità. Il mio stupore, i miei dubbi, la sensazione della mia inadeguatezza sul terreno, sono stati discussi con loro; le mie certezze, sono state messe in discussione da loro. La responsabilità di ciò che scrivo è mia, così come lo è la riuscita tecnica delle immagini filmate e delle sequenze di montaggio. Resto l'autore dei testi che produrrò, sebbene non sia sicuro di quale senso attribuire al termine. Ma ogni prodotto della ricerca, ogni rielaborazione dei dati ottenuti, saranno il frutto della collaborazione con questi giovani artisti, e ogni impiego delle immagini riprese non potrà prescindere dal loro vaglio, gusto e utilizzo.

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Note

[1] Traduzione mia.

[2] Cfr. http://fortresseurope.blogspot.it, il blog di Gabriele del Grande, che opera un costante monitoraggio sui fenomeni migratori internazionali, con particolare attenzione alle dinamiche mediterranee**.**

Riferimenti bibliografici

Crapanzano, Vincent (2005; ed. or. 1986),"Il dilemma di Ermes: l'occultamento della sovversione nella descrizione etnografica", in Clifford, James, e Marcus, George E. (a cura di), *Scrivere Culture. Poetiche e Politiche dell'Etnografia*, Roma, Meltemi.

Feld, Steven (2012), *Jazz Cosmopolitanism in Accra: Five Musical Years in Ghana*, Durham, Duke University Press.

Geertz, Clifford J. (1987; ed. or. 1973), *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino.

Lassiter, Luke E. (2005), *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*, Chicago, University of Chicago Press.

Perullo, Alex (2008), "Rumba in the City of Peace: Migration and the Cultural Commodity of Congolese Music in Dar es Salaam, 1968-1985", Ethnomusicology, 52, 2: 296-324.

Sjöberg, Johannes (2007), *Transfiction* (58'), Regno Unito/Svezia.

Sjöberg, Johannes (2009) *Ethnofiction and Beyond: The Legacy of ProjectiveImprovisation in Ethnographic Filmmaking*, paper presentedat the international conference 'A Knowledge Beyond Text' at Centre Pompidou in Paris, November 2009.

Thompson, James (2013), "Questions on performances in place of war", AppliedTheatreResearch, 1, 2: 149-156.

Turner, Victor(1987), *The Anthropologyof Performance*, New York, PAJ Publications.

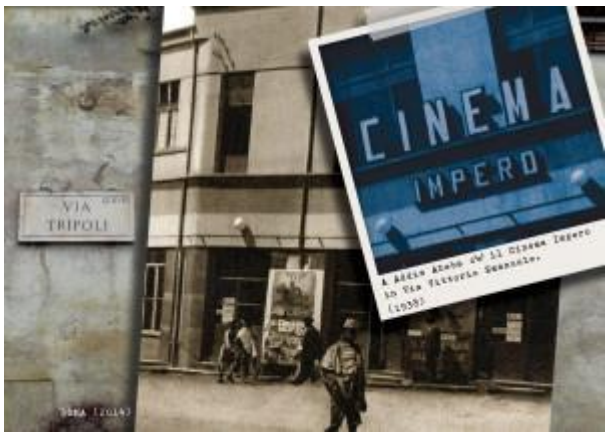
White, Bob (2008), *Rumba Rules. The Politicsof Dance Music in Mobutu's Zaire*, Durham, Duke University Press.

Wollen, Peter (1986), "Ways of thinkingabout music video (and post-modernism)", Critical Quarterly, 28, 1 & 2: 167-170.

Eugenio Giorgianni, laureato in Antropologia Culturale ed Etnologia presso l'Università degli Studi di Palermo, ha recentemente completato il Master of Arts in Visual Anthropology presso The University of Manchester. Tra il 2011 e il 2012 ha condotto, con il supporto della Universidad de Granada, una ricerca etnografica presso la comunità dei migranti in transito a Melilla (Spagna africana). Tra i suoi interessi di studio temi e questioni relativi all'antropologia dello spazio. In questa direzione ha condotto una ricerca sul quartiere palermitano di Ballarò.

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

Immaginari (post)coloniali. Memorie pubbliche e private del colonialismo italiano



di *Giulia Grechi*

«Ninna nanna ninna o/ questo bimbo a chi lo dò (...) / lo daremo all'Uomo Nero/ che lo tiene un anno intero./ Lo daremo all'Uomo Bianco/ che lo tiene finché è stanco» (ninna nanna popolare italiana); «Sono incazzato nero» (modo di dire popolare italiano); *«Lavoratore in nero»* (modo popolare di definire un lavoratore senza regolare contratto).

Queste filastrocche o modi di dire raccontano di stereotipi molto popolari in Italia, talmente radicati nel parlare quotidiano che non ci chiediamo neanche più cosa "davvero" vogliano dire, o perché questi significati negativi siano associati proprio al "nero" e non a un altro colore. Sono modi di dire razzisti? Tutti pensiamo che le nostre mamme non erano certo razziste quando ci cantavano la ninna nanna dell'Uomo Nero per farci addormentare… E allora di che si tratta? C'è una specie di interdetto, di zona d'ombra, quando proviamo a rispondere a questa domanda.

Pensando a come rispondere, ci siamo detti che l'Italia sta vivendo ormai da decenni una sostanziale difficoltà nell'entrare in relazione con qualsiasi forma di "diversità". Al complesso fenomeno migratorio che sta attraversando l'Italia, vista spesso come la soglia dell'Europa e quindi della "libertà" per molte persone, si risponde con politiche istituzionali inadeguate. A queste politiche violente, fatte di respingimenti e di Centri di espulsione, fa eco un diffuso atteggiamento di chiusura, di difesa incondizionata o di aperta diffidenza nei confronti di chi cerca semplicemente di esercitare un diritto di ogni essere umano, il diritto di muoversi e spostarsi liberamente (art. 13 Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, 10 Dicembre 1948).

Da qui muove l'idea di realizzare l'*Archivio Immaginari (post)coloniali*. In alcuni Paesi dell'Europa, tra negazionismi e riscoperte, è da tempo in atto un acceso dibattito che tenta di affrontare il tema del proprio passato coloniale, discutendo la formazione di una *cultura* imperialista nei diversi contesti specifici. La storia dell'Italia e la coscienza degli italiani sembrano invece aver quasi totalmente dimenticato il proprio periodo coloniale e tale "dimenticanza" ha prodotto una sorta di rimozione collettiva, rendendo oscura la relazione tra gli immaginari passati e quelli del presente, legati alla strisciante cultura razzista diffusa nel nostro Paese.

Non ci interessa qui di occuparci direttamente delle politiche istituzionali sui processi migratori, di Mare Nostrum o Frontex Plus. Ci arriveremo, ma passando da un'altra strada. Ci interessa partire da una semplice "ninna nanna", dal bambolotto *Ciccio Bello Angelo Negro*, dalla pubblicità delle

caramelle *Tabù*, da *Calimero*, il pulcino che nessuno voleva perché piccolo e nero. Ci interessano le bustine di zucchero, gli striscioni negli stadi, le pubblicità storiche o contemporanee di caffè, detersivi, biscotti o alcolici con immaginari intrisi di stereotipi su di "Noi" e sugli "Altri". Ci interessano *Orzowei*, il romanzo di Alberto Manzi del 1955 e la serie televisiva che ne hanno ricavato negli anni '70, ma anche i *Mondo Movies* italiani degli anni '50-'60 e i *Cannibal Movies* degli anni '70.

Ci interessano insomma tutti gli oggetti e le immagini con cui molti di noi sono cresciuti felicemente da bambini e adolescenti, intrisi di "esotismo" e di un certo modo di guardare a noi stessi e agli altri, tra desiderio e repulsione. Ci interessa il «non sono razzista ma…», perché è proprio lì che si trova il piacere legato al consumo di immagini razzializzate. Dunque non ci occuperemo di "razzismo" ma di "razzializzazione", cioè di come il consumo di immagini e oggetti pervasi di stereotipi razziali possa essere un'esperienza persino piacevole e desiderabile per tutti noi, anche se non siamo affatto razzisti. Come si può spiegare questa ambiguità? Ci occuperemo di comprendere il modo in cui tutti questi immaginari, che sono la base della cultura popolare italiana, abbiano formato una specie di sceneggiatura sotterranea, con la quale ancora oggi interpretiamo o rappresentiamo l'altro, il "diverso", e di conseguenza noi stessi.

Riteniamo che molti di questi immaginari in Italia hanno la loro origine nel periodo coloniale, quando il nostro Paese si è conquistato il suo cosiddetto "posto al sole", in particolare nei territori di quella enorme riserva economica e immaginativa che è stata l'Africa. In Italia, così come negli altri Paesi Europei, la colonizzazione non ha avuto inizio nel periodo delle grandi dittature del XX secolo, come il Fascismo, ma è stato un processo funzionale alla formazione di uno Stato nazionale e di un "carattere nazionale" già dalla metà del XIX secolo, e ancora per tutto il periodo democratico e liberale. Le grandi potenze europee, divenute poi le protagoniste della storia continentale del Novecento, hanno fondato la loro ricchezza e la loro stessa cultura sulle relazioni coloniali. Rileggere quindi la storia del colonialismo italiano non vuol dire solo risalire alle invasioni del periodo fascista, dimostrando così che quella storia fa parte del DNA del nostro Paese e che, rimuovendola, non potremo mai trovare le vere radici della nostra cultura attuale.

Il progetto *Archivio Immaginari (post)colo*niali [1] vuole far emergere documenti e oggetti di allora e di oggi, che hanno a che fare con il nostro passato coloniale. Materiali contenuti in archivi pubblici e privati, ancora spesso invisibili, che possono aiutarci a comprendere le connessioni tra quel passato coloniale e il nostro presente interculturale. Il senso del prefisso "post", che compare nel titolo del progetto non riguarda, infatti, solo il superamento di eventi storici passati, ma ha un implicito rimando al presente: si riferisce alla relazione degli italiani con i migranti che vivono nelle nostre città, che lavorano nelle nostre campagne e nelle nostre aziende, alla relazione con gli altri Paesi del Mediterraneo, nostre ex colonie o ex colonie di altri Paesi europei, alla relazione con i processi innescati dai radicali mutamenti politici in atto nel Continente africano e nei Paesi arabi.

Il progetto *Immaginari (post)coloniali* (IpC) prevede la creazione di un archivio condiviso del colonialismo italiano e del presente interculturale in Italia, in stretta relazione con il resto d'Europa e con i territori ex-colonie italiane. L'Archivio IpC conterrà tutti quei materiali conservati nelle case di molti Italiani, che testimoniano di quella lunga e tutt'altro che insignificante fase coloniale della quale l'Italia è stata protagonista. La necessità di far emergere i legami tra gli stereotipi di oggi verso "gli altri" e il nostro passato coloniale non può che partire da una riappropriazione "dal basso" delle memorie private e pubbliche rimaste di quel tempo. Rileggere una fotografia mandata dal fronte, una lettera, una cartolina, la dicitura di un documento ufficiale o la rappresentazione dei popoli colonizzati nelle pubblicità o nelle riviste popolari, potrà aiutare a ricostruire la nascita di tanti stereotipi che ancora oggi sono vivi nella nostra cultura e riemergono spesso in forme meno evidenti ma proprio per questo estremamente pericolose.

Tutti i materiali saranno raccolti tramite un appello pubblico alla cittadinanza, partendo da Roma e dal Lazio e proseguendo poi col resto dell'Italia. Chiederemo alle persone che hanno oggetti e storie del periodo coloniale di inviarceli via posta. Tutti i materiali che ci verranno spediti saranno catalogati, digitalizzati e poi restituiti ai legittimi proprietari, nell'ottica di non privare i donatori dei loro ricordi personali. La schedatura avverrà con i criteri di catalogazione adottati dall'Istituto Centrale per il Catalogo Italiano, seguendo le specifiche dei diversi tipi di materiali. A questa scheda verrà aggiunta una parte legata al "vissuto" dell'oggetto e del donatore. Verrà infatti chiesto al donatore di raccontare la storia della sua relazione con quel dato documento, quale ne sia la natura. In questo modo si realizzerà un archivio "affettivo" degli oggetti donati, nel quale ciascun fruitore potrà leggere una storia personale.

Accanto al recupero di documenti privati verrà svolta un'attenta ricerca negli archivi storici e nelle biblioteche, per immaginare azioni in sinergia con le diverse istituzioni per rendere visibili quei materiali spesso resi invisibili per via della loro mancata esposizione pubblica. L'archivio IpC costruirà una rete con fondazioni, associazioni, università, centri ricerca, istituti d'arte con sedi in Italia e nei territori ex colonie italiane, che si interessino delle questioni coloniali. In particolare la relazione con le diverse realtà attive nelle ex-colonie mirerà a raccogliere anche in loco la stessa tipologia di materiali tratti da archivi privati e da archivi pubblici, sempre nell'ottica di poter immaginare possibili sinergie e progettualità condivise.

L'archivio IpC non sarà semplicemente un deposito di oggetti, un contenitore di memorie, ma una piattaforma aperta e un dispositivo vivo, in stretto contatto con il tessuto sociale. Routes Agency di volta in volta proporrà diverse tipologie di azioni a artisti visivi, performer, scrittori, musicisti e compositori, danzatori, illustratori e grafici, architetti e designer, filmaker e videoartisti, perché possano, partendo dal patrimonio acquisito, renderlo vivo nel nostro presente. L'arte contemporanea, in qualsiasi forma disciplinare si manifesti, ha la possibilità di connettere la memoria del passato con le urgenze del nostro oggi creando discorsi, metafore, immagini che raggiungono il pubblico non solo razionalmente ma anche sensorialmente, corporeamente e emotivamente. Dunque l'archivio produrrà lavori artistici ad hoc che saranno sia mostrati materialmente in performance dal vivo, sia in esposizioni, ma che saranno anche sempre documentati nel sito internet dell'archivio, divenendo essi stessi parte di quel patrimonio.

L'archivio dedicherà particolare attenzione al rapporto con le scuole, organizzando attività di didattica sperimentale, workshop e corsi di aggiornamento per studenti e docenti, mettendo in connessioni i molti professori già attivi nelle scuole di ogni ordine e grado con gli artisti, allo scopo fondamentale di avvicinare le nuove generazioni alla tematica degli stereotipi e delle rappresentazioni razzializzate, per lavorare sulla costruzione di un senso della cittadinanza nuovo, attento e pienamente inserito in un contesto interculturale. A questo scopo si creeranno interscambi tra scuole italiane e scuole nei territori delle ex colonie italiane attraverso workshop e corsi condivisi, sia per studenti che per docenti, in maniera da trovare punti di incontro e di confronto non solo sul passato ma anche sulle visioni e le necessità del presente.

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Note

[1] *Immaginari (post)coloniali* è un progetto a cura di Viviana Gravano e Giulia Grechi (Routes Agency). Chiunque fosse interessato a contribuire a questo progetto può scrivere una email a: info@routesagency.com. Tutte le immagini sono elaborazioni grafiche della Graphic Designer Serena Scuccimarra su immagini d'archivio gentilmente concesse dal MOXA – *Returming and Sharing Memories*, Modena. Partner del progetto: AMM – Archivio Memorie Migranti, Roma; Centro Studi Postcoloniali e di Genere – Università degli studi

di Napoli L'Orientale; IRSIFAR – Istituto Romano per la Storia d'Italia dal Fascismo alla Resistenza; Memorie Coloniali, Returning and Sharing Memories, Modena

---

Giulia Grechi, dottore di ricerca in "Teoria e ricerca sociale" presso l'Università La Sapienza di Roma, i suoi interessi scientifici includono l'antropologia culturale, gli studi postcoloniali, la museologia, l'arte contemporanea e le rappresentazioni della corporeità. Insegna Fotografia-comunicazione sociale all'Accademia di Belle Arti di Brera (Milano); Antropologia Culturale presso l'Accademia di Belle Arti di Napoli; Antropologia Visuale e Studi Postcoloniali e Sociologia dei processi culturali presso l'Istituto Europeo di Design di Roma. È redattore della rivista on line *roots&routes-research on visual culture*. Ha pubblicato il volume monografico *La rappresentazione incorporata. Una etnografia del corpo tra stereotipi coloniali e arte contemporanea* (2011) e ha curato (con Iain Chambers e Mark Nash) il volume *The Ruined Archive* (2014).

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

Il Mediterraneo. Il popolo del deserto nei campi profughi sahrawi

di *Silvana Grippi*

Il Sahara Occidentale è una regione desertica situata nell'Africa del Nord, un territorio conteso dal Marocco che attualmente lo occupa. I suoi abitanti sono "Sahrawi" (abitanti del deserto), che in parte vivono nei campi profughi di Tindouf, in Algeria. Questa popolazione dal 1974 è alla ricerca dell'affermazione della propria identità. Con loro ho stabilito un rapporto di stima e fiducia e, per motivi di studio, ritorno spesso a valutarne i progressi e i cambiamenti.

Il mio primo contatto avvenne nel 1990, quando visitai il popolo Sahrawi in Algeria: scoprii un mondo di umanità inattesa. Per la prima volta arrivai ad El Ayun, la capitale, insieme a mio marito in moto, stanca e contenta di avere superato tutte le barriere e finalmente scoprire cosa c'era oltre il confine "vietato". Nel centro di El Ayun si alternavano strade larghe e nuove con edifici a calce bianca ed altri color "terra di Siena". Le case vecchie in stile spagnolo, con patio e terrazze, non contrastavano con le nuove costruzioni. La gente cordiale ci indicò i luoghi da visitare.

Continuato il viaggio e valicato da Occidente l'ultimo dosso di pietrisco, ci apparve Smara, la città santa circondata da dune e pietre scure. Ultima tappa è stata Dahkla, il più grosso porto peschereccio dell'Atlantico, dove sopravvivono piccoli mestieri di artigianato locale. A Dahkla ho osservato un'invasione di turisti dello sport acquatico in corrispondenza di uno sviluppo produttivo rivolto alla pesca in mare aperto, sostenuto da trattati internazionali. Dakhla è stata scelta come città strategica per la sua posizione e come modello di riferimento economico e sociale.

Il popolo del deserto, dopo secoli di adattamento, si trova oggi di fronte a situazioni che ne segneranno il destino negli anni a venire. L'epoca dell'indipendenza politica delle tribù, delle grandi minoranze, è tramontata. Parlando con la gente del luogo, mi sono resa conto che le ripetute trasformazioni hanno cambiato sostanzialmente e in modo irreversibile un intero contesto sociale. La diversa

organizzazione socio-economica, le sue nuove priorità, lo sfruttamento minerario, l'urbanizzazione, l'arrivo di nuovi beni di consumo hanno creato bisogni economici e sociali che prima non esistevano, contrapponendo il più delle volte nuovi modelli ai vecchi. La mutata condizione non ha comportato, da parte della popolazione sarhawi dell'ex Sahara Occidentale, un'integrazione totale, tanto è vero che questa gente si è spesso autorelegata in una posizione di marginalità conseguente al rifiuto di accettare il governo centrale marocchino, che puntava proprio su Smara come "biglietto da visita" da presentare alle Nazioni Unite e all'Africa per introdurre il discorso del New Deal sahariano.

La diffusione dell'integralismo religioso e i fenomeni di emigrazione/immigrazione, nonché le tensioni etniche un tempo insospettabili, riconducibili alla contrapposizione di interessi, rischiano di creare dappertutto un terreno conflittuale. C'è da augurarsi una pronta risoluzione dell'ONU che riesca a mettere fine al contenzioso.

Di estremo interesse è quello che avviene nei campi profughi, le cui novità più rilevanti sono nuove forme di organizzazione sociale, non più fondate su rapporti tribali ma egualitarie tra famiglie che convivono nella stessa comunità, sebbene provenienti da zone diverse. Agli antichi legami si è sostituito un funzionamento più democratico, prevalendo una forma di associazione diretta da membri della comunità stessa, eletti non in base a criteri di gerarchia tradizionale (tribali), ma di qualità che permettono lo sviluppo di legami sociali così che la solidarietà riveste un ruolo preminente: le famiglie bisognose sono le prime a beneficiare delle iniziative intraprese.

A parte gli interessi che determinano queste scelte nelle relazioni internazionali, il Sahara Occidentale è attualmente inesistente, poiché da parte dell'Organizzazione per l'Unità Africana manca la volontà di passare da una condanna verbale a un'azione decisa contro il Marocco, considerato elemento di stabilità dell'ordine internazionale dominante nell'area regionale. Quindi al Marocco spettano momentaneamente lo sfruttamento del suolo e del mare, mentre alla popolazione sahrawi resta l'amarezza dell'attesa nell'esilio.

Negli ultimi viaggi che ho fatto sia nel territorio del Sahara occidentale, che nel campo profughi (attraverso le province provvisorie), ho conosciuto alcune famiglie sahrawi che mi hanno ospitato: così ho potuto trascorrere la vita di tutti i giorni insieme alle persone incontrate. A Dakhla mi sono ritrovata sola in una città diversa da come l'avevo conosciuta. Per avvicinarmi alla popolazione autoctona ho dovuto inoltrarmi nei piccoli quartieri adiacenti al porto. L'invito a oltrepassare la porta di casa mi è stato fatto solo una volta: e così ho potuto conoscere Samir e sua moglie Jasmine che ancora attendono il ritorno di loro padre che vive al di là del muro. Cos'è il muro? Si tratta del muro più grande al mondo (2720 km), dopo la Muraglia Cinese. È stato costruito dai militari marocchini per non far più rientrare i profughi ed è fatto di terra e fango. Si stima che vi siano disseminate lungo tutto il suo perimetro circa 6000 mine anti-uomo.

Naturalmente Samir mi ha spiegato che sanno come oltrepassare il muro e che quindi l'incontro tra alcuni familiari avviene di nascosto. Tuttavia, continua Samir, al momento la convivenza con il Marocco è pacifica. I vicini di casa vengono da Marrakech e Samir ci lavora spalla a spalla nell'unico ospedale del centro. Che dire quando già da due generazioni le fazioni opposte condividono la stessa terra?

Nel viaggio successivo ho conosciuto Saida e Sukina, due sorelle la cui famiglia era arrivata dalla lontana città di Dakhla, e mi sono letteralmente innamorata della loro storia. Saida è nata nel campo profughi della dayara di Dakhla, ma non ha mai visto la sua "vera Dakhla". La madre ha attraversato il deserto a piedi con il padre per scappare dall'occupazione del '74, andando a costituire il Fronte Polisario in esilio. Nei suoi occhi si vede ancora la paura e con la voce rotta dal pianto mi racconta

della madre lontana, ormai vecchia. Per loro è impossibile tornare, ma aspettano ancora il referendum di autodeterminazione che dovrebbe restituire la libertà a lei e a tutta la sua famiglia.

Jasmine ha insegnato il "Touiza" alle sue figlie e ne è orgogliosa. La parola *Touiza* fa riferimento ad una antica tradizione conosciuta in quei paesi: si tratta di un canto con movimenti di danza che aiutavano a rendere più armonioso il lavoro collettivo, una specie di auto-aiuto nel momento della semina o del raccolto. Il Touiza è anche il nome di una festa che si riallaccia ai riti agricoli.

Nel Sahara, una volta, dopo che gli uomini avevano tosato cammelli e capre, le donne si riunivano per lavorare la lana. Così avvenne la trasformazione di questi passi, che con il tempo divennero "danza corale" e quindi "festa collettiva". Un ruolo antropologico fondamentale spetta al gesto che rende partecipe teatralmente la collettività

Ho assistito ad un racconto/spettacolo accompagnato da voce e tamburo. Inizia con l'azione delle donne che puliscono la lana e la battono per ammorbidirla, poi la posano in pacchetti, uno sopra l'altro, e la cardano, inginocchiandosi con la mano destra sopra la spalla (mossa dall'alto in basso e viceversa), filano la lana e l'arrotolano in gomitoli per realizzare tappeti, tende e abiti.
In altri momenti di danza/teatro, si vede passare un giovane uomo, gli gettano una palla per invitarlo a partecipare. Lui ripete gli stessi gesti delle donne e balla insieme a loro, attirato da quell'entusiasmo. Alla fine le donne lanciano alcune palle tra il pubblico per invitarlo ad unirsi al loro sforzo comune.

All'improvviso, il gruppo scompare con un movimento ordinato. In questo evento si esalta la gioia del lavoro comune. In un altro giorno di festa si mette in scena un'altra danza: inizia così la celebrazione per la nascita della RASD, la Repubblica Araba Saharawi Democratica, uno Stato proclamato nel 1976 dal Fronte Polisario e parzialmente riconosciuto da alcuni Paesi del continente africano. Si tratta di un cerimoniale avvolto da un'atmosfera sognante. Sul palco salgono tante donne: la ragazza, vestita di bianco con il capo coperto da un velo di tulle nero, apre le danze.

Tutto il rito viene accompagnato da gesti di una estrema raffinatezza formale. Il ricordo di questi due momenti di festa non cessano di mettermi in difficoltà, sia nello scrivere che nel riflettere su come sia possibile parlare in maniera oggettiva della autodeterminazione dei popoli. Mi emoziono ancora al pensiero del loro rispetto della tradizione, nonostante la diaspora che stanno vivendo. Queste foto descrivono un momento di vita vissuta insieme a loro.

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Silvana Grippi, di origine familiare siciliana, vive e lavora a Firenze. Laureata in Geografia presso la facoltà di Lettere di Firenze, è viaggiatrice fin dal 1976, attualmente reporter per l'Agenzia DEApress. Autrice di numerosi reportage giornalistici e fotografici, ha documentato Paesi dell'Africa e del Medioriente, dal Maghreb al Mashrek, avvicinando popoli, etnie e piccole tribù. Ha pubblicato i suoi diari di viaggi e ha recentememte inaugurato una mostra di sue fotografie a Firenze presso la Galleria del Palazzo Medici Riccardi.

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

Il fantoccio smembrato. Crisi della presenza e affermazione del sé nell'era post-industriale

U nannu a Bagheria (foto Di Salvo)

di *Tommaso India*

I riti carnevaleschi hanno suscitato le riflessioni di diversi antropologi e fatto sorgere una vasta letteratura specifica che ha fornito linee interpretative eterogenee [1], che possono essere ricondotte ad almeno tre fondamentali letture dei rituali carnevaleschi. Secondo la prima di queste interpretazioni, le azioni compiute in determinati periodi dell'anno e in cui è prevista la presenza di maschere e travestimenti di vario genere tendono a modificare o sovvertire momentaneamente l'ordine sociale al fine di riaffermare quello stesso ordine. La seconda interpretazione, che riguarda

principalmente le comunità che basano la loro sussistenza su un regime economico agro-pastorale e quindi strettamente legato ai cicli stagionali, identifica nei rituali carnevaleschi un momento di passaggio in cui la natura, con la fine dell'inverno, si appresta a rigenerarsi per ricominciare a donare i suoi frutti agli uomini. La terza interpretazione tende ad analizzare i rituali carnevaleschi come un momento di catarsi collettiva, soprattutto quando all'interno degli iter rituali sono previste le accensioni di falò o, ancora più significativamente, la presenza di fantocci antropomorfi smembrati e/o dati alle fiamme [2].

Queste tre linee interpretative, sebbene qui siano presentate in maniera schematica e divise fra loro, non si escludono l'un l'altra, anzi. Esse sono presenti nella riflessione di molti autori in maniera complementare al fine di fornire una lettura quanto più esaustiva e completa possibile dei fenomeni carnevaleschi. È tuttavia sulla questione del fantoccio bruciato o distrutto che intendo in questa sede concentrare le mia attenzione. In quest'ultimo caso il pupazzo si configurerebbe come il capro espiatorio su cui vengono scaricate le colpe e le ansie della società. Il fuoco e lo smembramento sarebbero in definitiva i modi per distruggere le colpe sociali, ma anche per affrontare una crisi della presenza insorta a seguito di un momento di passaggio cruciale per la sopravvivenza di una comunità. Nel caso del Carnevale, gli studiosi hanno rilevato come questa crisi della presenza sia dovuta all'ansia comunitaria di propiziare il nuovo anno agricolo che si fa sempre più vicino con l'arrivo della primavera.

È noto come molti rituali carnevaleschi siano mutati in conseguenza della trasformazione del regime economico e con l'aumento dei flussi turistici. In questi casi il Carnevale si è modificato passando da rito propiziatorio a occasione per divulgare un'immagine di alcuni territori in cui è possibile osservare rituali "antichi", "fastosi", "bizzarri". Il Carnevale, così, sembra aver subito un evidente processo di patrimonializzazione culturale.

Tuttavia, i momenti di passaggio e l'ansia comunitaria o, per definirla con le parole di Ernesto de Martino, la crisi della presenza [3], non sono appannaggio delle società tradizionali. Essi sono presenti anche presso quelle comunità post-industriali o deindustrializzate dove la crisi economico-finanziaria degli ultimi anni ha coinvolto diversi aspetti della vita comunitaria. La crisi che il sistema capitalistico attuale sta attraversando si è configurata come un fatto sociale totale che ha incrinato anche la visione del futuro di molte comunità. Per affrontare la crisi della presenza, insorta a seguito di quella economico-finanziaria, gli uomini in alcuni casi hanno fatto ricorso a linguaggi e, più in generale, a codici espressivi che, sebbene non facciano parte di un diretto patrimonio comunicativo e comportamentale, sono ereditati direttamente da un passato incorporato e agito nella fase attuale. Questo è quanto tenterò di mostrare descrivendo i fatti di un recente processo di deindustrializzazione siciliana.

L'insostenibile concretezza del passaggio

In un mio precedente articolo [4] ho già mostrato come la comunità di operai presso cui sono stato trasferito nel luglio 2014 era in una fase molto complessa, sia al livello professionale sia esistenziale, a seguito della chiusura del magazzino dove i miei colleghi avevano lavorato negli ultimi dodici anni e del conseguente trasferimento dello stesso magazzino e dell'intera squadra di lavoro nella zona industriale di Catania. Il trasferimento destabilizzò, come è facile immaginare, gli equilibri esistenziali dei miei colleghi coinvolgendo anche il piano familiare e, più in generale, sociale. La vera e propria crisi però sopraggiunse non al momento della comunicazione che confermava il trasferimento, ma successivamente, quando i primi lavoratori furono trasferiti nel nuovo magazzino.

Il 14 luglio, infatti, mentre la città di Palermo si apprestava a festeggiare la sua *Santuzza*, il responsabile del sito, preoccupato di trasferire il magazzino nei tempi e nei modi previsti, decise di

inviare i primi due lavoratori a Catania affinché iniziassero i preparativi necessari a che, da lì a qualche settimana, si potessero ricevere le merci. Intorno alle 11,00 del mattino il responsabile comunicò la notizia a Culo di gallina e a U Romano che il giorno dopo avrebbero dovuto cominciare le nuove operazioni a Catania. Sebbene i due si aspettassero il trasferimento, rimasero comunque spiazzati e sorpresi dalla rapidità e dai metodi che furono usati. Entrambi i colleghi si lamentarono dello scarso preavviso che il responsabile aveva dato loro, non permettendo di prepararsi al nuovo trasloco e, soprattutto, di avvertire le proprie famiglie. Il trasferimento dei due fu traumatico, inoltre, anche in conseguenza del fatto che, dati i tempi ristrettissimi del trasloco del magazzino, avrebbero dovuto lavorare anche il sabato e la domenica rimandando la possibilità di un rientro a casa di molte settimane.

La notizia del trasferimento non ebbe effetto solo sui due diretti interessati, ma anche sul resto dei nostri colleghi che in questo modo videro concretizzarsi la fine delle loro vite per come erano state vissute fino a quel momento e l'inizio di un nuovo periodo pieno di incertezze. Nel momento in cui Culo di gallina e U Romano svuotarono i loro armadietti, i loro volti e quelli dei nostri colleghi erano sospesi in sorrisi di circostanza. Mentre salutavano i due dicevano a tutti: «Ci vediamo a Catania», significando in questo l'irreversibilità del processo e il comune destino che ci attendeva. Qualcuno stemperava la tensione dicendo ai due: «*Finalmenti vi livati 'n menzu i cugghiuna!*» Salvo u Pazzu, profondamente affezionato a Culo di gallina, nel momento in cui i due si salutarono urlò: «*Oh Culu 'i jaddina, va fatti i vacanzi a Catania e cca travagghiu io!*» Questa battuta, ironica ma profondamente amara, in realtà era un esplicito attacco al responsabile del sito, che, secondo U Pazzu, aveva inviato troppo presto i due lavoratori a Catania facendo mancare nella fase di avvio del trasloco due importanti figure. Natale P., invece, salutò i due visibilmente emozionato. I tre lavoratori, infatti, non si vedranno mai più, in seguito alla decisione di Natale P. di licenziarsi, non trasferirsi a Catania ma piuttosto in Germania per trovare un lavoro migliore e un ambiente più confortevole per la crescita dei propri figli.

Dopo il trasferimento di Culo di gallina e U Romano, le operazioni di lavorazione nel magazzino palermitano ripresero normalmente fino al 31 luglio, quando il reparto di ricevimento merci fu chiuso per evitare un sovraccarico di materiali da trasferire. La preparazione e la spedizione delle merci ai clienti, invece, durò fino al 7 agosto. In questo giorno altri due colleghi lasciarono il magazzino palermitano: Matteo e U Pecura. Il primo doveva aiutare Culo di gallina e U Romano a ricevere i materiali che da lì a qualche giorno noi cominciammo ad inviare; la mansione del secondo, invece, era quella di stoccare nel nuovo magazzino quei materiali. Fu proprio quest'ultimo, U Pecura, un uomo di quarantacinque anni, figlio di un pescivendolo e cresciuto nella borgata palermitana di Villabate, a compiere un atto che, sebbene eseguito con un certo grado di ironia, rappresentò la necessità di segnare simbolicamente la fine di un'era esistenziale e di fronteggiare l'inquietudine per il futuro. Svuotato il suo armadietto da vecchi vestiti da lavoro e cianfrusaglie, prima di guadagnare l'uscita U Pecura si avviò verso il centro del magazzino con il suo passo veloce e un po' claudicante. Giunto nella corsia numero 14, quella che divideva il grande capannone in due, si inginocchiò baciando il suolo e urlando: «Addio magazzino e grazie per quello che hai fatto per noi». Sebbene il gesto di U Pecura mi avesse fatto sorridere, instillò in me il sospetto che il trasloco e il trasferimento ad una vita completamente diversa da quella che la maggior parte dei miei colleghi aveva condotto fino ad allora si configuravano come una fase che andava ben oltre la semplice trasformazione dei propri ritmi e delle abitudini quotidiane, rappresentando un evento che, sebbene doveva essere eseguito e in qualche modo assecondato, possedeva una sua criticità da esorcizzare.

"U pupu è auguriusu"

Dopo la partenza di Matteo e U Pecura, le attività volte al trasloco vero e proprio si fecero più frenetiche. L'apertura del nuovo magazzino, infatti, doveva avvenire il 24 agosto e ciò significa che

tutti i materiali, consistenti in circa dodicimila diversi elementi di svariate forme e grandezze, dovevano essere tolti dagli scaffali in cui erano ubicati, controllati, contati [5] e sistemati sui bancali. Questi ultimi dovevano essere poi trasportati tramite camion nel nuovo magazzino dove i miei colleghi sul posto avrebbero spuntato nuovamente tutti i materiali e li avrebbero collocati nelle loro zone di stoccaggio.

Per tutto il periodo compreso fra l'8 e il 24 agosto lavorammo circa undici-dodici ore al giorno, compresi il sabato e la domenica. Il magazzino diventò il nostro universo: dentro c'era tutto, fuori solo le ombre di amici, parenti e vite, le nostre, che presto sarebbero cambiate per sempre. Gli undici uomini del magazzino si configurarono come l'unica comunità a cui appartenevamo. Durante tutto il periodo in cui si svolsero le attività, fummo raccolti in coppie di lavoratori con delle mansioni e delle zone di lavorazione ben precise. Io ero in affiancamento a Noce, un uomo di 37 anni, padre di due bambine e appassionato di motori. Nel magazzino Noce era l'esperto del materiale stoccato nella parte esterna, che variava dal tubo cavidotto alle matasse di tubo flessibile fino ad arrivare al canale metallico e alla palificazione stradale. Io e Noce dovevamo raccogliere tutto questo materiale, generalmente molto ingombrante e pesante, dividerlo per tipologia, contarlo e metterlo in sicurezza per il trasporto. Durante i giorni di lavoro il rapporto con Noce crebbe gradualmente. All'inizio diffidente e un po' restio a causa della mia fama di "sbirro", Noce era solito lavorare con lentezza e alternare le mansioni a lunghe pause durante le quali si allontanava dalla nostra zona di lavorazione. Succedeva spesso che, durante la giornata di lavoro e soprattutto quando dovevo svolgere operazioni che richiedevano l'intervento di almeno due persone, dovessi cercare il mio collega nelle varie aree del magazzino, trovandolo in qualche angolo semi-nascosto a fumare una sigaretta e macchinare con il suo telefonino. In quelle occasioni, mi fermavo anche io e chiacchierando del più e del meno con Noce gli lasciavo il tempo di finire la sigaretta e riprendere a lavorare. Lentamente il mio collega cominciò ad invitarmi a fermarmi con lui e, quando potevo, lo seguivo imponendogli però di terminare le operazioni che stavamo compiendo. La strategia di assecondare Noce nelle sue operazioni di dissimulazione e di micro-resistenza [6] allo stravolgimento della sua esistenza, mi fece entrare più a stretto contatto con questo lavoratore che ad un certo punto dichiarò la sua strategia in maniera palese, dicendomi: *«Tommà, jamu araciu picch ìio a Catania un ci vogghiu iri».*

Fu in questo clima di riluttanza totale nei confronti del trasloco che lavorammo per buona parte del mese di agosto 2014. In uno di quei giorni, u Pazzu ci chiamò divertito all'interno del magazzino. Quando entrammo, ci accompagnò in quelli che erano stati gli spogliatoi e ci disse: "*Taliati chi c'è cca!* ". Disteso su una panca, giaceva un fantoccio confezionato con i vecchi vestiti e le tute da lavoro che gli altri colleghi avevano lasciato nei loro armadietti. Sul muro sopra il capo del fantoccio era stata disegnata una croce. Sulla testa, ottenuta appallottolando una grande quantità di nastro adesivo da imballaggio, era stato sistemato un cappellino e dalla bocca veniva fuori un sigaro. All'altezza dell'inguine, il ramo di un albero su cui era stato applicato un preservativo simulava un pene dalle smisurate proporzioni. Vedendo il fantoccio non potei fare a meno di andare con la mente ai riti carnevaleschi in cui è presente un manichino antropomorfo che, spesso, possiede caratteri fisici accentuati e sproporzionati (grandi pance, mammelle gigantesche o, come nel caso qui presentato, peni smisurati). Intuendo l'importanza simbolica di quel momento, chiesi al Pazzu cosa significasse quel manichino e, intervenendo nel discorso, Noce mi rispose senza giri di parole: *«U pupu è u magazzinu: sta muriennu e puru u magazzinu sta muriennu. È auguriusu!»* [7]. Mentre diceva questo, un altro collega sistemava davanti l'ingresso degli spogliatoi, trasformati per l'occasione in camera mortuaria, un taccuino su cui tutti, compreso il capo-squadra, fummo costretti ad apporre i nostri nomi come segno di rispetto nei confronti del defunto che, a fine giornata, fu smembrato e buttato nella spazzatura.

Conclusioni

Nel suo celebre *Les rites de passage* Arnold Van Gennep [8] ha analizzato e descritto alcune azioni rituali, fornendo un'attenta lettura dei vari momenti che compongono quelle azioni. A seguito dell'opera dell'antropologo e folklorista francese le nozioni di pre-liminalità, liminalità e post-liminalità sono diventati strumenti importantissimi per l'analisi di gruppi sociali, sia nell'ambito degli studi sulla religiosità sia in quello legato ad una sfera più secolare. In questo senso acquista una certa rilevanza l'opera di un altro antropologo, Victor Turner, che ha avuto il merito di applicare i momenti peculiari dei riti di passaggio ad una vasta gamma di contesti che vanno dai rituali iniziatici di società africane (famoso è il caso degli Ndembu descritti nel volume *La foresta dei simboli* [9]) ai contesti religiosi medievali e contemporanei fino al movimento degli *yippie* degli anni Sessanta [10]. Per Turner il momento che acquista una particolare rilevanza per la riconfigurazione culturale è quello liminale. In quanto segmento temporale di confine fra una condizione, individuale o sociale, questo momento è quello che segna il passaggio facendo sorgere, attraverso azioni che hanno il carattere di veri e propri drammi sociali, nuovi modelli culturali composti da aspetti provenienti spesso da ambiti eterogenei. Secondo l'antropologo britannico: «l'essenza della liminalità [consiste] nella scomposizione della cultura nei suoi fattori costitutivi e nella ricomposizione libera o 'ludica' dei medesimi in ogni e qualsiasi configurazione possibile, per quanto bizzarra» [11].

Il momento liminale però, così come descritto da Van Gennep e come avverte lo stesso Turner, è caratteristico di società tradizionali composte da un numero di soggetti molto ristretto e con una struttura sociale semplice. Per le società che presentano una stratificazione complessa e articolata, un grande numero di componenti e legate a regimi di sussistenza differenti da quello tradizionale, Turner elabora il concetto di liminoide, analogo ma non del tutto coincidente a quello di liminale. Secondo Turner: «Nelle società moderne di grandi dimensioni, i drammi sociali possono espandersi dal livello locale alle rivoluzioni nazionali, o assumere fin dall'inizio la forma di una guerra fra nazioni. […] Nelle nostre società industriali ci sono familiari le opposizioni fra classi, sottoclassi, gruppi etnici, sette e culti, regioni, partiti politici e associazioni basate sulla divisione del lavoro o sull'appartenenza allo stesso sesso o alla stessa generazione. Altre società sono divise al loro interno in caste e corporazioni tradizionali. I drammi sociali hanno la caratteristica di attivare queste opposizioni classificatorie, e molte altre […]. I drammi sociali hanno il potere di trasformare queste opposizioni in conflitti. La vita sociale dunque, anche nei suoi momenti di apparente quiete è eminentemente 'gravida' di drammi sociali» [12]. In Turner, il concetto di liminoide identifica quei contrasti che sorgono all'interno della dinamica socio-culturale e che fondamentalmente coincidono con un periodo di crisi profonda in cui i modelli culturali si trasformano utilizzando codici espressivi diversi. Le azioni del momento liminoide sono necessarie alle modifiche e/o alla comprensione e accettazione delle crisi sociali.

Il concetto di crisi rimanda al pensiero di Ernesto de Martino e alla nozioni di crisi della presenza, elaborata dall'antropologo italiano per spiegare il sentimento di insicurezza che investe gli uomini, sia al livello individuale sia sociale, in determinate condizioni storiche. Secondo de Martino:

> «Esserci nel mondo, cioè mantenersi come presenza individuale nella società e nella storia, significa agire come potenza di decisione e di scelta secondo valori, operando e rioperando sempre di nuovo il mai definitivo distacco dalla immediatezza della mera vitalità naturale, e innalzandosi alla vita culturale: lo smarrirsi di questa potenza, il venir meno della stessa interiore possibilità di esercitarla, costituisce un rischio radicale che rispetto alla presenza impegnata a resistere senza successo all'attentato si configura come esperienza di essere-agito-da, dove l'esser-agito coinvolge la totalità della personalità e delle potenze operative che la fondano e la mantengono» [13].

È la paura di non esserci nel mondo, inteso quest'ultimo come dimensione storico-culturale, che imporrebbe agli uomini di praticare azioni simboliche volte a dominare e controllare «ogni momento del divenire […] nuovo, e quindi critico per la presenza» [14]. Al fine di affrontare, esprimendola,

tale paura gli uomini hanno elaborato una grande varietà di strategie e di pratiche, materiali e simboliche. La costruzione del pupazzo e la sua distruzione, nel contesto di un periodo di forte incertezza e di estrema precarietà, si è configurato come un atto volto a esorcizzare quella paura e a propiziare la nuova riconfigurazione lavorativa. Questo atto, sebbene appartenga a una gamma di codici espressivi e comportamentali che si inseriscono pienamente all'interno del mondo economico agro-pastorale tradizionale, sono esercitati all'interno di un contesto post-industriale o in fase di deindustrializzazione. Ciò dimostra che il ricorso a forme di espressione profondamente incorporate [15] è necessario a fare fronte ad un crisi della presenza che l'attuale capitalismo storico non è riuscito a cancellare del tutto, nonostante la sua estrema pervasività.

Note

[1] Solo a titolo di esempio cfr. Cocchiara G., 1980, *Il paese di cuccagna e altri studi sul folklore*, Bollati Boringhieri, Torino; Coccchiara G., 1981, *Il mondo alla rovescia*, Bollati Boringhieri, Torino; Baroja J. C., 1979, *Il carnevale*, il Melangolo, Genova; Buttitta A., 2007 (ed. or. 1984), *L'utopia del carnevale*, in Buttitta A., Pasqualino A., *Il mastro di campo*, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo: 9-21.

[2] Cfr. Cocchiara, 1981, *op. cit.;* Gluckman M., 1954, *Rituals of rebellion in South-East Africa*, Manchester University Press, Manchester; Bateson G., 1988, *Un rituale di travestimento*, Einaudi, Torino; Bacthin M., 1979, *L' opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino.

[3] De Martino E., 2007 (ed. or. 1961), *Il mondo magico, prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino.

[4] Cfr. India T., 2014, *"Lo sbirro del capo". Riflessioni preliminari su un nuovo campo di ricerca*, in «Dialoghi Mediterranei», n. 10, novembre.

[5] Nel gergo dei magazzini queste due operazioni vengono indicate con il termine "spuntare".

[6] Con il termine micro-resistenza intendo un comportamento volto a dissimulare, rallentare e, in alcuni casi, boicottare le operazioni di lavorazione e, più in generale, contrastare l'assoggettamento all'interno dei contesti lavorativi da parte di lavoratori che agiscono all'esterno di strutture ben organizzate e ufficiali, quali possono essere i sindacati o i partiti politici. Per maggiori approfondimenti su questo concetto e per le relative connessioni con la riflessione e la trattazione dell'antropologo James Scott cfr. India T., 2013, *Il cibo della contestazione. Il caso della Fiat di Termini Imerese*, in «La ricerca folklorica», n.67-68: 245-257.

[7] «Il pupazzo è il magazzino: sta morendo e pure il magazzino sta morendo. È di buon auspicio!»

[8] Van Gennep A., 2002, *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino.

[9] Turner V., 1976, *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*, Morcelliana, Brescia.

[10] Cfr. Turner V., 2001, *Il processo rituale*, Morcelliana, Brescia.

[11] Turner V., 1982, *Dal rito al teatro*, il Mulino, Bologna: 28.

[12] *Ibidem:* 33-34.

[13] De Martino E., 1982, *Sud e Magia*, Feltrinelli, Milano: 86-87.

[14] De Martino E., 1977, *Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Gallini C., Einaudi, Torino: 138.

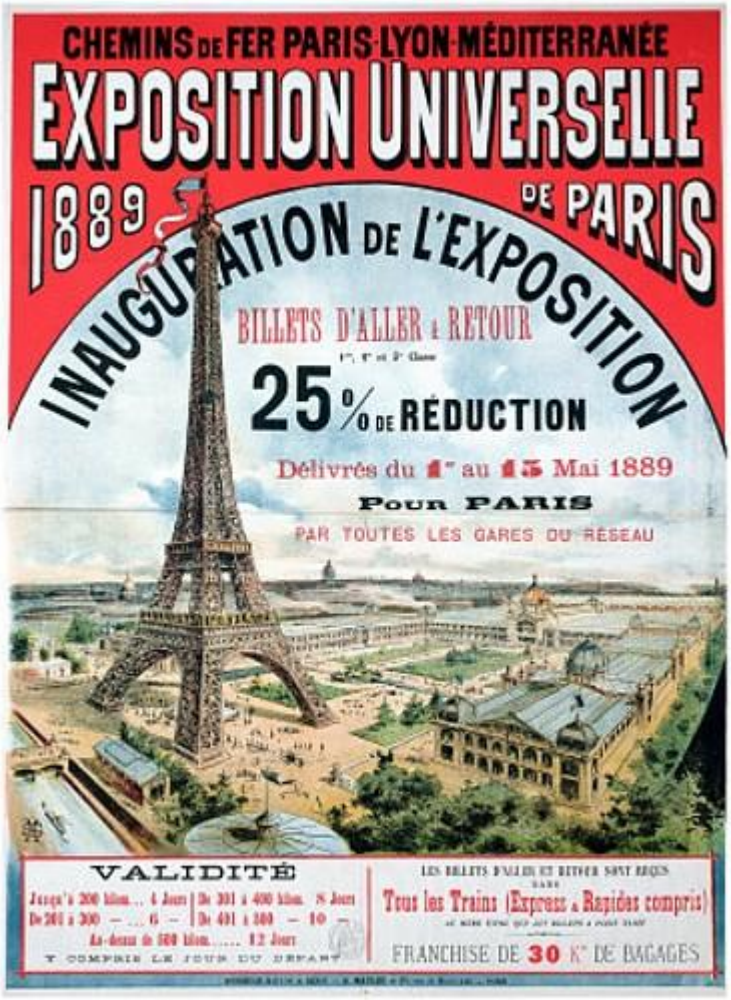
[15] Per una dettagliata analisi del concetto di "incorporazione" nell'ambito degli studi antropologici cfr. Csordas T. J., 1990, *Embodiment as a paradigm for anthropology*, in «Ethos», vol. 18, n. 1: 5-47; Csordas T. J., 2003, «Incorporazione e fenomenologia culturale», in Fabietti U. (a cura di), *Annuario Antropologia. Corpi*, n. 3, Meltemi, Roma: 19-42.

Tommaso India, attualmente si occupa di antropologia del lavoro con un particolare riferimento ai processi di deindustrializzazione e precarizzazione in corso in Sicilia. Si è laureato nel 2010 in Antropologia Culturale ed Etnologia presso l'Università degli Studi di Palermo con una tesi intitolata *Aids, rito e cultura fra i Wahehe della Tanzania*, frutto di una ricerca etnografica condotta nelle regione di Iringa (Tanzania centro meridionale). Dal 2012 è dottorando in Antropologia e Studi Storico-linguistici presso l'Università degli Studi di Messina.

.

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

L’ideologia del progresso illimitato. Le Esposizioni internazionali da ieri a oggi



Parigi 1889

di *Rosario Lentini*

Il fatidico giorno dell’inaugurazione dell’Expo 2015 è finalmente arrivato, dopo un lungo periodo di grancassa mediatica, costellato da problemi di ogni genere (ambientali, tecnici, politici, giudiziari, ecc.) che hanno messo a dura prova la credibilità e la già malconcia immagine del nostro Paese al cospetto delle nazioni partecipanti. In queste righe non si proporrà una mini-guida all’evento, né l’analisi dei costi/benefici (non solo finanziari) sostenuti/ottenuti – operazione, peraltro, molto più complessa delle semplificazioni da bar e delle polemiche da talk-show – che gli economisti più attrezzati potranno compiere “a freddo”, quando la polvere sin qui sollevata diventerà sedimento stabile.

Può essere utile, invece, svolgere qualche considerazione sulla genesi e sul senso di una manifestazione planetaria che da 165 anni è diventata appuntamento irrinunciabile; considerato tale sia da quella élite di nazioni che aderì alla prima esposizione universale di Londra nel 1851, sia dalla platea vastissima di 145 Paesi che in questi mesi saranno presenti a Milano, rappresentativi del 94% della popolazione mondiale.

Fino al 1933 le 21 Esposizioni internazionali e/o universali organizzate in Europa (5 volte a Parigi, 2 a Londra, Bruxelles e Barcellona; 1 a Vienna, Liegi, Milano, Ghent/Gand), negli Stati Uniti (2 a Chicago, 1 a Philadelphia, Saint Louis e San Francisco) e in Australia (a Melbourne) non scontavano alcun coordinamento preventivo ed erano promosse autonomamente nei singoli Stati, i quali invitavano altri Paesi a parteciparvi. In questa prima serie di appuntamenti (1851-1933) l'evento era contrassegnato da un'indicazione tematica che poteva essere mirata – come nel caso di Londra 1851: "Esposizione universale del lavoro industriale di tutte le nazioni"; o di quella viennese del 1873, "Cultura e educazione"; o di quella parigina del 1889, "Celebrazione del centenario della Rivoluzione Francese" (per l'occasione venne costruita la torre Eiffel) – oppure generica: "Agricoltura, industria e arti". In ogni caso, l'appellativo internazionale o universale era utilizzato in modo indifferenziato.

Solo nel 1928, per iniziativa francese, si diede vita ad un organismo (il BIE, *Bureau International des Expositions*, con sede a Parigi) cui si attribuì il compito, per convenzione internazionale, di organizzare le esposizioni secondo uno specifico protocollo che sarebbe stato emanato nel 1933, integrato e poi modificato nei decenni successivi. In questi protocolli si è andata determinando la sostanziale differenza tra le esposizioni internazionali e quelle cosiddette universali: le prime, "specializzate", quindi, monotematiche; le seconde, "generali" nelle quali si dovevano mostrare i progressi compiuti nei diversi campi dell'attività umana. Dal 1996, invece, si è introdotto un nuovo criterio: si distinguono le Esposizioni internazionali/universali "registrate" (come quella di Milano 2015) a frequenza quinquennale, con una durata di almeno 6 mesi e senza limiti di spazio espositivo; e quelle "riconosciute", meno impegnative e rilevanti, a tema specifico e della durata di tre mesi.

Per comprendere meglio l'origine delle Esposizioni internazionali occorre, però, contestualizzarle nel rispettivo periodo, tra le coordinate che misurano l'andamento delle parabole demografica, economica, scientifica e culturale delle nazioni organizzatrici e del complessivo contesto europeo. É necessario un salto indietro nel passato, non solo nella Londra del 1851, ma ancor prima nell'Inghilterra di inizio '700, cioè ai primi passi di quel processo meglio noto come Rivoluzione industriale. Quando nel 1712 il meccanico inglese Thomas Newcomen costruì la prima macchina a vapore per sollevare acqua da una miniera di carbone, la popolazione dei tre continenti Europa, Asia e America si attestava a circa mezzo miliardo di abitanti e la Gran Bretagna si avviava a diventare la nazione più evoluta sul piano delle innovazioni tecnologiche e industriali. La produzione seriale di fabbrica, la formazione di un esercito operaio irreggimentato da una preordinata organizzazione e divisione del lavoro, lo sviluppo del sistema capitalistico quale motore potente della nuova economia mondiale, si sarebbero imposti nel volgere di pochi decenni grazie all'interazione di diversi fattori (disponibilità di risorse energetiche, di materie prime, di capitali mercantili e di forza lavoro, sviluppo del pensiero scientifico e tecnico, trasporti fluviali interni efficienti, ecc.). L'Inghilterra agricola, quindi, scopriva la sua nuova vocazione industriale che l'avrebbe portata alla guida del mondo moderno per molti decenni. «La scienza – ha scritto lo storico dell'economia David S. Landes – costituì un ponte perfetto fra la razionalità e il dominio; rappresentò l'applicazione della ragione alla comprensione dei fenomeni naturali e, col tempo, di quelli umani; e rese possibile una più efficace risposta o manipolazione dell'ambiente naturale e umano» [1].

Il processo di innovazione tecnologica subì una significativa accelerazione lungo tutto il Settecento e cominciò a essere emulato dalle altre nazioni del vecchio Continente in una competizione che non si sarebbe più arrestata. La borghesia imprenditoriale europea a metà '800 assumeva di fatto la leadership sociale fino a quel momento detenuta dall'aristocrazia e determinava non soltanto le nuove regole del liberismo economico, ma anche i nuovi valori della cultura industriale, considerata fonte inesauribile di progresso materiale, civile e persino morale. Perciò, sotto le volte trasparenti del Crystal Palace di Londra, alla prima grande Esposizione del 1851 si celebrarono i traguardi raggiunti dal sistema produttivo, primo fra tutti da quello britannico. Due anni prima, il principe Alberto, consorte della regina Vittoria, aveva annunciato il progetto espositivo con la dovuta enfasi: «Le

distanze che separano le diverse nazioni e parti del globo vanno gradatamente sparendo dinanzi ai portenti di moderna invenzione […]. Signori! L'Esposizione del 1851 sarà verace testimone e vivente pittura del segno raggiunto progressivamente dall'intero genere umano». A queste dichiarazioni trionfalistiche, facevano da contrappunto le considerazioni del trentunenne Karl Marx, allora residente a Londra, che così commentava sagacemente: «Questo grande convegno mondiale di prodotti e produttori […] è la rude prova che la forza concentrata della grande industria moderna ovunque distrugge le barriere nazionali e vieppiù cancella nei caratteri dei singoli popoli le particolarità locali della produzione e dei rapporti sociali»[2]. Che vi fosse una dialettica reale tra il celebrazionismo narcisistico del progresso industriale conseguito dalle nazioni che di volta in volta ospitavano le esposizioni, e lo sviluppo simultaneo di un'ideologia sociale antagonista, è confermato dalla storia europea della seconda metà dell'800 e dei primi decenni del secolo successivo.

Se la precedente Esposizione internazionale di Milano svoltasi nel 1906 fu inaugurata il 28 aprile, quella odierna si colloca in singolare sovrapposizione con la festa internazionale dei lavoratori che si celebra ogni 1° maggio sin dal 1890, a ricordarci un'altra genesi e un'altra storia, una storia parallela e speculare. Infatti, mentre a Parigi nel 1889 si svolgeva la grandiosa Esposizione universale (5 maggio – 31 ottobre), il 14 luglio, nella capitale francese si tenevano pure due congressi operai che avrebbero promosso l'idea di una manifestazione annuale che accomunasse tutti i proletari del mondo attorno all'obiettivo della riduzione per legge dell'orario giornaliero di lavoro a 8 ore. Così, in quell'anno di trionfo della borghesia industriale di fine secolo, si ponevano le basi di un internazionalismo operaio che denunciava lo sfruttamento disumano del proletariato di fabbrica di cui non vi era alcuna traccia tra i padiglioni degli Expo universali.

Dal 1851 ad oggi, ovviamente, è cambiato molto e le Esposizioni internazionali – almeno nelle intenzioni – si pongono obiettivi sempre più centrati sulle questioni vitali e decisive per le sorti dell'umanità e del pianeta Terra. Si è passati dalla fase esaltante dei successi industriali e aerospaziali alle riflessioni sullo sviluppo sostenibile. Nel 1993 il tema dell'Expo coreano di Taejon era "La sfida di una nuova strada verso lo sviluppo"; cinque anni dopo, a Lisbona si ragionava di "Oceani. Un'eredità per il futuro"; nel 2005, nella nipponica Aichi, si indagava su "La saggezza della Natura" e, in ultimo, nel 2010 nella popolosa Shangai si affrontava la questione urbana per eccellenza: "Città migliore, vita migliore". FOTO4 In verità, non sembrerebbe che le nazioni più progredite abbiano sin qui fatto del loro meglio per smentire l'aforisma secondo cui la strada per l'inferno è lastricata di buone intenzioni. Tutt'altro. È il caso di ricordare che sin dalla fine degli anni Sessanta del '900, grazie all'impegno dell'italiano Aurelio Peccei, attorno al quale si aggregarono scienziati e intellettuali di diverse nazioni, per dar vita al Club di Roma, la riflessione sui limiti dello sviluppo è entrata a pieno titolo e con prepotenza nel dibattito internazionale e negli studi delle più prestigiose università e dei più importanti centri di ricerca.

Il tema di Milano – "Nutrire il Pianeta, Energia per la Vita" – dovrebbe valere da imperativo categorico per i governi, anche se la montagna di interessi privati delle multinazionali dell'agro-alimentare e le speculazioni di borsa sugli approvvigionamenti cerealicoli rischiano di ampliare le disuguaglianze tra Paesi opulenti e nazioni immiserite dalle guerre e dalle precarie condizioni igienico-sanitarie. A tre secoli di distanza dalla macchina a vapore di Newcomen, gli esseri umani sul pianeta sono aumentati di 14 volte, superando il livello di sette miliardi e si avviano a raggiungere quota nove miliardi già nel 2045. Questa prospettiva imminente e la questione dell'utilizzo sostenibile delle risorse del Pianeta saranno oggetto di approfondimenti importanti nei tavoli programmati dell'Expo, ma dovranno attivare un circuito virtuoso di iniziative coordinate tra gli Stati, sotto l'egida delle Nazioni Unite. Un passaggio preliminare importante e apprezzabile è stato già fatto nei mesi scorsi con la stesura della "Carta di Milano", un documento frutto di un ampio dibattito che ha coinvolto non solo la comunità scientifica, ma anche le istituzioni e numerose organizzazioni della società civile. Il messaggio condiviso è inequivocabile: ogni cittadino, impresa o governo deve

assumersi la responsabilità di garantire alle generazioni che verranno il diritto a potersi nutrire. Non ci sono più alibi ed è tempo di lasciarsi alle spalle i finti programmi di sostegno ai Paesi in via di sviluppo che si sono rivelati fallimentari. Bisogna evitare di copiare il canovaccio delle periodiche conferenze sul clima, a conclusione delle quali si assume l'impegno a contrastare l'effetto serra con rigorosi provvedimenti a carico dei Paesi più progrediti, salvo poi a verificare che la temperatura della nostra atmosfera continua a salire. Si rischia, cioè, di assumere con ritardo decisioni che, invece, sono urgenti e che, comunque, per diventare operative e produrre effetti positivi richiederanno del tempo.

Il noto fisico e cosmologo inglese Stephen Hawking, non sospetto di catastrofismo, alcune settimane fa, è tornato a ribadire un suo convincimento circa la necessità di pensare a colonizzare altri pianeti se si vuole garantire la sopravvivenza della specie che è a serio rischio di estinzione. Secondo lo scienziato, infatti, la crescita demografica può vanificare sia il tentativo di mitigare il clima, sia quello di razionalizzare la produzione e la distribuzione delle derrate alimentari.

«Inoltre, «la fine dell'umanità potrà arrivare da un'aggressione da parte della stessa specie umana. Il problema principale da correggere è appunto l'aggressività […] che ora rischia di distruggerci, magari con una grande guerra nucleare che potrebbe costituire la fine della nostra civiltà»;

da qui, prosegue lo scienziato, l'esigenza di moltiplicare i viaggi nello spazio che «potrebbero essere un'assicurazione sulla vita per la nostra specie in futuro» [3]. Se, dunque, queste sono le questioni con cui già le menti migliori fanno i conti, è tempo che anche i mediocri si diano una mossa.

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Note

[1] D. S. Landes, *Prometeo liberato*, Einaudi, Torino 1978: 34-35

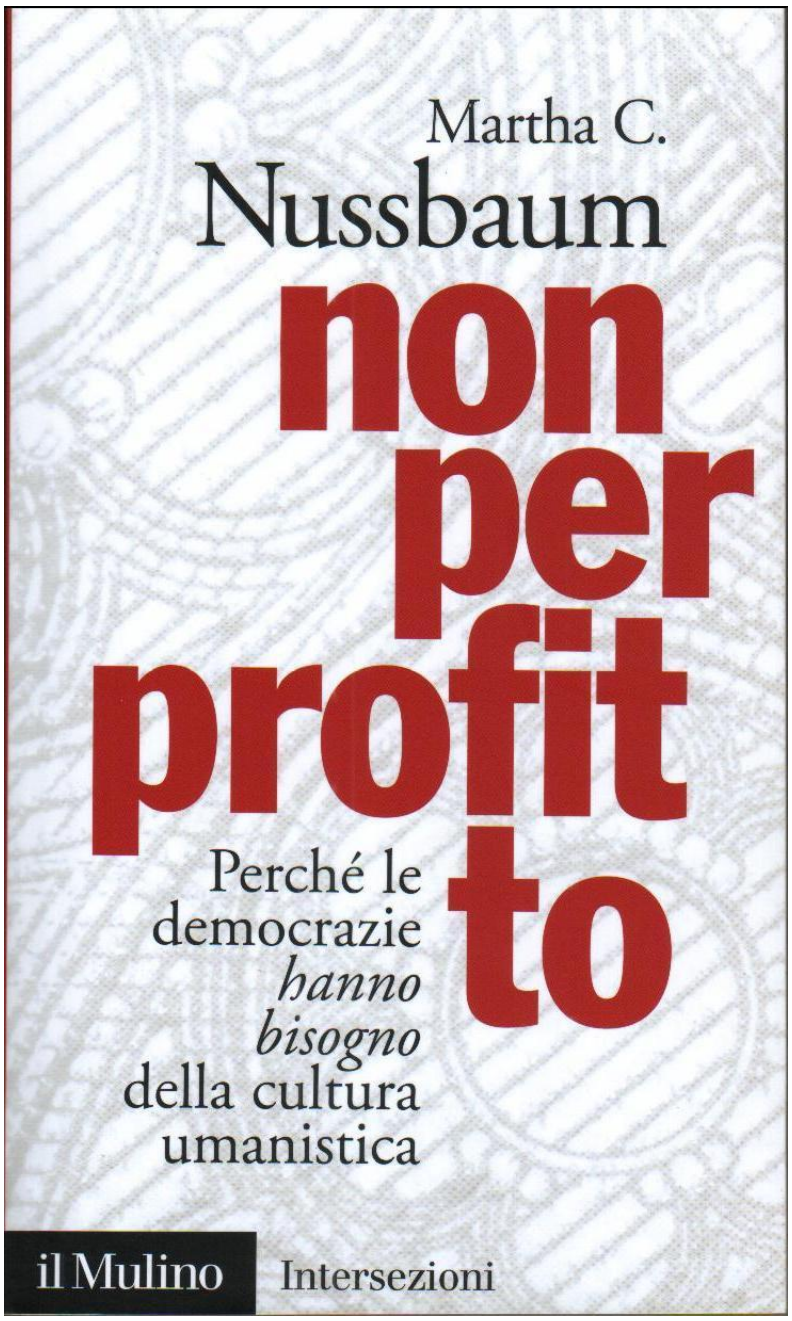
[2] cit. da J. Gubler, *Percorso attraverso le esposizioni internazionali nella seconda metà dell'Ottocento,* in *Storia del disegno industriale*, Electa, Milano 1990: 12

[3] S. Hawking, "Colonizzare altri pianeti è l'unica salvezza per l'umanità", in "La Repubblica", 20 febbraio 2015

Rosario Lentini, studioso di storia economica siciliana dell'età moderna e contemporanea. I suoi interessi di ricerca riguardano diverse aree tematiche: le attività imprenditoriali della famiglia Florio e dei mercanti-banchieri stranieri; problemi creditizi e finanziari; viticoltura ed enologia, in particolare, nell'area di produzione del *marsala*; pesca e tonnare; commercio e dogane. Ha pubblicato numerosi saggi anche su riviste straniere; ha presentato relazioni a convegni in Italia e all'estero; ha curato e organizzato alcune mostre documentarie per conto di istituzioni culturali e Fondazioni.

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

Saperi umanistici, inutili e perciò necessari



di *Virginia Lima*

Sono passati circa cinque anni dall'infelice affermazione dell'allora ministro dell'economia Giulio Tremonti sulla presunta inutilità della cultura ai fini dell'incremento del Pil nazionale. Il bilancio da quell'ottobre del 2010 risulta impietoso: il sito di Pompei continua a crollare tra indifferenza italiana e indignazione estera, i fondi destinati alla cultura subiscono costanti ridimensionamenti e l'istruzione pubblica è vittima prediletta degli incessanti tagli da parte dei governi che in questi anni si sono succeduti. Dunque, dobbiamo prendere atto delle parole di Tremonti e rassegnarci alla dolorosa verità che «con la cultura non si mangia»?

Nel XVI rapporto di Almalaurea, consultabile online

(https://www.almalaurea.it/universita/occupazione),

appare, in effetti, chiaro che non tutte le lauree sono uguali: se i laureati in àmbito ingegneristico e sanitario sono i più richiesti nel mercato del lavoro, sono i laureati nelle discipline umanistiche e giuridiche ad avere maggiore difficoltà nell'affermarsi nel proprio campo di studio. La laurea continua così ad essere un traguardo ambito per i giovani, ma è il settore di indirizzo a garantire un *passpartout* nel mondo del lavoro. Così, la riduzione delle ore di insegnamento di italiano, storia, geografia, storia dell'arte e il progetto di qualche anno fa di introdurre la cosiddetta scuola delle tre *i* (inglese, informatica e impresa) mirano ad orientare l'individuo sin dalla primaria ai soli saperi tecnico-scientifici perché giudicati più redditizi, perché *utili*. E allora, su tale sfondo desolante è ragionevole interrogarsi sul perché interessarsi ancora agli studi umanistici e classici.

Nello stesso anno in cui Tremonti ribadiva la vacuità della cultura e, di conseguenza, di una formazione classica, Martha C. Nussbaum pubblicava *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, un testo in cui non solo si argomenta lucidamente sull'importanza della formazione classica, ma anche sul motivo per il quale i Paesi occidentali, e non, si adoperano per soppiantare lo studio umanistico con quelle discipline definite appunto più *utili*, in quanto legate ad interessi materiali e concreti. È la solita logica del profitto economico che governa la politica, la società, l'istruzione e anche la ricerca scientifica, ma che non mira ad un'equa ridistribuzione della ricchezza. Secondo la Nusbbaum, infatti, considerare l'istruzione meramente in termini di vantaggi economici significa trascurare il fatto che «produrre crescita economica non significa produrre – necessariamente – democrazia» (Nusbbaum 2014: 33). La società contemporanea orientata al raggiungimento di obiettivi immediati tende a declassare il ragionamento socratico che invece è prioritario nella costruzione del pensiero indipendente e antiautoritario dell'individuo. Le conseguenze sulla responsabilità politica dei cittadini sono ovvie: «quando il ragionamento non prevale, le persone sono facilmente ingannate dalla fama o dal prestigio dell'oratore, o anche da ciò che la cultura dei pari impone» (*ivi*: 68).

In tale ottica non costituiranno più una guida le idee o gli argomenti politici ma l'autorità rivestita dalla persona, come dimostrano i recenti effetti di leadership e di spettacolarizzazione della stessa politica. A tal proposito Luciano Canfora, in un testo dal titolo esemplificativo, *Gli antichi ci riguardano,* individua nella formazione educativa a tutti i livelli il fattore indispensabile per fornire all'individuo gli strumenti necessari per comprendere la tensione fra "vecchio" e "nuovo", fra autorità e libertà (Canfora 2014: 28). Piegare la formazione culturale dell'individuo alle sole leggi economiche e del profitto condurrebbe alla sterilità sociale e culturale dell'uomo, il quale da essere indipendente, creatore di tecnologia e scienza, si trasformerebbe in soggetto passivo prigioniero di se stesso. In altre parole, la volontà quasi ossessiva di declassare l'insegnamento delle culture classiche sarebbe esiziale per la stessa democrazia e il rischio consisterebbe in ciò che Tagore, non a caso più volte citato dalla Nusbbaum, definisce *suicidio dell'anima.*

La storia dell'Europa ci ricorda che, in effetti, sono stati proprio i *classici* a costituire la linfa per l'innovazione e le rivoluzioni, tanto che – precisa Canfora – Alexis de Tocqueville nella metà dell'Ottocento sosteneva la pericolosità degli studi umanistici in quanto portatori proprio di valori democratici. La presunta inutilità dei classici si manifesta in realtà nei momenti più difficili, di profonda crisi quando «non si ha interesse proprio per quel presente in cui si cerca di chiudere l'arco del proprio coinvolgimento, e – così – il rifiuto del classico nasce dall'incapacità di sperare, da una rassegnazione che confina con l'ignavia e la viltà» (Polara 2014: 7). Forse proprio perché i classici sembrano in contraddizione con il nostro stile di vita, con i ritmi febbrili e convulsi del nostro esistere, che non conosce i tempi lunghi e il respiro dell'*otium* umanistico, proprio perché anacronistici con la moda che impone il consumo e celebra l'effimero, proprio per questo lo studio dei classici appare necessario. Proprio perché la loro lettura ci costringe al duro e ingrato esercizio della memoria nel

tempo dell'oblìo, restituendoci il valore centrale dell'individuo nell'impero dei media e della cultura di massa e facendoci riscoprire la tecnica artigianale del ricordare nell'età meccanica dei computer, forse proprio per questo le lingue morte sono ancora vive, la civiltà classica è ancora utile, necessaria, attuale.

Anche Matteo Renzi, intervenuto il 23 marzo 2015 alla Luiss School of Government, si è espresso sull'importanza del modello educativo per il processo identitario dell'individuo. Da un lato, si riconosce ciò è il bisogno di solidi riferimenti culturali in relazione alla globalizzazione, ai processi migratori e multiculturali ed anche al clima di terrore dettato dai combattenti dell'ISIS, i quali non a caso si muovono al fine di distruggere il sé e l'altro, il presente e il passato; dall'altro, si tende invece a sottovalutare proprio l'aspetto civico dei saperi classici e umanistici attraverso il depauperamento di tali discipline. La funzione civica e sociale di una formazione incline allo sviluppo del senso critico e della riflessione è stata, infatti, riconosciuta e rivendicata da illustri esponenti: da Socrate a Rousseau, da Winnicot a Tagore. Così, secondo la studiosa statunitense, la forza economica degli USA si deve rintracciare proprio «nell'aver puntato su una formazione umanistica generale e, nelle scienze, su ricerca e formazione scientifica di base, anziché su conoscenze più ristrette e specifiche» (Nusbbaum 2014: 70). Non si tratta, dunque, di classificare discipline di serie A e di serie B, ma di guardare ad un incontro tra sapere scientifico e umanistico al fine di abbattere le fuorvianti dicotomie del tipo utile/inutile, applicabile peraltro anche a tutte quelle discipline non collegate ad interessi concreti, o, ancora, del tipo umanistico/scientifico.

La storia, la letteratura, lo studio delle civiltà antiche favoriscono la creatività e il dialogo, sviluppano il senso critico e autocritico, espandono gli orizzonti mentali e accrescono la sensibilità verso il prossimo, poiché sono artefici del fiorire di atteggiamenti empatici. Queste discipline sono dunque ancor più essenziali nelle odierne società multietniche in quanto aiutano i "cittadini in erba" a «vedere se stessi come membri di una nazione eterogenea (come sono tutte le nazioni contemporanee) e di un mondo ancora più eterogeneo, e a comprendere qualcosa della storia e del carattere dei differenti gruppi che lo abitano» (*ivi*: 96). È mediante lo studio delle altre culture, delle altre religioni e dei fenomeni migratori che sarà possibile sconfiggere o quanto meno combattere i più diffusi stereotipi religiosi e culturali che affliggono una società sempre più connessa e compressa: «non è poi possibile pensare che ci sia modo di conoscere la propria nazione senza inquadrarne la storia in un contesto globale» (*ibidem*).

Su tali premesse, ma anche sulla polisemia del significato di *classico*, all'indomani della Prima Guerra Mondiale è nata la scuola di Tagore in India con l'obiettivo di gettare le fondamenta per una collaborazione internazionale e per un dialogo costruttivo. Infatti, nel corso dei secoli e a seconda del luogo, il termine *classico* ha spesso mutato significato, indicando ora il concetto di autorevolezza, ora quello di tradizione, ora quello di equilibrio: ogni epoca, ogni cultura ha fatto proprio, nelle varie differenze, il termine. Ma ciò che in ogni luogo e tempo bisognerebbe tener presente è il ruolo che tale categoria riveste come strumento propedeutico all'attività di argomentazione delle proprie idee (Polara 2014: 77). Una tesi, questa, che trova conferma nel pensiero di Leopardi secondo cui sono le menti più geniali e innovatrici a trasformarsi, appunto, in classici. In tal senso *classico* non è «solo ciò che ha una tradizione né è tale solo perché garantisce, a priori, un riconoscimento identitario di tipo nazionale» (Tatti 2015: 77) ma, cosa ancora più importante, «classico è ciò che salva dall'inciviltà in ogni forma e luogo si presenti» (*ibidem*).

Quei Paesi che riconoscono il valore delle materie umanistiche si impegnano nell'*insegnamento della cittadinanza*: se in Olanda la filosofia è materia d'insegnamento sin dai primi anni di scuola, l'India ha avviato nel prestigioso Institute of Technology and Management dei corsi umanistici di base per tutti gli studenti. Tuttavia, salvo qualche rara eccezione, la maggior parte dei Paesi è scettica nei confronti delle scienze sociali e storiche, ed è ostile verso quelle materie classiche come greco e latino

e quei saperi "disinteressati" come l'arte e l'antropologia, tutte discipline definite "vecchie" o "inconcludenti". Il declassamento dei saperi legati al mondo antico è motivato proprio dall'inconcludenza, dall'assenza di un vantaggio immediato, ovvero facilmente misurabile in termini economici. Tuttavia, perché un profitto, sebbene non economico ci sia, è necessario approcciarsi correttamente alle scienze dell'antichità e non immaginare le realtà di Greci e Romani, in particolare, come società idilliache o fantastiche, poiché, al contrario, esse sono piene di contraddizioni e incoerenze. Per tali motivi è fuorviante spiegare la funzione civica degli studi classici poggiandosi sulla certezza che quelle società siano ricche di valori proposti come mattoni dell'unità nazionale (Canfora 2014: 43). Ritenere, infatti, che i nostri valori discendano direttamente dal canone classico, come spesso abbiamo sentito a scuola, altro non è che una sterile opera di *rispecchiamento:* «una volta stabiliti i valori che noi riteniamo prioritari, li ritroviamo anche in una serie di autori» (*ivi*: 56). Dunque, l'approccio consolatorio alla lettura è sì sufficiente a placare le crisi dell'individuo ma non consente «un confronto che ci prospetti delle alterità nel tempo e nello spazio» (Polara 2014:77). E allora è necessario evitare di incorrere in luoghi comuni abusati, al fine di comprendere come siano proprio la complessità e la conflittualità delle società classiche a riguardarci in quanto «i loro problemi, quelli che loro non sono stati in grado di risolvere, sono ancora i nostri» (Canfora 2014: 62). Così non si può non considerare attuale la polemica della competenza come elemento fondamentale per l'accesso alla politica. Il successo del movimento Cinque Stelle alle ultime elezioni ha, in effetti, alimentato tale dibattito: persone non addette ai lavori, prestate alla politica, si oppongono duramente ai politici di professione. Inoltre, il concetto di cittadinanza è ancora fonte di accese discussioni: oggi, come ieri Atene come Roma, l'Europa come gli Stati Uniti si sono interrogati e si interrogano ancora sui criteri per conferire o meno il titolo di *cittadino.*

L'innovazione e il progresso culturale saranno raggiunti solo quando si riuscirà ad abbattere la dicotomia tra umano e scientifico ricordando quanto asserisce Canfora, cioè che l'opposto di umano non è scientifico, ma disumano. La formazione scolastica e accademica non ha come scopo solo la creazione di manager o di imprenditori volti al successo ma anche di cittadini responsabili, critici, riflessivi e liberi, che siano in grado di riconoscere nel classico «ciò che si rinnova attraverso il significato che ogni nuovo fruitore, calato nella sua vicenda storica e personale attribuisce alle opere del passato e del presente» (Tatti 2015: 77), ma soprattutto «ciò che permette di rinegoziare la propria identità e favorire l'acquisizione di identità plurime senza sconfessare le proprie radici» (*ibidem*).

Sono, dunque, proprio i saperi classici intesi in un'accezione ampia che consentono di non pensare per compartimenti stagni: è nella vera cultura umanistica, quella al di fuori dei cataloghi, dei manuali scolastici, che si deve innestare lo sviluppo delle tecnologie e delle scienze portatrici di profitti economici. Se il futuro sarà migliore del presente, non sarà probabilmente merito dello studio del latino ma senza dubbio contribuiranno a renderlo più umano l'amore per i classici e la memoria della lezione degli antichi.

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Riferimenti bibliografici

Mary Beard, John Henderson, *I classici: il mondo antico e noi*, Roma, Editori Laterza 2005.

Luciano Canfora, *Gli antichi ci riguardano*, Bologna, Il Mulino 2014.

Martha C. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, Bologna, Il Mulino 2014.

Giovanni Polara, *Leggere i Classici oggi*, Salerno, Salerno Editore 2014.

Silvia Tatti, *Classico: storia di una parola,* Roma, Carocci ed. 2015.

Virginia Lima, giovane laureata in Beni Demoetnoantropologici e specializzata in Antropologia culturale ed Etnologia presso l'Università degli Studi di Palermo, ha orientato parte dei suoi interessi scientifici verso l'antropologia del mondo antico, approfondendo la funzione culturale del *prodigium* inteso non solo come momentanea rottura dell'ordine cosmico ma anche come strumento della memoria culturale del popolo romano.

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

Farm Cultural Park a Favara: a place that makes you happy!

Favara (foto Lupo)

di *Gloria Lupo*

Ci troviamo nel centro storico di Favara: all'interno del cortile Bentivegna coagula un agglomerato di sette piccoli cortili, una *kasba* araba che si reinventa come centro permanente di arte contemporanea. L'idea nasce dal genio di Andrea Bartoli e Florinda Saieva: decidono di acquistare immobili in stato di abbandono e avviano la *Farm Cultural Park,* che mira a diventare la seconda meta da visitare nell'Agrigentino dopo la Valle dei Templi. Una coppia di siciliani che non vuole abituarsi allo stato di decadenza delle cose, che le cose ha intenzione di migliorarle. Un progetto innovativo che promuove l'arte, la diffonde e la rende a portata di mano, innescando un processo di sviluppo a livello collettivo.

Per la concezione di questo spazio innovativo, Andrea Bartoli racconta di essersi ispirato al Palais de Tokyo, al Museo di arte contemporanea di Parigi, alla piazza principale di Marrakech e al mercato caleidoscopico di Camden Town di Londra. La promozione della crescita socio-culturale attraverso il recupero architettonico del centro storico di Favara è la *mission* dichiarata dagli ideatori. Il loro è un progetto aperto, che può coinvolgere chiunque voglia cambiare lo stato immobile delle cose e dare stimoli e impulsi alle nuove generazioni. Il territorio si trasforma in un laboratorio di idee e creatività, che aumenta la consapevolezza delle proprie potenzialità nelle persone e produce cultura. *A place that makes you happy* è la *headline* del sito web della Farm: un luogo creato in opposizione a tutto ciò che di negativo ha intorno, uno spazio di sperimentazione per nuovi modelli di vita e di pensiero, per la creazione di una nuova identità per il territorio di Favara e, conseguentemente, per quello limitrofo. "Un posto che ti rende felice".

Per Favara è una rivoluzione: la *Farm Cultural Park,* istituzione culturale privata inaugurata nel giugno del 2010, diventa nel giro di pochissimi anni un parco turistico culturale di grande importanza, centro di attrazione per artisti internazionali, luogo di installazioni e mostre permanenti, di scambio e di confronto tra realtà culturali distanti. Il primo al mondo. Proprio a Favara.

La città, sotto i riflettori per il degrado, i continui crolli nel centro storico e il suo progressivo svuotamento, sembra volersi riscattare e diventare propulsore di nuove idee. Sempre più persone si recano a visitarla per provare a capire cosa sta succedendo. Per questo *Purple travel*, blog britannico degli amanti del viaggio, sorprendentemente colloca Favara al sesto posto al mondo da visitare per gli appassionati di arte contemporanea. Residenze per artisti, spazi per la socializzazione, performance artistiche, workshop, concorsi, spettacoli: l'operazione è travolgente e contribuisce a mutare profondamente l'aspetto del paese.

Le persone stentano a crederci, alcuni si mostrano diffidenti: Favara, che nel luogo comune provinciale è conosciuta per la criminalità di antica matrice mafiosa, l'arretratezza, la mancanza di prospettiva, si rigenera e si trasforma. Attraverso il progetto, la città risorge: nascono locali, luoghi di ristorazione, bed and breakfast, enoteche, luoghi di condivisione collaterali e con essi si afferma soprattutto un nuovo modello di sviluppo economico, fondato sulla diffusione dell'arte contemporanea. La sensazione alla visita è di stupore e spaesamento: attraversare una triste periferia, che nulla promette di buono e da cui appare chiaramente tutto ciò che la Farm rifiuta, per ritrovarsi di fronte a un originale progetto di riqualificazione del centro storico, di notevole interesse sia dal punto di vista antropologico che urbanistico.

*Obey*è è il titolo dell'installazione che ricopre lo stabile centrale della Farm. Opera dello street artist catanese Vladyart, è un insieme di solo testo, di parole dipinte e ripetute in modo ossessivo, a voler marcare la routine che caratterizza la nostra vita e la profonda crisi esistenziale e culturale che l'uomo moderno sta vivendo. L'idea di accostare centro storico e arte contemporanea, il progetto e la visione di un intero quartiere che rinasce come galleria d'arte permanente all'aria aperta, è davvero operazione unica. In Sicilia poi, in particolare. La riqualificazione di un territorio include sempre i suoi abitanti, li rende protagonisti e ne promuove sensibilità e sviluppo. Pensare che lo spazio sociale possa essere luogo di rinascita e di rigenerazione per la collettività dà nuovi stimoli al territorio e alle persone, motiva e rende liberi. Anche la politica si fa coinvolgere: il Movimento 5 Stelle Sicilia, traendo ispirazione dalla Farm e in collaborazione con essa, sta promuovendo il progetto *Boom Polmoni urbani,* incubatore di idee per la riqualificazione del territorio. Il piano mira alla creazione di *Luoghi identitari* che possano valorizzare lo spazio urbano e favorire l'inclusione sociale e la cittadinanza attiva. Il bianco è il colore scelto per segnare il confine della *Farm Cultural Park*: la delimita e la distingue. Sembra di non essere più nello stesso paese, le pareti delle case creano un contrasto di colore tra il dentro e il fuori, tra la riqualificazione e il circostante abbandono. A tal

proposito, Salvatore Lana e Marco Mondino, dottorandi dell'Università degli Studi di Palermo, scrivono:

«Una riqualificazione *sui generis*, dunque, che non risponde a politiche pubbliche, avvicinandosi piuttosto a un esperimento di mecenatismo contemporaneo che non intende ripristinare gli spazi e gli edifici ad una loro condizione precedente. In questo senso, l'aver scelto il bianco per colorare i muri delle costruzioni rivendica una discontinuità rispetto al passato ed anche una differenziazione dalle altre strutture. Una scelta dettata dall'intuizione di fare di quegli stessi muri delle tele che continuamente possono essere riscritte e riutilizzate. Niente dunque appare stabile, ma la Farm è uno spazio in continua trasformazione e una passeggiata a distanza di qualche mese rende conto di questo carattere mutevole» (Lana-Mondino, 2014).

Nonostante questo suo volersi delimitare, il dialogo della Farm con ciò che Farm non è, è inevitabile e necessario: il cambiamento deve coinvolgere, abbracciare, includere, perché non sia privo di senso. Nasce così un esperimento di convivenza di stili: l'architettura tradizionale siciliana si accosta e convive felicemente con l'arte sperimentale, i visitatori si appassionano, si entusiasmano, si lasciano trasportare da un'atmosfera inedita e originale. Gli abitanti del cortile diventano attori e spettatori al tempo stesso: continuano a vivere all'interno delle loro case, ma all'esterno si inseriscono in un progetto più grande, che li include e li coinvolge. Che relazione hanno instaurato con questo spazio reinventato? Di certo, esso ha innescato un'azione di contrasto all'emarginazione sociale e, allo stesso tempo, ha avviato per l'intera città un processo di miglioramento della qualità della vita, delle vie di accesso al mondo del lavoro, producendo così un vero e proprio riscatto sociale. A guardar bene, però, ci sono diversi livelli di coinvolgimento della popolazione: i giovani sembrano curiosi, attratti, si lasciano travolgere dal progetto perché vedono in esso migliori prospettive per la collettività; ci sono poi tutta una serie di persone che, per motivazioni sociali e culturali, non si sono ancora lasciate coinvolgere, forse perché non comprendono i benefici che da tutto ciò possono derivare o semplicemente per ragioni generazionali.

L'esperienza di Favara può tuttavia considerarsi un modello urbanistico di avanguardia anche dal punto di vista del glocalismo: pur se proiettato verso una prospettiva globale, il progetto tende alla valorizzazione dell'identità e della realtà locale, della promozione sociale e della crescita culturale attraverso l'arte. L'approccio è assolutamente *glocal*: il recupero della dimensione sociale locale sta alla base della strategia. È una esperienza che produce valore in un contesto in cui non sembravano esserci speranze, che inventa stimoli per la creazione di progetti simili in grado di dare fiducia ad altre persone in altri luoghi. Paradossalmente, è proprio questa esasperata spinta moderna verso la globalizzazione che ha portato a un ritorno di attenzione alla dimensione locale; e la Farm è la prova che la globalizzazione e la valorizzazione del territorio nella sua dimensione locale possono felicemente convivere.

Dal punto di vista antropologico, l'esperienza della Farm è di grande interesse: lo spazio non è mai semplicemente e passivamente luogo delle esperienze umane, ma sempre realtà simbolicamente e culturalmente determinata e permeata dagli uomini. «L'abitare vuol dire qualificare in modo vissuto uno spazio particolare, configurare lo spazio come luogo» (Archetti, 2002:99). Vivere in un luogo non può significare soltanto farne uso, ma soprattutto identificarsi e creare una immagine riflessa in esso. Il paesaggio non può considerarsi un mero spazio naturale e neutrale in cui l'uomo vive e si muove in modo anonimo, ma è – come è noto – un prodotto sociale, frutto delle azioni e delle volontà della collettività. Esso non è altro che il riflesso, non meccanico né deterministico, delle scelte che compiamo sul territorio, dei segni che vi lasciamo, di quanto abbiamo ereditato e di ciò che abbiamo realizzato. Per questo è necessario riappropriarci della sua valorizzazione, comprenderne il valore a livello collettivo. Per questo motivo la creazione di un luogo di cultura in uno spazio pubblico della città, che si ridefinisce antirazzista e sostenibile, può riuscire a coniugare l'innovazione con il rispetto per il territorio, diventando motore di inclusione e sviluppo sociale.

Dalla prospettiva del paesaggio come teatro, il progetto della Farm, riorganizzando uno spazio abitativo e migliorandolo, attribuisce nuovi significati a un territorio umiliato e sfruttato, non meno che ai suoi abitanti, che riacquistano dignità e consapevolezza di ciò che potrebbero essere.

«La concezione del paesaggio come teatro sottintende che l'uomo e le società si comportano nei confronti del territorio in cui vivono in duplice modo: come attori che trasformano, in senso ecologico, l'ambiente di vita, imprimendovi il segno della propria azione, e come spettatori che sanno guardare e capire il senso del loro operare su territorio […]. Possiamo dire, in altre parole, che è l'uomo che sa emozionarsi di fronte allo spettacolo del mondo, che si esalta al vedere il segno umano dentro la natura, che sente i ritmi di questa e i ritmi dell'umano, è lui che più di altri sa trovare le chiavi giuste per progettare e costruire nel rispetto dell'esistente e nella prospettiva di creare nuovi e migliori futuri» (Turri, 2003: 13).

Solo nello spirito di questa consapevole e rispettosa riappropriazione dello spazio urbano potremo dare al mondo i giusti impulsi di cambiamento, di ricongiungimento della cultura alla natura.

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Riferimenti bibliografici

Archetti, M., *Lo spazio ritrovato. Antropologia della contemporaneità*, Meltemi, Roma, 2002.

Ciriello, M., *Prendi l'arte e prova a ribaltare tutto*, in «D di Repubblica», 30 ottobre 2010.

Consiglio, S., Riitano, A., (a cura di), *Sud Innovation. Patrimonio Culturale, Innovazione Sociale e Nuova Cittadinanza*, Franco Angeli, Milano 2015.

Lai, F., *Antropologia del paesaggio*, Carocci editore, Roma 2001.

Lana, S., Mondino, M., *Una finestra sul cortile. Pratiche artistiche nello spazio urbano: il caso Farm Cultural Park*, in Atti del convegno internazionale "SPACTION spazi in azione|azioni nello spazio", Università degli Studi di Palermo, 14-15 novembre 2014, in pubblicazione per Aracne.

Power, C., *Purple 10: holidays for art lovers*, cfr.Purple travel blog, 29 agosto 2012.

Sciascia, G., *La cultural farm che fa rinascere Favara*, in «Corriere Innovazione», 3 maggio 2014.

Turri, E., *Il paessaggio come teatro. Dal territorio vissuto al territorio rappresentato*, Marsilio, Venezia 1998.

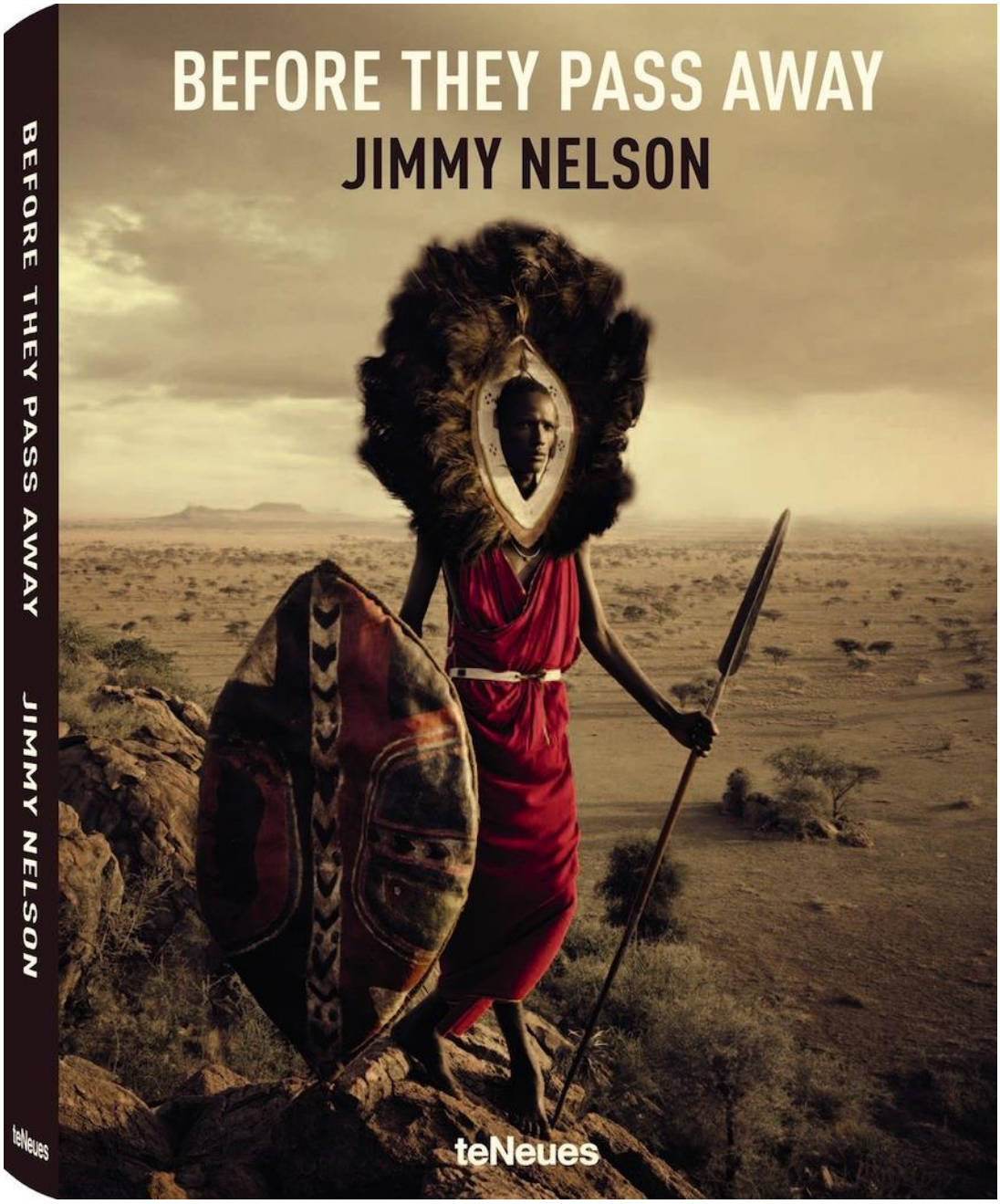
Sitografia

www.esterni.org; www.farm-culturalpark.com; www.fra-biacoshock.org; www.pepmarchegiani.it; www.rionarte.it; www.vladyart.com

---

Gloria Lupo, laureata in Beni Demoetnoantropologici presso l'Università degli Studi di Palermo, ha conseguito un Master in Comunicazione dei Beni culturali, museali e del territorio. Interessata sia all'arte contemporanea che alla scrittura sperimentale in ambito antropologico, pratica la fotografia e si sta attualmente occupando degli studi intorno alle esperienze di riqualificazione urbana attraverso l'arte. Lavora nel campo della formazione e della progettazione europea.

Before they get pissed off



di *Matteo Meschiari*

Criticare *Before They Pass Away* (teNeues 2013) di Jimmy Nelson, che si definisce «photographer of indigenouspeople», è come battere a scacchi una scimmia, a patto che la scimmia non ti rompa la scacchiera in testa. Jimmy Nelson le ha tutte, si è formato in una scuola di Gesuiti, ha lavorato come fotografo pubblicitario per brand di livello mondiale, ha scattato migliaia di fotografie glamour a "selvaggi" di tutto il globo, espone-usa-commercializza la loro immagine a cifre che nel Terzo mondo (ma ormai anche nel nostro) appaiono fantascientifiche: il libro XXL Edition costa 6500 euro, una stampa in tiratura limitata va da 3750 euro a 120.000 euro (http://www.beforethey.com/). Ma ripeto, è troppo facile criticare Nelson, e c'è chi lo ha già fatto molto bene, come Stephen Corry di *Survival International* (http://www.truth-out.org/opinion/item/23986-turning-a-blind-eye-to-pure-old-vibrations#).

Corry condensa la sua analisi in una formula geniale, «the Curtis device», il «dispositivo» di Edward S. Curtis, il fotografo che nel 1906 fu pagato 75.000 dollari per fare un monumentale *shooting* sugli Indiani americani. Scattò circa 40mila fotografie a un'ottantina di tribù e il lavoro che ne trasse, *The North American Indian*, è una pietra miliare della fotografia etnografica. Senonché le immagini che costruisce e pubblica sono dei *morceauxchoisis*, dei frammenti visuali depurati da ogni metissaggio culturale, delle ricostruzioni ampiamente ideali del nativo americano vissuto almeno vent'anni prima. Lo stesso sguardo coloniale, estetizzante e fuori contesto, dice Corry, è alla base degli scatti patinati di Nelson, che etnograficamente parlando «sbaglia da quasi ogni punto di vista».

La stessa critica arriva anche da varie comunità indigene, che dicono «false e pericolose» le immagini di Nelson. Ma tanto Corry quanto i nativi mancano purtroppo nel segno. È certamente vero che *BeforeThey Pass Away* è un catalogo di prodotti etnici di consumo fotografati con luce, composizione e finalità estetiche identiche a quelle del *food porn*. È vero che l'esotismo evoluzionista e vittoriano di Nelson riporta indietro di due secoli i discorsi antropologici (e non) sull'Altro e sull'identità etnica. È anche vero che il danno di un'operazione simile è reale, perché smercia una percezione falsa, nostalgica e buonista del Buon Selvaggio, un po' come l'inaugurazione paternalista e monarchica del *Musée du quai Branly* nel 2006. Ma alle critiche sfugge l'essenziale: *Before They Pass Away* crea un nuovo tipo di antispazio visuale necessario per rinsaldare la *polis*.

Un antispazio è l'antimateria che consente di pensare la materia in termini assoluti, è un meccanismo dialettico di assolutizzazione del relativo: non riusciamo più a pensarci come Uomini? Dobbiamo creare un Anti-uomo o un Post-uomo che ci aiuti a farlo. Il Barbaro, il Nemico, il Golem, il Ragazzo Selvaggio, il Serial killer, la Bestia, lo Zombie, il Vampiro, il Neanderthal e, grazie a Nelson, il Masai, il Maori, il Samburu. Allontanare l'altro rendendolo ancora più altro è un'operazione rassicurante, perché l'effetto-specchio che innesca, distorcente e al tempo stesso assimilante, ci dà il vantaggio del punto di vista, l'al-di-qua della macchina che conferisce l'enorme potere dell'osservante sull'osservato.

Di fronte a questa (anti)macchina antropologica, lo sforzo di Nelson di infiorettare letteralmente i "selvaggi" di Vanuatu o di armare di kalashnikov i "negri" etiopi, o anche il fatto che le loro facce vengano appese sul divano di Gordon Gekko in un superattico a Manhattan, sono ben poca cosa. Queste immagini le si può avere con 90 euro nella Trade Edition del catalogo o più semplicemente gratis in internet. E se già le pagine *glossy* degli ultimi vent'anni di *National Geographicn* ci avevano preparato a questa virata estetica/estatica, Jimmy Nelson, come Leni Riefenstahl con i Nuba, ha fissato in modo brutale gli ingredienti di una nuova ricetta iconica del Buon Selvaggio. Non più il "quasi-noi" da ammirare nostalgici, da "educare" alla civiltà, da "integrare" socialmente, ma l'animale in via di estinzione da chiudere in giardini di lusso. E magari da collezionare.

La condiscendenza di Nelson verso i Chukchi o i Karo assomiglia molto alla passione etica di un vegano per la tigre siberiana: è carnivora, purtroppo, ma è tanto bella, certamente più bella del Milanese medio che mangia bistecca al bistrot. Ve la mettereste in casa la fotografia di un Milanese medio, carnivoro per giunta? L'*animalismo etnico* di Nelson, quindi, non può essere ridotto alla solita "americanata", al capitalismo zombie o ai guasti visuali del *commercial advertising*. Non può essere nemmeno avvicinato al razzismo implicito di ogni esotismo. La sua è a tutti gli effetti una pedagogia, quella che addita la foresta per spacciare il campo coltivato, che plaude al nomade per mandare alle urne il sedentario.

Detta in breve, Nelson produce *fiction* di supporto allo *storytelling* di sistema. I suoi personaggi sono animali di Esopo e la morale della fiaba è quella di sempre, stabilire i confini tra bene e male, tra bello e deforme, tra proprio e improprio. Resta ancora da individuare il movente. Eccolo: la *polis* non esiste senza *stasis*, e l'Ultimo Selvaggio è l'ultima carta da giocare, quella della esogamia, le nozze con lo

straniero, per inoculare un po' di violenza intestina in un sistema ormai esangue di parentele ontologiche.

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Matteo Meschiari, ricercatore confermato in Discipline demoetnoantropologiche all'Università di Palermo. Ha scritto *Sistemi selvaggi. Antropologia del paesaggio scritto* (Sellerio 2008), *Dino Campana. Formazione del paesaggio* (Liguori 2008), *Terra sapiens. Antropologie del paesaggio* (Sellerio 2010), *Nati dalle colline. Percorsi di etnoecologia* (Liguori 2010), *Spazi Uniti d'America. Etnografia di un immaginario* (Quodlibet 2012), *Uccidere spazi. Microanalisi della corrida* (Quodlibet 2013), *Less is Home. Antropologie dello spazio domestico* (Compositori 2014), *Geofanie. La Terra postmoderna* (Aracne 2015). L'antropologia dei mondi contemporanei, la geografia umana e l'ecologia culturale sono i temi al centro della sua scrittura.

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

Per una etnografia dialogica e improvvisata

Notte estone (ph. Montes)

di *Stefano Montes*

Da tempo immemorabile non andavo a un concerto. Ebbene sì, lo confesso, per anni, preso da tutt'altro, nella mia vita ho messo da parte la musica e le sue ragioni intime, la chitarra, i plettri e i ritmi indiavolati o rasserenanti delle emozioni in fase diretta con il mondo spensierato dell'improvvisazione e del fare estemporaneo. Niente più suoni? Niente più musica? Fino alla fine dei giorni? Non proprio, non esattamente: mi sono dedicato soprattutto agli incastri di ritmi materiali e simbolici dell'esistenza. Per dirla semioticamente, mi sono lasciato attrarre dalla musica del piano del contenuto dei linguaggi della cultura.

L'etnografia, più di altro, ha preso posto nel fluire dei miei piani d'azione e cognizione scacciando il resto, relegando suoni e musica in un cantuccio irrequieto e mesto. Soltanto in apparenza, tuttavia, ben sapendo che, in quanto traduzione di un fatto sociale totale, volenti o nolenti, una etnografia include (o dovrebbe comunque includere) «ciò che le persone ascoltano ogni giorno […], il proprio modo sonico di conoscere ed essere nel mondo» (Feld, Brenneis 2004: 462). Il primo passo, al di là di una qualsiasi impostazione teorica (eventualmente più incentrata sui significanti oppure sui significati), è dunque ammetterlo: suoni e rumori ci circondano e avvolgono la nostra vita, configurandoci costantemente *destinatari* di messaggi vari ed eterogenei; suoni e rumori sono inoltre attivamente prodotti da noi stessi nello svolgersi delle nostre azioni, configurandoci pure *emittenti* pervasivi di altri messaggi. Bisogna, in primo luogo, prenderne coscienza: la nostra vita è inscindibile dall'accompagnamento – magari in sottofondo, come un basso per un violino, ma pur sempre

accompagnamento presente, interattivo e determinante – di suoni e rumori del mattino e della sera, del giorno e della notte.

A Tallinn, nel fine settimana, vado immancabilmente a letto la sera tardi con gli schiamazzi di ragazze e ragazzi che, al ritorno dal centro e diretti verso l'alloggio studenti, passano sotto la mia finestra, al primo piano, con qualche bicchiere di birra in più nel corpo e la lingua sciolta come acqua corrente: parlano e parlano, ridono e camminano, si fermano e allungano il passo, le foglie al piede scricchiolano mentre nelle mie orecchie il treno in lontananza corre e la mia vita scorre stretta ai suoni insorti all'ordine delle convenzioni diurne e delle ottuse regole disciplinari. Le voci mi tengono compagnia nel silenzio straniante della notte estone, soprattutto in quei momenti, magici e indescrivibili, in cui le mie dita corrono sulla tastiera del portatile, i pensieri crepitano sotto il fuoco della lenta sonnolenza e il lato cupo del mio essere ignoto a me stesso si mescola, di riserbo privo, con la coscienza del compito da portare a termine, oltremodo attento a non ripiegare sulla sola intenzione d'inizio. Di giorno, durante le mie fredde alzatacce mattutine per accompagnare mio figlio a scuola, la vita sembra rarefarsi come i suoni nell'aria, raccogliersi come il fumo che scantona dai tetti di legno mentre gli spazzini imbacuccati colpiscono il suolo, in un *andante moderato*, come a volerlo accarezzare, producendo il solo sfrigolio dell'alba che sento in disaccordo con la nerezza sbiadita della notte sofferente: in questi frangenti liminari, la pace interiore, la gratuità della contingenza e un disseminato esistere senza necessità sembrano coniugarsi in un tutt'uno indissolubile.

Incominciamo dunque a porci, ognuno di noi, molto semplicemente, la domanda: qual è il mio modo di conoscere il mondo attraverso suoni e rumori? Farlo significa, tra l'altro, sottolineare il principio imprescindibile che la ricerca antropologica non esula dal quotidiano, dai gusti personali e dalle preferenze di ognuno di noi. Nonostante sia soprattutto noto per le sue ricerche più esotizzanti con i kaluli di Papua Nuova Guinea, fa bene Feld a ricordarlo, a proposito del suo maestro, dicendo che la musica faceva parte del quotidiano di Turnbull, che aveva addirittura un clavicembalo nel suo ufficio, che suonava musica classica a pranzo per il piacere di farlo. Ma la cosa più sorprendente è che Turnbull, tra le altre cose più accademiche, suggerisce a Feld di ascoltare anche i Beatles e gli fa dono di una copia di *Let it be*, da lui considerata una delle più belle canzoni mai scritte. L'ipotesi di Feld è che proprio questa commistione antiaccademica di generi musicali e di punti di vista presenti nell'ordinario di Turnbull trasmette quel forte senso di suono e luogo presente nelle sue registrazioni e nei suoi scritti, persino in quelli più accademici e convenzionali: «è quel tipo di ascolto sociale attivo, quotidiano, che consente di sviluppare una profonda consapevolezza della presenza e significato del suono» (Feld, Brenneis 2004: 462). Secondo Feld, quindi, ascolto sociale e suono vanno insieme, capacità di ricezione della società e sonorità sono ineludibilmente compresenti: meglio ancora, come nel caso di Turnbull, se ciò avviene attivamente. Mi chiedo allora: non si tratta forse – al di là della giusta *pertinentizzazione sonora* su cui si mette l'accento qui – di dialogo, cioè di produzione e ricezione di atti comunicativi? Benché a livelli diversi di competenza e specializzazione, siamo infatti tutti produttori ed emittenti, siamo riceventi e destinatari; i suoni, per di più, si mescolano inestricabilmente ai rumori, i messaggi vengono scambiati senza sosta anche a nostra insaputa. Riconoscerlo significa, nella mia prospettiva di antropologo dei linguaggi, darsi a un innovativo campo di studi – sia in luoghi esotici sia in luoghi a noi prossimi – la cui mira teorica include l'interrogazione generale sulla soggettività nelle sue diverse sfaccettature, recuperando dimensioni trascurate dell'osservazione-partecipante quali le sfere sensoriali (uditive, tattile, etc.) nella loro ampiezza, ricomponendone la sintassi spesso stereotipata e l'influenza reciproca sull'atto diversificato di cognizione.

Una riflessione sistematica e approfondita sulla – talvolta tanto lodata, talvolta tanto biasimata – osservazione-partecipante dovrebbe tenere conto degli accorpamenti della dimensione visiva con le diverse sfere relative alle altre sensazioni e delle parallele proiezioni sintattiche durante l'azione e

nella trasposizione testuale. Come ricorda Augé (2007: 27), «Colui che osserva, che lo voglia o no, non cessa di interpretare e paragonare». E, per paragonare, sono necessarie almeno due istanze simmetriche e complementari: quelle da comparare nell'oggetto e quelle del soggetto che si sposta nel tempo rendendosi 'doppio' di se stesso. Riconoscere questa dimensione sonora della socialità (e la parallela socialità dei suoni) significa ancora, a mio parere, esplorare insieme le nozioni di soggetto e di dialogo nella loro più ampia portata, persino tra realtà talvolta considerate in alternativa: al di là, persino, della stessa e sola dimensione sonora acusticamente intesa. E, nel dirlo, già dall'inizio di questo mio saggio mi si lacera il cuore d'un languore latente: affinché la ricerca avanzi, è necessario rinunciare a occupazioni predilette? Suonare la chitarra appartiene a una dimensione che era, per me, alternativa rispetto a quella della ricerca, così come la dimensione soggettiva potrebbe sembrare in alternativa a quella dialogica. Forse, e me ne convinco sempre più, queste sono false opposizioni e io dovrei tornare a suonare la chitarra senza rinunciare alla ricerca scientifica. Dovrei, anzi, saltare continuamente da una frontiera all'altra: dal passatempo per sollazzo alla ricerca e viceversa. Per il gusto di farlo.

Un esempio radicale a questo riguardo? Come un lungo singulto, mentre mi dirigo a passo spedito all'Estonia Kontserdisaal di Tallinn dove ho deciso di andare a sentire (e vedere) il concerto di Al Jarreau, mi passa adesso per la testa l'esempio di Stoller. Secondo lui, l'apprendistato della stregoneria, più che una condizione psicologica originaria e intaccabile, significa porsi «nella condizione di potere stare su entrambi i lati della frontiera». (Stoller 2009: 27). Nei miei termini di antropologo dei linguaggi, saltando da una parte e dall'altra della frontiera posta tra due modi di concepire mondi (occidentale e songhay), Stoller instaura sul campo (e, non dimentichiamolo, nella sua vita) un dialogo tra questi mondi e queste concezioni. La figura del dialogo, credo, sia in ultima analisi l'emblema dell'antropologo come individuo in costante transito, tra entità diverse, sulla frontiera dell'essere nel 'qui rassicurante' e al contempo in un 'altrove indefinito': un antropologo è alla ricerca di una loro integrazione a partire da un posizionamento che valorizza comunque il situarsi 'nel mezzo', nella duplicità del movimento, nella tensione del divenire.

La questione della duplicità – in fondo, il dialogo non è altro che il situarsi del 'due', in potenza e in atto, nella comunicazione – e della soggettività si pone quindi a partire da alcune dimensioni sensoriali trascurate, quali, tra le altre, proprio quella uditiva (già intrinsecamente sociale) di cui parla Feld, inglobante incessantemente la nostra vita in tutti i suoi aspetti. Fino a che punto, in definitiva, ritornando a Feld e alle sue ricerche, l'esperienza uditiva (e, non dimentichiamolo, la socialità in quanto dimensione sonora) è parte integrante della nostra vita ordinaria contribuendo a modellare, col suo martellamento instancabile, le diverse configurazioni della soggettività? Da quanto affermato, la risposta è evidente, per quanto, con sorpresa, mi sono stranamente reso conto che l'esplorazione sistematica delle relazioni instauratesi tra i vari *soundscapes* globali e le specifiche configurazioni di soggettività è un fatto relativamente recente. Un elemento è assodato: negli autobus, nel metrò, nelle strade, nei centri commerciali siamo persistentemente inondati di suoni; persino i mezzi tecnologici che utilizziamo per metterci al riparo da altri suoni e rumori che rifiutiamo possono costituire un modo per comunicare – e, soprattutto, pensare comunicando – con noi stessi e con gli altri (telefonini, computer, walkman, etc.). Come sottolinea Bull, nel suo studio relativo all'uso dei walkman, «ho inteso gli artefatti tecnologici nei termini del (e attraverso il) soggetto dell'esperienza. L'uso dei walkman mostra che tecnologia ed esperienza sono reciprocamente mediate» (Bull 2000: 195). Volenti o no, emittenti o riceventi, instauriamo un dialogo continuo non soltanto con il nostro prossimo in carne e ossa, ma, anche, con i suoni e i rumori (che produciamo e riceviamo) e con i mezzi tecnologici di cui ci serviamo. Sempre più, ci piaccia o no, la realtà deve essere allora intesa nel suo rapporto con i diversi gradi di simulazione che la tecnologia ci consente; sempre più, i sensi devono essere compresi come forme di estensione mediata dalla tecnologia (Turkle 2011) : nel bene e nel male. Realtà e simulazione sono, oggigiorno, strettamente intrecciate e ridefiniscono, dialogicamente, i nostri modi di essere e concepire l'una e l'altra. Consapevolmente o meno, in

sostanza, viviamo in un flusso di emittenze e ricevenze, incredibilmente incrociate e sovrapposte tecnologicamente, che consentono (o talvolta impongono) di ripensare la nozione di dialogo e di includervi, tra le altre cose, lo scambio di voci e suoni tra interlocutori in carne e ossa, ma, anche, tra enti più astratti e immateriali, nonché tra le diverse istanze costitutive la coscienza di uno stesso individuo.

Il secondo passo consiste dunque nell'accettare il principio che i dialoghi – cognitivi, emotivi e percettivi, così come quelli pianificati o improvvisati, intenzionali o casuali – affidati a ritmi regolari e irregolari, a battute cadenzate o scombussolate, fanno parte integrante della nostra vita comune e ordinaria e vanno studiati antropologicamente. Viviamo musicalmente, dialogicamente: ordinatamente e disordinatamente, in modo ordinario o straordinario, a casa nostra e sul campo. Questo principio dialogico di base, dunque, vale non soltanto per il permeante universo sonoro a cui sono tanto legato, ma, anche, per altre dimensioni cognitive e sensoriali, legate ad altri sensi e percezioni, che si scambiano messaggi e comunicano incessantemente, talvolta indipendentemente dal soggetto in carne e ossa, sovente inteso – ingenuamente, a mio parere – come fonte originaria di effetti. Un esempio, sottovalutato, che possa valere per tutti? Persino quando crediamo di 'essere all'interno della nostra testa', chiusi nel nostro piccolo mondo quotidiano, in apparenza lontani da ogni forma di comunicazione con chicchessia, instauriamo invece quel particolare dialogo cognitivo ed emotivo con noi stessi che gli specialisti definiscono endofasia o discorso interiore. Che voglio dire con questo, più esattamente? Siamo tutti dei pazzi che intavoliamo chiacchierate con noi stessi o dei lunatici che pensano senza controllare i propri flussi di pensiero incontrollati? Per attenermi strettamente al principio dialogico che qui difendo, prendo le distanze da me stesso e lascio parlare due valenti studiosi russi.

Nel saggio dedicato ai rapporti tra cultura e comunicazione, infatti, Lotman e Uspenskij si curano di distinguere adeguatamente due forme di comunicazione: "IO-EGLI" e "IO-IO". Il primo caso riguarda la comunicazione che avviene da un soggetto (IO) all'altro (EGLI); il secondo caso riguarda la comunicazione che va dal soggetto (IO) a se stesso (IO). I due autori sono attenti a includere, oltre la più evidente funzione mnemonica, quei casi in cui uno scrittore legge da un suo testo a stampa (la lettura dal testo produce infatti una significazione supplementare) e le annotazioni diaristiche «che si fanno non per fissare il ricordo di determinate notizie, ma allo scopo, per esempio, di chiarire il proprio stato d'animo, chiarimento che senza un'annotazione non avverrebbe» (Lotman e Uspenskij 1973: 113). È interessante notare subito il fatto che lo stato d'animo per i due autori, solitamente inteso da alcuni studiosi come elemento sito nell'interiorità inespugnabile, può invece essere il risultato di un forma di scrittura (quella diaristica) e di un mutamento di codice. Come dire: per studiare le emozioni è necessario studiare pure le forme di autocomunicazione tipologizzate all'interno di una cultura sulla base delle commistioni dei diversi codici e non soltanto per 'sondaggi psicologici' dell'interiorità in sé, avulsa dai contesti culturali, isolatamente dalle forme di traduzione testuale che l'accompagnano come un basso continuo e inseparabile dal resto dell'orchestra.

L'altro punto che emerge dalla citazione dei due studiosi russi riguarda l'importanza della scrittura: intesa non tanto come traccia neutrale di un vissuto da riportare, ma come elemento attivo di trasformazione e consapevolizzazione degli stati d'animo. I due studiosi russi precisano inoltre: «Le culture orientate sull'autocomunicazione sono in grado di sviluppare una grande attività spirituale; spesso risultano però meno dinamiche di quel che richiedano i bisogni della società umana» (Lotman e Uspenskij 1973: 133). Direi che, in sé, questo è un programma di ricerca aperto che coniuga discipline linguistiche e culturali. Ma un'altra questione si collega qui, in maniera complementare, a ciò che dicevano Lotman e Uspenskij sulle annotazioni diaristiche: il rapporto che, più specificamente, intrattengono scrittura etnografica e autocomunicazione. È noto: una volta tornato a casa l'etnografo raccoglie appunti e annotazioni e trasforma la propria esperienza in testo bell'e buono per i colleghi e per il pubblico (due forme di ricezione che, sovente, mal si coniugano). Ma non è finita qui, qui

viene il bello per me. Una forma di autocomunicazione che instaurano molti etnografi – anch'io lo sto facendo adesso, in questo stesso momento, impegnandomi al contempo in un dialogo sincretico con me stesso, altri autori e pubblico potenziali – riguarda la rivisitazione della propria etnografia il cui fine non è soltanto il pubblico a cui viene rivolta, ma, anche, se stessi e il rapporto tra un 'qui' e un 'altrove' semioticamente pregnanti: i contesti (quello di ricerca più lontano nel tempo rispetto e quello odierno), i codici (dall'etnografia vera e propria al genere 'commento') e i metalinguaggi (la teoria richiede immancabilmente almeno un linguaggio che verte su un altro linguaggio).

In questa prospettiva, un bell'esempio di autocomunicazione da passare a setaccio – non è possibile farlo qui per ovvie ragioni – sarebbe il testo curato da Puddephatt, Shaffir e Kleinknecht sulle rivisitazioni di etnografie in cui, già dal proposito, si evince l'interesse interdisciplinare dell'impresa: invitare gli autori delle etnografie a «rivisitare i loro lavori al fine di considerare, a posteriori, ciò che ha dato forma alle loro idee e di considerare il modo in cui l'organizzazione particolare del loro lavoro si era svolta. Più ampiamente, gli autori avrebbero dovuto riflettere su loro errori e omissioni ed esaminare il loro lavoro col senno di poi, acquisito grazie a sviluppi più recenti» (Puddephatt, Shaffir, Kleinknecht 2009: XVIII). Non è forse anche questa una forma di autocomunicazione, benché molto complessa e particolare? Fin qui tutto chiaro, spero (attenzione, parlo con il lettore, ma – ormai il gioco è evidente – comunico liberamente, improvvisando anche con me stesso e i miei pensieri, per rassicurami, attraverso una vera e propria forma di auto comunicazione!). Ciò che invece potrebbe portare fuori strada il lettore è l'idea che – "ci risiamo", direbbero gli anti-postmodernisti – non farei altro che affermare il valore della scrittura sull'esperienza vissuta sul campo nell'intento di cogliere una cultura altra. Il testo o l'esperienza vissuta? Io direi tutt'e due tenendoli strettamente legati: senza il testo non si potrebbe veicolare l'esperienza etnografica; a sua volta, l'esperienza è una componente essenziale di una etnografia che richiede attenzione. Come sottolinea Geertz – il quale ha dedicato un libro intero alle strategie narrative degli etnografi – io «non sono affatto tra quelli che credono nell'autonomia 'ontologica' dei testi» (Geertz 1990: 7). Sono ben consapevole del fatto che sarebbe molto difficile conservare e trasmettere gli elementi di una cultura senza i testi; sono pur consapevole del fatto che i testi vanno analizzati e commentati in sé e per le traduzioni interculturali che contengono. Se parlo qui di testi è per cercare però di arrivare all'esperienza e al dialogo che si produce nei diversi livelli della significazione.

In definitiva, più che l'affermazione del valore del testo in sé o dell'esperienza intesa isolatamente, mi preme ribadire le qualità portentose del dialogo che si instaura tra l'uno e l'altra, così come tra un testo che la veicola e il suo autore: le rivisitazioni, comunque sia, prima ancora che un resoconto scritto per il pubblico, sono una forma (poco esplorata teoricamente) di autocomunicazione in cui l'autore deve rendere conto a se stesso del processo esperienziale in 'divenire divenuto altro' (un film, uno scritto, una registrazione, etc.), instaurando un dialogo con se stesso e con gli altri, con i testi e con le riscritture di ogni tipo prodotte sul campo e altrove (abbozzi, annotazioni, commenti, disegni, foto, etc.). Infine, se non cerco di valorizzare il peso della scrittura sull'esperienza, che ipotesi cerco di avanzare (anche questo mio enunciato, attenzione, proprio mentre lo scrivo, è una commistione di auto ed etero comunicazione)? Ciò che vorrei, per dirla in breve, è «mettere in evidenza il fatto che il *parlare* un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita» (Wittgenstein 1967: 21) che implica forme di comunicazione che oscillano immancabilmente tra (almeno) due poli: quindi, in definitiva, dialoghi (con il proprio sé e quello degli altri, con i propri e altrui testi). E la rivisitazione di una propria etnografia è una forma particolare di autocomunicazione in cui si dialoga con se stessi e i propri testi.

Una precisazione, a questo punto, va fatta ancora su una questione che potrebbe prestarsi a fraintendimenti: l'autocomunicazione di cui parlano Lotman e Uspenskij è intimamente connessa a tutte le altre forme di comunicazione, soprattutto in etnografia, secondo me, in cui i vortici di rimando tra esperienza e forme diverse di testualizzazione sono intensi e frenetici. Cito nuovamente a titolo di

esempio due autori, ambedue ragguardevoli a mio parere, benché diversi tra loro: Marc Augé e Steven Feld. Il caso di Augé è davvero interessante antropologicamente perché conferma il principio che un autore non è una monade indifferenziata (e chiusa al dialogo con se stesso e con gli altri), ma un soggetto in evoluzione (rispetto alle proprie teorie e ai propri scritti con i quali instaura, per l'appunto, un dialogo nel tempo). Solitamente etichettato come l'autore che ha formulato il concetto di nonluoghi (autostrade, sale d'attesa, supermercati, metrò, etc.), Augé viene criticato da alcuni studiosi perché in effetti i nonluoghi, in quanto luoghi di transito, privi di una concrezione identitaria forte, non sarebbero tali per tutti e per sempre, invariabilmente. Per coloro i quali abitano e frequentano i cosiddetti nonluoghi, questi sarebbero invece, secondo i critici, luoghi che conferiscono loro identità. A più riprese, Augé si è affrettato a chiarire il principio che i nonluoghi non sono da vedere in sé, in quanto sostanze, in maniera fissa: sono piuttosto entità spaziali da cogliere in termini di relazioni strutturali con coloro i quali li frequentano. Il problema, in questa prospettiva strutturale, ovviamente non si pone più: in rapporto agli individui che li abitano o attraversano, a volte si tratta di luoghi, a volte di nonluoghi. Augé stesso afferma, a una ventina d'anni dalla sua ricerca (Augé 1992), che il metrò non è un nonluogo nemmeno per lui: «il metrò non è un nonluogo […], in ogni caso per me, né per coloro che vi compiono regolarmente lo stesso tragitto. Nel metrò, essi hanno dei ricordi, delle abitudini, riconoscono dei volti e intrattengono con lo spazio di certe stazioni una sorta di intimità corporea» (Augé 2009: 31).

L'altro punto, ugualmente centrale in antropologia, che chiarisce Augé riguarda la possibile mutevolezza dell'oggetto di ricerca e la sua ricezione da parte del pubblico. Soprattutto nella prospettiva dialogica che sto prendendo qui in conto, è interessante vedere come l'obiettivo stesso della ricerca non è infatti immutabile nel tempo, ma è sottoposto anch'esso ai processi di produzione e ricezione dei messaggi che non sempre coincidono tra loro: «è l'etnologo che spaccavo in due per cercare di fargli capire (di farmi capire) cosa significasse essere interrogato da qualcuno come me. Era questa la mia intenzione, ma i lettori hanno invece preferito prestare attenzione al quadro dell'inchiesta, vale a dire il metrò stesso» (Augé 2009: 17). Per sintetizzare, Augé non è un''entità' fissa, ma in divenire, in costante dialogo con se stesso, i propri testi e i lettori: insomma, un autore dà origine a un testo, ma ne è in qualche modo catturato; un autore genera dei messaggi, ma viene letteralmente preso nel circuito complesso della comunicazione dei messaggi, nel circolo della produzione e ricezione.

Più in generale, ed è questa la mia ipotesi, si può aggiungere che gran parte dell'opera di Augé può essere considerata un lungo e proficuo 'esercizio di riflessività' applicato alle categorie dell'antropologia e al soggetto stesso che le pratica. Ricorrendo nuovamente a Wittgenstein, infine, si potrebbe pertinentemente affermare che «immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita» (Wittgenstein 1967: 17). L'immaginazione etnografica (e il suo linguaggio) non fa eccezione in questo. Similmente, un principio dialogico vale pure per Steven Feld, il quale lo applica nella sua ricerca sul campo in maniera gradevolmente amplificata, coinvolgendo direttamente i suoi amici-interlocutori e se stesso in quanto antropologo e autore di una etnografia sui kaluli del Bosavi di Papua Nuova Guinea. Qui e lì nel suo splendido lavoro, in cui confluiscono diverse discipline (antropologia, estetica, linguistica, ecologia), Feld non ha nessun imbarazzo nel mettere in risalto l'apporto di amici e maestri, in dialogo con lui prima e dopo la sua esperienza di campo. Per esempio, scrive che «Sia nell'orientamento teorico sia nello stile descrittivo, questo libro vuole essere complementare allo studio etnografico più generale sui kaluli di Edward L. Schieffelin, *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*. Diverse caratteristiche della vita sociale dei kaluli già discusse in quel testo son qui omesse o trattate molto brevemente» (Feld 2009: 25). E, ancora, a proposito dell'intuizione relativa agli stretti rapporti tra ecologia, suoni del mondo naturale ed espressione culturale: «Non era certo un'intuizione originale, derivata, da un lato, da anni di conversazioni con Buck e Bambi e, dall'altro lato, dalla ricerca sulla musica dei pigmei africani che avevo iniziato nei primi anni di università con Colin Turnbull» (Feld 2009: 31). Si noti che lo stesso

Feld utilizza termini rilevanti dal punto di vista dialogico quali "complementare" oppure "conversazioni".

La questione più importante dialogicamente è tuttavia altra. Mentre Feld si trovava tra i kaluli, nel Bosavi, riceve una copia a stampa della sua etnografia sui kaluli. Incomincia a tradurre e leggere loro alcune parti del suo testo e si rende conto che le reazioni sono molte diverse e pertinenti antropologicamente, approfondendo quindi l'aspetto relativo alle loro interpretazioni della sua interpretazione affidata al testo. Insomma, il testo sui kaluli diventa il pretesto per un lavoro ulteriore sul dialogo che si instaura tra Feld e i kaluli sulla base della sua interpretazione precedente cristallizzatasi in etnografia. Questo lavoro diventerà parte integrante della seconda edizione e costituirà una vera e propria miniera di informazioni non solo sui kaluli e sul modo di considerare la traduzione, ma, anche, su quello che è un vero e proprio processo dialogico *in vivo* di reintrerpretazione di una cultura e di un testo etnografico che la rappresenta. Ai miei occhi, questo studio di Feld è una forma complessa di comunicazione che, con un neologismo, si potrebbe definire di autocomunicazione dialogica.

Per capirci e per infine concludere: qual è il punto, allora, al di là dell'etnografia e delle mie personali inclinazioni etnografiche? Il punto è che viviamo in un universo musicale e dialogico, inteso nel senso più ampio possibile, in cui individui – ma anche oggetti materiali e simbolici, enti più astratti e collettivi – si scambiano opinioni e punti di vista, suoni e messaggi, interagiscono per botte e risposte, storie e controstorie scritte e orali, visive e gestuali che hanno un qualche ritmo e cadenza di base. Per ritornare all'etnografia, nella mia prospettiva essa dovrebbe anche, tra le altre cose, cercare di seguire il ritmo libero, tutto sommato musicale, delle improvvisazioni e dei piani d'azione che si presentano nella vita di un individuo. Credo che questa sia una pista di ricerca fertile che potrebbe spostare l'accento dal (solo) concetto di cultura a quello di vita.

Vivere, per me, significa prodursi nell'alternanza di obiettivi che programmiamo e direzioni che prendiamo senza una preliminare preparazione, sull'orientamento del momento. Una ragione di più per parlare, quindi, in questo senso, di una vera e propria antropologia della vita. E, in tutto questo, nonostante non suoni più la chitarra e non vada più ai concerti come una volta, il mio piede continua tutt'ora a battere il tempo per suo conto sotto il tavolo mentre le dita delle mie mani invariabilmente picchiano adesso, dall'alto, sulla tastiera nera e monotona del mio innocuo portatile. Prova del fatto che, pur senza volerlo con la testa, il corpo preserva una qualche volontà d'azione, una funzione mnestica latente e diffusa fin agli alluci dei piedi e alle punte estreme dei capelli ribelli. Così, almeno, mi piace pensarla! E lo dico mentre arrivo all'Estonia Kontserdisaal, luogo in cui si terrà il concerto di Al Jarreau. Ho già il biglietto, ma devo comunque fare la coda. Non mi resta che decidere in quale delle due file inserirmi. Do una sbirciatina distratta all'una e all'altra. Quale sarà mai la meno lunga? C'è ancora tempo, però, per il concerto. Posso permettermi di improvvisare sulla base di una mia – innata? – preferenza per la sinistra e sceglierla, senza tenere conto del numero delle persone in fila. Decido. Vado a sinistra. Sono in coda. Mi rendo conto, ma è ormai troppo tardi per cambiare, che la fila è enorme.

Mi viene in mente, senza nessuna ragione apparente, quel passaggio, molto bello, sul *Rispetto* di Sennett in cui l'autore parla del vibrato e dell'armonia necessaria al corpo, nella sua interezza, per ottenerlo come si deve: «Il vibrato è un movimento basculante della mano sinistra su una corda, che colora una nota attorno alla sua altezza precisa; onde di suono si diffondono nel vibrato come i cerchi prodotti da un sasso in uno specchio d'acqua. Il vibrato comincia dal gomito, passando attraverso l'avambraccio fino al palmo della mano e poi nelle dita» (Sennett 2004: 31). Il corpo ha le sue ragioni e Sennett le descrive benissimo, forse perché conosce a fondo la tecnica del vibrato per averla studiata per anni da musicista. Sennett suonava il violoncello e, per un brutto incidente alla mano, ha dovuto interrompere la carriera di musicista. È diventato comunque un famoso sociologo. A volte, penso e

ripenso, mentre la fila si assottiglia e il piacere della musica si avvicina, che il caso, dall'esterno, impone una strada imprevista e spunta la capacità di libera improvvisazione che tutti noi abbiamo. Io ho deciso liberamente di smettere di suonare la chitarra per viaggiare e studiare altro. Chissà! Forse, è tempo di riprendere la chitarra in mano. Forse questo concerto di Al Jarreau è un auspicio. Forse, è così. Me ne convinco. Sono qui per questo.

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Riferimenti bibliografici

Augé M., *Un etnologo nel metrò*, Elèuthera, Milano, 1992 (1986)

Augé M., *Il mestiere dell'antropologo*, a cura di Marco Aime, Bollati Boringhieri, Torino, 2007 (2006)

Augé M., *Il metrò rivisitato*, Raffaello Cortina, Milano, 2009 (2008)

Bull M., *Sounding out the city. Personal stereos and the management of everyday life*, Berg, Oxford e New York, 2000

Feld S., *Suono e sentimento*, a cura di Carlo Serra, Il Saggiatore, Milano, 2009 (1990)

Feld S., Brenneis D., "Doing anthropology in sound", *American Ethnologist*, Vol. 31, 4, 2004: 461-474

Geertz C., *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Il Mulino, Bologna, 1990 (1988)

Lotman J. M., Uspenskij B. A., "I due modelli della comunicazione nel sistema della cultura", in Lotman J. M., Uspenskij B. A., *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milano, 1973 (1973): 111-133

Puddephatt A. J., Shaffir W., Kleinknecht S W., *Etnographies revisited. Constructing theory in the field*, Routledge, Londra e New York, 2009

Sennett R., *Rispetto*, Il Mulino, Bologna, 2004 (2003)

Stoller P., *The power of the between. An anthropological odyssey*, The University of Chicago Press, Chicago e Londra, 2009

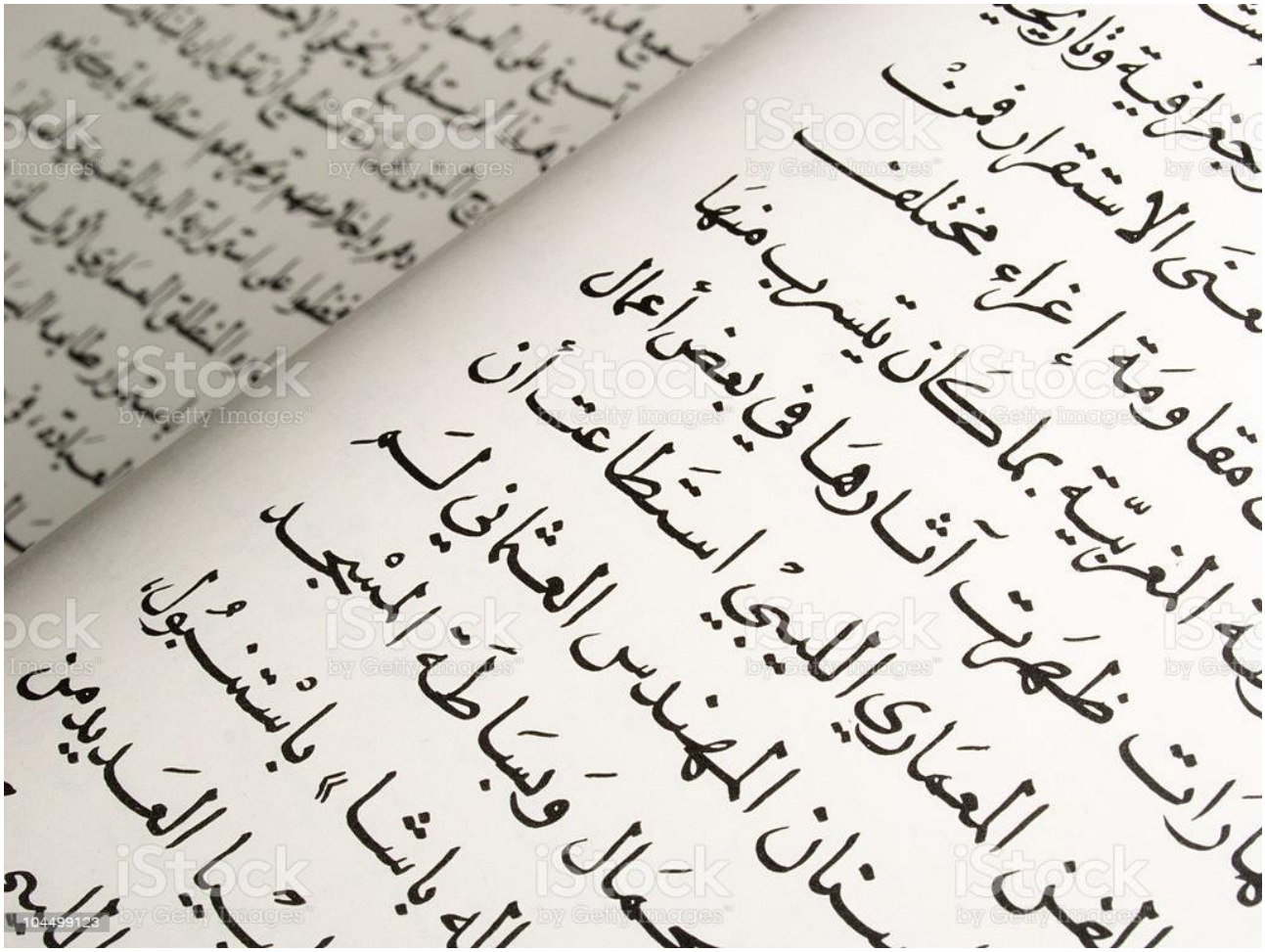
Turkle S., *Il disagio della simulazione*, Ledizioni, Milano, 2011 (2009)

Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche*, a cura di Mario Trinchero, Einaudi, Torino, 1967 (1953)

Stefano Montes, ha insegnato Letteratura francese, Antropologia Culturale e Semiotica nelle Università di Parigi, Catania, Tartu, Tallinn, Palermo e Agrigento. Al di là delle etichette disciplinari, s'interessa ai modi molteplici secondo cui dinamiche culturali organizzano forme testuali (letterarie ed etnografiche). Nelle sue ricerche, ha privilegiato le analisi delle narrazioni di vita, lo studio delle modalità di produzione della cultura in alcuni testi esemplari, l'enunciazione della soggettività nelle teorie e pratiche antropologiche. Da alcuni anni i suoi campi di interesse scientifico vertono sulle strategie di conversione religiosa e sull'esperienza turistica.

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

Sulla cultura araba delle origini. Percorsi linguistici



di *Francesca Morando*

Spesso quando si parla non si presta attenzione alla grande valenza culturale che le singole parole veicolano da lungo tempo. In certi casi i termini possono essere molto antichi, superando il tempo, la geografia e le civiltà che li crearono, rivestendo ancora oggi il veicolo linguistico e culturale di simboli e significati.

Assodata la stretta simbiosi tra lingua e cultura, questo breve contributo, è quindi soltanto una considerazione di natura filologica, in particolare riguardo a qualche esempio specifico che viene fornito dall'arabo ma che rimanda a studi ben più approfonditi di natura antropologica e linguistica.

Civiltà e cultura

Inizialmente il significato della parola *civiltà*, che riprende la sacralità della fondazione delle città delle popolazioni antiche, si può riassumere principalmente come la netta differenza che intercorreva tra l'insediamento di individui riuniti, per questioni politico-militari, in agglomerati societari, in base a profondi rituali sacri e magico-religiosi, e i gruppi umani residenti in semplici villaggi nelle campagne, privi di importanza strategica ma indispensabili per il rifornimento alimentare delle proto-città. Tale spiccata demarcazione implicava un innovativo riassetto sociale, religioso ed economico in cui il nuovo centro urbano diveniva sacro, insieme al sovrano, non potendo che dominare il disordine della natura, al di là delle mura cittadine.

Nel caso delle società nomadi arabo-beduine, l'organizzazione politica, militare, sociale, religiosa, economica e culturale si realizzava in maniera ulteriormente diversa, seguendo generalmente altre norme societarie (distinte da quelle dalle genti urbane e rurali), riconducibili propriamente alla vita pastorale nomade, di molti popoli semitici. Risulta però interessante notare che in arabo il termine civiltà sia traducibile primariamente con la parola *ḥaḍāra* (حضارة), ma anche *ʿumrān* (عمران) [1] e *madaniyya* (مدنية) [2]: le prime due connesse con la radice semantica della "presenza fisica", nonché dello "sviluppo" e della "sedentarizzazione", mentre la terza radice con quella della "città".

Non a caso il termine latino *cīvīlĭtās*, così come quelli arabi succitati, identificavano effettivamente i modelli di vita urbana nonché l'idea del progresso con la concezione di civiltà. I nomadi infatti avevano una conoscenza diretta delle città, dal momento che mantennero, nel corso dei millenni, continuativi e necessari contatti carovanieri, per il rifornimento degli insediamenti urbani dell'antichità (Garbini e Durand, 1994: 59) [3], riconoscendo negli agglomerati cittadini strutture dissimili dalle proprie, alle quali, ciò nonostante, varie società beduine si conformarono, sedentarizzandosi nel tempo.

Il termine italiano *cultura* deriva dal verbo latino *colĕre*, che ha sviluppato i campi semantici di "coltura", "cultura" e "culto". La parola è permeata in varie lingue, essenzialmente con queste accezioni filologiche, esprimendo almeno due valenze ben distinte: in moderni termini antropologici, per cultura vengono intesi sia le risposte che una data società fornisce ai bisogni materiali sia spirituali per se stessa, inoltre l'antica l'espressione latina *cultura animi*, indica ancora adesso la produzione letteraria e artistica di una collettività, come ricorda anche Mezzadri (2003: 235).

Tutti coloro che hanno affrontato lo studio delle lingue classiche hanno avuto esperienza di un accostamento alla cultura (e alla lingua che veniva appresa attraverso la letteratura) inteso esclusivamente come incontro con gli autori, con i testi letterari, filosofici, storici. I testi risultavano essere fonte di spunti per riflessioni su modelli culturali che proponevano prevalentemente questioni di tipo etico, senza particolare interesse per la cultura di tutti i giorni, per il dato antropologico o sociologico [4].

In arabo il termine risulta sostanzialmente traducibile con la parola *ṯaqāfa* (ثقافة) [5], che esprime fondamentalmente i significati di *cultura animi* e "cultura, civiltà". Una considerazione interessante risiede nel commento del Corano [6] dello *šayḫ* Gabriele Mandel Ḥān (2004,682) in cui riferisce che nell'Islam esistono due categorie di "ignoranti":

quello che non ha istruzione, l'illetterato *ʾummī* (أمي); e quello che è moralmente mancante, non possedendo sentimenti di bene e senso religioso, o che vive stoltamente *ǧāhil* (جاهل).

Quanto sopra affermato però non smentisce l'idea per cui non esiste individuo privo in maniera assoluta di cultura (ovvero l'insieme di usi, credenze e valori nei quali gli individui di una società si identificano). Di conseguenza ogni gruppo umano elabora ed esprime il proprio bagaglio concettuale (che può influenzare altre culture e da queste esserne influenzato), anche in maniera molto diversa da altri gruppi umani e dunque non esiste un modo "corretto" o "migliore" di interpretare la realtà, in base ai principi del relativismo culturale. In questo caso i valori morali sono dei modelli relativi; i costumi trovano giustificazione dove sono stati concepiti; non esiste un sistema universale di ideali, poiché per ogni società questi si definiscono come tali e non sempre corrispondono agli stessi valori di un'altra società

In questa cornice si inserisce una piccola riflessione linguistica sull'arabo in contesto beduino, dal momento che, come ricorda Boas, la lingua è uno strumento che riflette la cultura ed entrambe esercitano reciprocamente un forte potere influenzante.

I beduini

Gli abitanti delle lande semi-desertiche del Medio Oriente e della Penisola Araba sono i beduini da almeno duemila anni, i quali possono essere definiti come "arabi", in quanto sono i «detentori della lingua araba» (Anghelescu, 1993:6) [7]. Il termine che designa la lingua *al-ᶜarabiyya* (العربية), proviene dalla radice *ᶜ-r-b* che al contempo fornisce sia il verbo *ʾaᶜaraba* (أعرب) "parlare chiaramente" sia l'etnonimo *ᶜarab* (عرب) "arabi", il quale, a sua volta si ricollega ad *ʾaᶜarāb* (أعارب) che anticamente significava "beduini" (Mion, 2007: 23) [8].

Con la vita precaria del deserto, fatta di razzie, combattimenti, uccisioni e rappresaglie, la cosa fondamentale era la sopravvivenza delle tribù, divise in clan o *hamsa* (قسمخ) [9]. La continuazione della collettività era concepita spesso a scapito del singolo individuo, tanto è vero che, per esempio, valeva la "regola del *hamsa*" per quanto riguardava la vendetta. Si trattava di una rivalsa "trasversale", adottata in caso di assassinio, che implicava, a titolo di risarcimento – in alternativa alla *diya* (ةيد), "prezzo del sangue"–, l'eventuale uccisione, da parte della famiglia offesa, del reo stesso o di un membro maschio della famiglia rivale. Questa vera e propria "vendetta trasversale" poteva essere applicata fino al secondo grado di parentela (comprendenti i nonni, il padre, i fratelli, i figli o i nipoti), qualora non fosse stato possibile colpire direttamente il colpevole.

Da questa contestualizzazione, in cui l'onore del gruppo sociale aveva la priorità sull'individuo, si capisce come mai l'identità personale era quasi ignorata e, ancora oggi, in arabo si ritrovano espressioni che indicano in determinate locuzioni il riflessivo *stesso*, per esempio, utilizzando i termini: *ᶜayn* (نيع) "occhio"; *nafs* (سفن) "anima" (Veccia Vaglieri, 1937: 92) [10] o similari come *rūḥ* (حور) "spirito"[11]. Peculiari risultano inoltre altre caratteristiche personali, in cui alcuni modi di dire, articolati con *ẓill* (لظ) "ombra" e *dam* (مد) "sangue", rendono "l'essere simpatico/antipatico".

Volendo fare un confronto rispetto all'eredità linguistica classica, il *singolo* gode concettualmente di una certa centralità ed entità ben definita (anche per via del valore assegnato alla persona giuridica), confermata quindi, per esempio, dalle parole *identità* (da *idem*, "cosa uguale"); *persona* (dal greco, "viso dell'individuo" e "maschera teatrale"); *individuo*, "indivisibile".

Un ulteriore tratto linguistico, senza dubbio culturale, è la resa in arabo classico (e standard) della distinzione maschile ≠ femminile, nelle coniugazioni verbali, dove si ritrovano forme caratteristiche per la seconda e terza persona femminile singolare e plurale. A questo proposito, risulta essere un fenomeno degno d'attenzione il fatto che, con la modernizzazione della società, molti dialetti arabi abbiano soppresso, per esempio, nella coniugazione verbale il plurale femminile, conformandolo al plurale maschile, sebbene questa regola non sia valida nel dialetto bengasino [12], la cui cultura di appartenenza discende spiccatamente da quella beduina, prevedendo la rigida separazione sociale delle donne dagli uomini, ancora oggi.

Concludendo la piccola rassegna linguistico-culturale, l'ultimo esempio, di matrice araba beduina ma diventato un capolavoro della letteratura persiana, è la storia romanzata su fatti realmente accaduti di "*Leyla e Mağnūn*" (in arabo "*Mağnūn wa Leyla*", [13] (ىلىل و نونجم), in cui il protagonista, *ʾImruʾ al-Qays ibn Ḥuğr al-Kindī* (يدنكلا رجح نبا سيقلا ؤرمإ), dedicando dei versi all'amata Leyla, pur non essendo sposati, condanna i due all'impossibilità di contrarre matrimonio, a causa delle rigide leggi tribali (che vietavano la dedica di poesie amorose fra chi non fosse sposato) e a lui a sprofondare nella pazzia, quando Leyla viene sposata a un altro uomo (م. يدومحملا 2005:85.). *Mağnūn* infatti in arabo significa «posseduto dai *ğinn*; ossesso; pazzo; folle; matto» (Traini, 1966: 175) [14] in cui è facile riconoscere i caratteristici «esseri intermedi tra uomini ed angeli; spiriti; folletti» (Traini, 1966:

175) [15], custodi di elementi naturali come fonti, rocce, etc… che potevano essere sia benevoli che malevoli, conosciuti in italiano come geni, i quali sono sfidati nel Corano, insieme agli uomini, a produrre «un'opera miracolosa» simile al Libro Sacro dell'Islam *(Corano,* II: 23-24; XVII: 88; LXXII: 1, 5-6; CXIV: 6).

Note

[1] Traini, IPO, Roma, 1966: 974

[2] Civiltà, incivilimento, cultura. In Vocabolario arabo-italiano di Renato Traini, IPO, Roma, 1966:1391. Inoltre: civilization. A Dictionary of Modern Written Arabic, H. Wehr, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1961: 899.

[3] Garbini G., Durand, O., *Introduzione alle lingue semitiche*, Brescia, Paideia Editrice, 1994: 59

[4] Mezzadri, M., *I ferri del mestiere. (Auto)formazione per l'insegnante di lingue*, Perugia, Guerra Edizioni 2003: 235

[5] Intelligenza; penetrazione; educazione; formazione spirituale, intellettuale; cultura; erudizione. Vocabolario arabo-italiano Renato Traini, IPO, Roma, 1966: 131. Inoltre: culture; refinement; education; (pl. -āt), culture; civilization. A Dictionary of Modern Written Arabic, H. Wehr, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1961: 104.

[6] Mandel Hān, G. šayh (a cura di), *Il Corano,* UTET Libreria, Torino, 2004: 682

[7] Anghelescu, N., *Limbaj şi cultură în civilizaţia arabă. Editura ştiinţifică şi enciclopedică*, Bucareşti, trad. it.a cura di M. Vallaro, *Linguaggio e cultura nella civiltà araba,* Torino, Edizioni Silvio Zamorani, 1993: 6.

[8] Mion, G., *La lingua araba*, Roma, Carocci, 2007: 23.

[9]Braegger, B., Legal Systems Very Different From Ours – Fall 2013. http://www.daviddfriedman.com/Academic/Course_Pages/Legal_Systems_Very_Different_13/LegalSysPapers2Discuss13/Bedouin_Law.htm (09 marzo 2015).

[10] Veccia Vaglieri, L., *Grammatica teorico-pratica della lingua araba*, volume I, Roma, Istituto per l'Oriente, 1937: 92

[11] Anche nei dialetti è possibile ravvisare usi similari. Per esempio l'espressione bengasina brūḥī potrebbe essere l'esatta corrispondenza dell'inglese by my self "-da- solo".

[12] Cfr Durand, O., *Dialettologia araba*, Roma, Carocci, 2009. Il bengasino non è l'unico dialetto sedentario di matrice beduina che attua tale differenziazione. È stato riportato come modello perché chi scrive ne ha avuto esperienza diretta, avendo vissuto in Libia, a Bengasi.

[13] 85:2005, Dar Comboni: il Cairo. الطريق إلى اللغة العربية م. المحمودي

[14] *Vocabolario arabo-italiano di Renato Traini*, IPO, Roma, 1966: 175.

[15] Ibidem: 174.

Riferimenti bibliografici

Dar Comboni: il Cairo. م. المحمودي (2005). الطريق إلى اللغة العربية السنة الثانية

Ahmed, L., (1993), *Woman and Gender in Islam-Historical Roots of a Modern Debate*, The American University in Cairo Press.

Anghelescu, N. (1986), *Limbaj şi cultură în civilizaţia arabă. Editura ştiinţifică şi enciclopedică*, Bucareşti, trad. it.a cura di M. Vallaro, (1993), *Linguaggio e cultura nella civiltà araba*, Torino, edizioni Silvio Zamorani.

Braegger, B., Legal Systems Very Different From Ours – Fall 2013. http://www.daviddfriedman.com/Academic/Course_Pages/Legal_Systems_Very_Different_13/LegalSysPapers2Discuss13/Bedouin_Law.htm 09 marzo 2015.

Durand, O., (2009), *Dialettologia arab*a, Roma, Carocci.

Gabrieli, F., (1967), *La letteratura araba*, Milano, Firenze, ed Accademia.

Garbini G., Durand, O., (1994), *Introduzione alle lingue semitiche*, Brescia, Paideia Editrice.

Mandel Hān, G., šayh (a cura di), (2004), *Il Corano*, UTET Libreria, Torino.

Mion, G. (2007), *La lingua araba*, Roma, Carocci.

Traini, R. (a cura di) (1966), *Vocabolario arabo-italiano*, Roma, Istituto per l'Oriente.

Veccia Vaglieri, L. (1937), *Grammatica teorico-pratica della lingua araba*, volume I, Roma, Istituto Per l'Oriente.

Wehr, H., (1961), *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

Francesca Morando, figlia dello studioso Gianni (autore, tra l'altro, di studi su *Chiaramonti medioevale e la Contea di Modica* e *La struttura dell'universo*), laureata alla Sapienza con il massimo dei voti, in Dialettologia araba (relatore O. Durand), insegna arabo presso varie strutture sia pubbliche che private; è traduttrice giurata di lingua araba presso il Tribunale di Palermo ed è specializzata in Didattica dell'Italiano L2/LS. È stata anche docente presso l'Università di Palermo e l'Università Gar Younis di Bengasi, oltre che in Egitto e nella Georgia caucasica.

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

Un siciliano nel Wadi el-Natrun (Egitto) alla fine del Cinquecento

Monaci copti 1898 (foto Dept)

di *Gaetano Nicastro*

I milioni di turisti che ogni anno visitano l'Egitto sono attratti, soprattutto, dalle maestose rovine faraoniche che lo costellano, fino alle lontane propaggini della Nubia; sono meno coloro che raggiungono Alessandria, con le sue atmosfere ellenistiche. Pochi, se non pochissimi, si spingono a visitare i segni viventi di una delle più antiche comunità cristiane, l'Egitto cristiano o copto, che conta tutt'ora da sei a otto milioni di fedeli (il numero varia secondo che a fornire i dati siano fonti governative od ecclesiastiche).

Il termine «copto» deriva, com'è noto, dalla contaminazione araba di *eguptioi*, identificando gli egiziani stessi, conquistati al Cristianesimo dall'evangelista Marco, sicché storicamente è proprio della Chiesa egiziana, per la stragrande maggioranza precalcedonese (esiste altres ìuna Chiesa copto-cattolica minoritaria) [1]. L'Egitto rimane altresì la culla del monachesimo con i suoi antichissimi monasteri, centri d'arte e di spiritualità, che hanno ricevuto nuovo impulso dall'opera del grande patriarca Shenuda III, scomparso nel 2012.

Di quest'arricchimento ha lasciato traccia un frate siciliano del Cinquecento, in una relazione al Cardinale di Santa Severina, Giulio Antonio Santoro della fine del secolo (5 aprile 1585), esistente nel manoscritto della Biblioteca Comunale di Palermo 2QqC77, con il titolo — di mano diversa — «*Notizie della Palestina scritte nel 1585 dal P.Francesco di Sicilia, ossia di Messina, minor osservante, viaggiatore, di que' luoghi procuratore*» [2]. Poco sappiamo dell'autore, dovendosi sgombrare il campo dalle errate attribuzioni tentate in una nota apposta al manoscritto: rimane solo certo che trattasi di un Minore Osservante siciliano — fra' Francesco di Sicilia — del convento francescano di Messina (ma non necessariamente messinese, come dal titolo aggiunto al manoscritto).

L'Autore aveva intrapreso quel viaggio per rispondere ad una «obbedienza» del Padre Guardiano (Custode) di Terra Santa pervenutagli il 10 maggio dell'anno 1582, che gli ingiungeva di «andare a seminare il verbo d'Iddio nella città di Aleppo». La carenza di navi in partenza aveva consentito di partire solo il 21 giugno, approfittando di una nave genovese diretta a «Tripoli di Soria» (Siria, oggi in Libano). La durata del viaggio era prevista in quindici giorni, ma dopo nove giorni di buona navigazione, «ad hora di vespro» del primo di luglio, si mosse una «crudel tempesta», «si ruppe l'arboro, si divisero le vele, si perse il timone», tanto da dover pensare «di momento in momento di

donar la vita a Dio benedetto»; la calma, dopo ventiquattro ore, consentì di raggiungere la meta con altri cinque giorni di navigazione.

Ad attendere il Frate, all'arrivo, i confratelli di Gerusalemme e tre gesuiti, con i quali ebbe modo di visitare i monasteri maroniti del Monte Libano, con le «cerimonie loro antiche». Segue la visita dei Luoghi Santi, con Giaffa («lo Zaffo»), Lida, Rama (Nabi Ramwil), Emmaus, fino a Gerusalemme e a Betlemme («Bettalem»); il «deserto di San Giovanbattista», la Samaria, Naim, Nazareth, il Monte Tabor, il mare di Tiberiade; infine, per la strada di Damasco, verso Aleppo, ove si fermerà un intero anno, partecipando al Cardinale le proprie emozioni e la commozione.

È poi la volta del Cairo, con quindici giorni di cammino «sopra schiena di cameli», e di Alessandria, con due lunghi soggiorni durante i quali non manca di occuparsi della condizione e del riscatto degli schiavi razziati lungo le coste del Mediterraneo o in mare, che, come afferma, «con lo divino aiuto ho liberato molti, et molti schiavi et anco molti rinnegati, mandatoli in questi nostri paesi et reconciliatoli con la divina Maiestà». È ad Alessandria che il nostro frate matura la volontà di andare «all'asprissimi deserti di san Macario vicino alla Thebaide per vedere quelli santissimi corpi, che ivi sono, et hanno quelli monaci, che ivi habitano». È questa la parte di maggior interesse delle *Notizie*, che fornisce informazioni sul vissuto dei monasteri del deserto di Scete nel secolo XVI, l'attuale Wadi el-Natrun[3], culla del monachesimo.

La valle, per buona parte sotto il livello del mare, ormai facilmente raggiungibile attraverso la strada che congiunge il Cairo ad Alessandria (*Desert Road*), con leggere deviazioni, era allora fra «deserti nelli quali non si vede vestigio veruno, … tutti piani sabbiosi et arena», mancavano le piste e il Nostro «haveva sentito», e non ignorava, «li gran pericoli et li gran travagli che si passano».

La partenza da Alessandria «alli 13 d'aprile alle 13 hore», a cavallo, «con gran compagnia de' turchi, et anco con uno interprete per la lingua», non senza aver raccomandato l'anima a Dio, «pensandoci havere a rimanere alcun di noi cibo di leoni ed altre crudelissime fiere». A mezza notte, finalmente, la carovana raggiunse «una villa de' mori domandata Cheaus» (Shibin el-Kom?), dove gli ufficiali turchi, per i quali si erano muniti di lettere commendatizie, fornirono due buone guide che consentirono di raggiungere la meta, munite com'erano di «bussolette legate al collo a guisa de' marinari» e contando sulle stelle per la notte; la loro presenza non attenuava «il travaglio» «per lo timor nocturno, et parte per quello di animali feroci» benché non mancassero di «archibugi, arme in haste, et anco archi e frezze».

Dopo due giorni di cammino, la mattina del terzo finalmente, «ad uscita di sole», «forse dieci miglia da noi un monticello di arena, che pareva come nuvoletta nell'aria», il primo monastero, «grandissimo, cinto di mura a torno». Le *Notizie* non ne forniscono il nome, ma la chiesa principale, dedicata alla Vergine (*El Adra*), consente di individuarlo nel monastero *Deir el Baramus* («appartenente ai Romani», per avere ospitato, secondo antiche tradizioni, due giovani romani, forse — addirittura — figli dell'imperatore), probabilmente il primo insediamento monastico del Wadi el-Natrun (Capuani, 1999: 77-80).

Apprendiamo notizie sulla vita dei monaci, la presenza di anziani eremiti, la propensione verso gli ospiti cattolici, i loro riti e la loro convinzione di far parte della Chiesa universale:

«Vedutici quelli Padri, in segno d'allegrezza sonarono due campanelle, cosa insolita in Turchia; ci aperseno le porte et vennero ad imbracciarci in segno di carità; i loro vestiti erano di lana bigia oscura con li scapucci in capo a guisa di padri di San Benedetto, et li volti macilentissimi et attenuati, scalzi, barbati con le chiome lunghe et nere, … ci riferirono che ivi nella campagna loro vi erano molti vecchi di età di anni cento e venticinque, e pur stavano forti et gagliardi come huomini di quaranta anni. Et con li propri occhi ho visto detti

vecchi stare quattro hore di horologio con li piedi nudi sopra una stuoia, per ò appoggiati con un bastone, che a mirarli ci accendevano tanto a devotione, che con penna non lo posso esprimere».

Conosciamo la loro spiritualità, i riti:

«Entrati dunque dentro al cortile, due di quei padri portorno molti paramenti di chiesa di velluti, di damaschi, rasi et altre sorti, a modo di gabbani serrati dinanzi et ad ognuno di noi ce ne posero un di sopra, e poi ci posero a due a due a guisa di processione et loro innanzi con la croce, et ogni uno di essi teneva in mano un pezzetto di legno con un martelletto di busso, et battevano quei legni insieme, et andammo verso la chiesa, et essi cantavano alcune laudi alla gloriosa madre Maria in lingua loro arabesca. Condotti in chiesa, fecimo un poco di oratione con molte candele accese; ci mostrarono una vesta della gloriosa Madre di Christo, la quale usava nell'Egitto.

Del divin culto son zelantissimi. Celebrano mattino e mezzanotte, e tutte l'altre hore canoniche all'hora debita; una sola messa celebrano il giorno, bench é fossero molti sacerdoti; stanno in silentio perpetuo.

Del dormire dormono sulla nuda terra, et sotto il capo un sasso».

Finite le cerimonie era giunta l'ora di rifocillarsi:

«fummo condotti in una stanza grande con molte stuoie in terra, nelle quali sopra quelle sedemmo all'usanza loro. Ci portarono da mangiare un poco di pane fatto di orzo, mele di cannamele et due vasi di fava …, senza oglio, et una giarra di acqua mezza salsa … Il cibo loro ordinario è fava mal cotta o ceceri, senza oglio con un poco di sale, et alle volte a mollo con acqua fredda; e cos ìle mangiano; mai bevono vino, n étampoco mangiano carne, n écaso et ova: sempre fanno vita quadragesimale, mangiano una volta il giorno».

Il buon Frate non si trattiene dall'ammirare l'austerità di vita e la spiritualità di quei monaci tanto … da temere per la propria salvezza eterna e da trarne

in vederli …. tanto spavento, che pare che niun di noi altri non facendo simil penitenza possa veder le porte del paradiso. Continuo si disciplinano. Continuo piangono la passione di Christo».

La permanenza a *el Baramus* si protrae un intero giorno e una notte; poi èla volta degli altri monasteri della zona: i monasteri di San Bishoi (*Deir Anba Bishoi*), dei Siriani (*Deir es Surian*, che fornir à centinaia di manoscritti al British Museum) (Capuani, 1999: 67-77) e di San Giovanni il Nano (non più esistente), anzitutto, con «molti corpi de' santi loro … che odoravano come un campo di viole».

Da ultimo il pi ù distante monastero di San Macario (*Deir Abu Makarios*), legato alla vita del santo, che, dopo un periodo di crisi, ha assistito ad una notevole rinascita dalla seconda met à del secolo scorso (1969), sotto la guida dell'egumeno Matta el-Meskin [4], giungendo a contare un centinaio di monaci (Capuani,1999: 60-66). Agli ospiti è riservata la calda accoglienza che negli altri, lieti i religiosi che fossero giunti sani e salvi poich é, come riferiranno, «la notte innanzi vennero nove leoni, et vi ammazzarono due cani quali tenevano fuori».

È stata forse questa una delle ultime occasioni per ammirare in tutta la sua maestosit àla chiesa di San Macario nella sua struttura originaria, che occupava anche parte dell'attuale cortile, andata distrutta nella sua parte occidentale, ove i monaci

«mostrarono il corpo del glorioso Santo Macario in una cassa coperta di raso verde, tutto intiero … come dormisse, odorifero di cose pretiose; et lo tengono in una fenestra con tre altri corpi dei santi discepoli di San Macario con molte lampade accese» [5].

Sono altri due giorni di contatti fraterni. Il giorno che precedette la partenza gli ospiti furono condotti

«tra quei aspri deserti per spatio di dieci miglia … et era in vero come un mare, et detti padri (ci) dissero che nel tempo del glorioso Santo Macario quel piano era mare salso», utilizzato da «navi, galee, et altri vascelli da rubare quei santi monasteri», finché — secondo una tradizione, o la leggenda — «per volontà d'Iddio non potendo più sopportare simil crudeltà verso gli suoi servi, detto mare si seccò»; le strane forme di alcuni affioramenti rocciosi e della sabbia modellata dal vento convinsero il Nostro di aver constatato «con gli occhi propri» la presenza di «vascelli intieri conversi in pietra, artigherie, arbori di navi, pezzi di corda, àncora, et barchette picciole tutte converse in pietre».

Egli era uomo del suo tempo, non poteva dimenticare che quei monaci erano «schismatici» e non sottolinearne — «dubitando Iddio non mi punisse tacendo» — gli «errori», per i quali «si perderanno queste loro tante astinentie, tanti digiuni et tante discipline, tante lacrime, tante vigilie, tante lunghe orationi, tanto sangue sparso», provocandone lo sgomento; gli interlocutori si dichiaravano «afflitti della … separazione» e pronti «volontierissimamente» a «donarsi» «alla Chiesa santa» cattolica ove «venisse comandato» dal loro patriarca, protestandosi «cristiani, et … preparati cento volte il giorno pigliar morte per lo nome di Christo». Il Francescano non cessa, comunque, di rimanere ammirato della loro fede profonda e delle costanti opere di pietà; non dubita che «se … fussero suggetti alla Chiesa santa romana sariano tanti Illarioni, tanti Macarj, tanti Hieronimi, tanti Antoni et tanti Pauli», … tanti santi.

La visita si conclude con queste considerazioni e lungo la strada del ritorno, del deserto,

«ci furono di quei padri che vennero dieci miglia appresso piangendo e lacrimando, che li pareva ad essi separarsi l'anima dal corpo per la nostra partenza».

Nel riferire le proprie esperienze p. Francesco può ripetere, con San Giovanni,

«quello che vedemo con gli occhi nostri proprii, et quel che con le proprie mani toccammo, facciamo ampia testimonianza a voi».

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Note

[1] Come si è più di recente accertato il rifiuto del Concilio di Calcedonia (a. 451) è derivato soprattutto da una diversa concezione filosofica dei concetti di *natura* e *persona*, sì da rimanere contestato l'attributo di monofisiti (i Copti si dichiarano *miafisiti*) e da consentire alcune dichiarazioni comuni con la Chiesa cattolica (Elli, I).

[2] Il manoscritto è stato pubblicato nel 1881, con alcuni errori di trascrizione, a cura di V. Di Giovanni, nelle *Nuove Effemeridi Siciliane*, t. XII, pp. 65 ss., e riproposto, nel 1886, in *Orbis Seraphicus:* 752-758, testi non facilmente reperibili; un estratto in: G. Lumbroso, *Ritocchi ed aggiunte ai «Descrittori italiani dell'Egitto e di Alessandria»*, in *Atti Lincei*, cl. sc. morali, stor. e fil., s. IV, vol. X, 1892: 211.

[3] Valle del *natron*: un carbonato di sodio che rimane sul terreno con l'evaporazione ed il prosciugamento delle ampie pozze, veri e propri laghetti che si formano nella depressione, che veniva raccolto ed utilizzato per l'imbalsamazione dagli antichi egizi.

[4] «Matteo il povero»: Yusuf Iskandar (1919-2006), già farmacista, aderendo ai più rigorosi consigli evangelici aveva venduto la farmacia distribuendo i suoi averi ai poveri per abbracciare la vita monastica.

[5] Nella chiesa si conservano tuttora i corpi di altri due santi di nome Macario (San Macario d'Alessandria e San Macario martire, vescovo di Tkaw), e quello di san Giovanni il Nano.

Riferimenti bibliografici

Capuani M. (1999), *Egitto copto*, Jaka Book, Milano;

Elli A. (2003), *Storia della Chiesa Copta*. I. *L'Egitto romano-bizantino e Cristiano*; II. *L'Egitto arabo e musulmano*; III. *Appendici, bibliografia, indici*, Franciscan Printing Press, Il Cairo – Gerusalemme;

Maged S. A. M., Moussa M. (cur.) (2009), *Christianithy and monasticism in Wadi al- Natrun*, American University of Cairo; *Orbis Seraphicus* (1886), *De missionibus Fratrum Minorum*, t. secundus, a c. di Marcellino da Civezza e T. Domenichelli, Coll. San Bonaventura, Quaracchi.

Gaetano Nicastro, entrato giovanissimo in magistratura, ne ha percorso tutti i gradi, fino a presidente della Corte Suprema di Cassazione ed è stato insignito della più alta onorificenza al merito della Repubblica, quella di cavaliere di gran croce. Studioso di storia siciliana, ha dedicato tre volumi alle *"Relationes ad limina"* della Chiesa di Mazara; molti suoi saggi sono pubblicati su *Mediterranea. Ricerche storiche* e su *Memorie e Rendiconti* dell'Accademia degli Zelanti e dei Dafnici di Acireale.

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

La presenza italiana in Tunisia: spunti storici e prospettive

Porto di Tunisi (1899)

di *Franco Pittau*

Sarebbe sbagliato, partendo da una mera constatazione quantitativa, dedicare scarsa attenzione alle migrazioni italiane verso questa area, sia perché il bacino del Mediterraneo è storicamente un crocevia di genti, culture e scambi, sia perché le collettività nordafricane costituiscono oggi una componente rilevante della presenza straniera in Italia; inoltre, anche gli italiani sono diventati protagonisti di nuovi flussi verso i Paesi della sponda meridionale.

L'Africa, rispetto agli altri continenti, accoglie una quota ridotta degli italiani all'estero, ovvero poco più di 59.000 alla fine del 2013, per lo più concentrati nell'area settentrionale del continente. Qui nel secolo passato la presenza di connazionali è stata più consistente, specialmente in Tunisia dove l'italiano è stato a lungo fino all'instaurazione del Protettorato francese, la lingua dei traffici commerciali e della navigazione.

Tralasciamo di soffermarci sulle migrazioni italiane verso la Tunisia del primo millennio (dalla fuga da Roma saccheggiata dai Visigoti di Alarico nel 410 ai flussi del X e XI secolo in provenienza dalla Sardegna e dalla Sicilia). È nel secolo XVII che si assiste a una emigrazione elitaria di ebrei livornesi, cui seguono flussi più consistenti per motivi commerciali. Invece, nel secolo successivo si determina inizialmente un flusso di esuli politici (massoni, carbonari, garibaldini, anarchici) e poi una emigrazione su più vasta scala, che si è andata incrementando anche nel Novecento, cui da ultimo si aggiunge l'arrivo di nuovi esuli durante il periodo fascista. L'incremento della presenza italiana avviene nonostante le frizioni che si determinano con il Protettorato francese, istituito alla fine del XVIII secolo e risultato molto meno aperto alle diversità etnico-clinguistico-culturali rispetto al precedente regime del Bey di Tunisi (autorità formalmente dipendente dall'Impero Ottomano ma praticamente autonoma).

Infine, a segnare le vicende più recenti, vi sono la Guerra e l'accesso all'indipendenza della Tunisia, la prevalenza dei flussi degli emigrati tunisini verso l'Italia rispetto agli italiani diretti verso la Tunisia e, da ultimo, la destituzione di Ben Ali nell'ambito della cosiddetta "Primavera araba". Attualmente è in corso un assestamento politico in un contesto democratico e nell'ambito degli accordi euro-mediterranei, che ancora non hanno esplicato tutta la loro piena efficacia.

Questo breve saggio entra nel merito di queste vicende, attingendo, tra gli altri apporti, agli approfondimenti storici condotti da un gruppo di rappresentanti degli "italiani di Tunisia" (gli eredi, cioè, dell'importante collettività italiana del passato), che ha analizzato la copiosa bibliografia prodotta durante il periodo fascista come anche l'ampia bibliografia in lingua francese (www.italianiditunisia.com/Chisiamo/frm-main.php?lingua=).

La storia degli italiani in Tunisia colpisce, al di là della dimensione quantitativa, per le riflessioni che ne conseguono in merito a concetti diventati poi di grande attualità, quali il multiculturalismo, l'assimilazionismo, i processi di stereotipizzazione dello straniero, le politiche di naturalizzazione e la capacità di una minoranza di sostenersi e perdurare nel tempo. Si tratta, evidentemente, di considerazioni che aiutano a riflettere anche sull'esperienza che l'Italia sta facendo come Paese di immigrazione. È questo il tema che il Centro Studi e Ricerche IDOS ha affrontato in alcuni suoi approfondimenti, componendo l'emigrazione italiana all'estero e l'immigrazione straniera in Italia in un in un quadro di valutazione più ampio e articolato (cfr. M.P. Nanni, in Fondazione Migrantes, *Rapporto Italiani nel mondo 2011*, Edizioni IDOS, Roma 2011: 380-383; Centro Studi e Ricerche IDOS, a cura di, *Africa-Italia. Scenari Migratori*, IDOS/FEI, Roma, 2011) e traendone spunto sulle politiche migratorie da condurre (*IPRIT Tunisia. Immigrazione Percorsi di Regolarità in Italia*, Edizioni IDIS, Roma, 2014).

Prima del Protettorato Francese

Tra il XVI e il XIX secolo in Tunisia vi sono in prevalenza gli schiavi cristiani catturati dai corsari barbareschi, ma non mancano i cristiani liberi (circa 200 secondo qualche fonti). Alcuni schiavi, dopo l'affrancamento e spesso la conversione all'Islam, svolgono mansioni importanti alla corte del Bey (titolo del governatore di Tunisi dal XVI al XX secolo, solo nominalmente vassallo dell'Impero Ottomano, tuttavia venuto meno nella sua importanza dopo l'instaurazione del Protettorato francese in Tunisia) o intraprendono la carriera militare anche come capitani al tempo della guerra corsara: famosi sono il caso del calabrese Uluj Ali e ancor di più quello di Osta Morat, il "turco" genovese diventato capo della flotta tunisina nel 1615 e quindi gestore del potere nel Paese per tre anni. Successivamente, una personalità politica di spicco presso la corte del Bey è stata quella di Giuseppe Raffo di Chiavari (1795-1865).

Il primo nucleo di persone libere che si stabilisce in Tunisia in provenienza dall'Italia è, nel corso del XVII secolo, quello degli ebrei livornesi provenienti dalla Spagna attraverso il Portogallo. Il loro esodo è a carattere stabile e questi ebrei creano strutture proprie nel Paese e vi costruiscono una sinagoga. Dediti al commercio, essi parlano spagnolo e portoghese in famiglia, italiano con i livornesi e arabo con la gente del posto. In Italia si apprezzano le mercanzie provenienti dalla Tunisia (piume di struzzo, avorio e polvere d'oro), mentre in Tunisia vengono importati prodotti tessili e i marmi di Carrara (per abbellire i palazzi e le moschee). Gli ebrei livornesi, noti come *qrana*, si adoperano anche per il riscatto degli schiavi cristiani (su 4.000 riscatti, che si stima siano intervenuti nell'arco di un secolo, circa 600 sarebbero stati negoziati dai livornesi). Fin dal XVIII secolo essi godono di numerosi privilegi da parte del Bey, e questo conferisce loro una posizione privilegiata rispetto agli altri immigrati di origine italiana in Africa settentrionale. Il trattato del 10 luglio 1822 fra il Granducato di Toscana e la Reggenza di Tunisi li equipara agli ebrei storicamente presenti in Tunisia. Dopo la

modifica del Trattato nel 1846, da Livorno e dalla Toscana si determina, come prima accennato, una nuova ondata migratoria, più prettamente "italiana", che si aggiunge a quella dei pionieri ebrei.

Diversi esponenti della piccola e media borghesia giunti dall'Italia nel corso del XVIII secolo acquisiscono, col tempo, un ruolo preminente in campo economico e amministrativo. Ad essi e ai *qrana* si aggiungono gli ex schiavi cristiani, spesso rimasti in Tunisia e convertiti all'Islam, come anche gli esuli politici (massoni, carbonari, garibaldini, anarchici), giunti a varie ondate tra i moti del 1821 e la repressione seguita a quelli del '48 (ad essi si deve la prima scuola italiana, creata nel 1838 da P. Sulema, un esule massone).

Intanto, già dal 1816 iniziano a spostarsi verso la Tunisia anche pescatori (tra cui i "tonnaroti" e i "corallari" per lo più trapanesi), marinai e operai dall'Italia meridionale, soprattutto dalla Sicilia e dalla Sardegna, in cerca d'impiego nelle città costiere di Tabarka, Susa, Sfax: proprio per l'intensificarsi di questi spostamenti nel 1852 la compagnia Rubattino attiva la linea Genova-Cagliari-Tunisi. Dopo l'Unità d'Italia e sotto la spinta del disagio economico, i flussi si intensificano e non si dirigono più soltanto verso le località costiere tunisine, ma si spingono anche nell'entroterra e gli emigati italiani trovano occupazione in agricoltura come braccianti, anche stagionali (soprattutto per la coltura della vite), e nel settore minerario (dove si inseriscono soprattutto i sardi).

Il primo accordo con il Bey di Tunisi dopo l'Unità d'Italia risale al 1868 (il Trattato della Goletta) e incentiva l'afflusso di migliaia di connazionali, garantendo loro, se residenti in Tunisia, il mantenimento della nazionalità, la libertà di commercio e di possesso di beni immobiliari e l'assoggettamento al proprio Consolato per l'amministrazione della giustizia (una sorta di extraterritorialità, durata fino al Protettorato francese).

Un po' in tutte le principali città della Tunisia, come anche nelle aree agricole, trovano spazio quelle che altrove sono state chiamate *Little Italy*: le *Petites Siciles* (in considerazione della preminenza degli immigrati siciliani), ad esempio nella cittadina costiera de La Goulette, avamporto di Tunisi, come pure a Susa, dove, a meglio specificare l'origine degli abitanti dei due quartieri, si parla di una *Capaci grande* e di una *Capaci piccola*, mentre a Tunisi, oltre alla *Petite Sicile*, si trova anche una *Piccola Calabria*.

Verso la metà dell'Ottocento la Missione cattolica di Tunisia registra la presenza di 12.300 cattolici, di cui 4.000 italiani, a fronte di una sessantina di famiglie francesi. Nel 1871 gli italiani in Tunisia sono tra i 5.000 e i 7.000 e più di 11.000 nel 1881, anno del trattato di Cassar Said (su cui si basa l'istituzione del Protettorato francese in Tunisia).

Durante il Protettorato francese

Nel 1881, con l'inizio del Protettorato francese si accentua il passaggi dall'emigrazione elitaria a quella di massa, che viene richiamata dall'Italia dagli investimenti francesi nelle opere pubbliche che richiedono un ampio utilizzo di manodopera. In quell'anno i francesi sono appena 700 mentre gli italiani sono 25mila: la consistenza numerica degli italiani crea disagio e si paventa una loro supremazia anche perché è crescente il loro utilizzo nell'esecuzione dei lavori pubblici.

Secondo i dati dei censimenti condotti dai francesi a cavallo tra i due secoli, i siciliani rappresentano più del 70% della presenza italiana e tra loro non mancano gli originari dell'isola di Lampedusa, che, insieme a quelli provenienti dall'isola di Pantelleria, trovarono in Hammamet un polo di insediamento privilegiato, dove vivono di pesca o diventano proprietari di frutteti e vigneti.

Gli accordi di Parigi, il 28 settembre 1896 consentono agli Italiani di mantenere a tempo indeterminato la propria nazionalità, come anche l'autonomia delle scuole e delle associazioni culturali e il libero esercizio delle attività professionali con uguaglianza di diritti rispetto ai francesi.

La considerazione da parte francese dei "troppi" italiani come un pericolo per il buon andamento del Protettorato accentua i processi di stereotipizzazione nei loro confronti. La comunità italiana viene dipinta come un rischio per il pacifico scorrere della vita sociale e ad essa viene imputata la responsabilità di qualsiasi disordine sociale. In particolare i siciliani vengono presentati come «dei criminali incalliti, irascibili, imprevedibili, violenti e molto pericolosi», mentre i minatori sardi vengono descritti come «gente rozza che si riunisce […] con le famiglie in quartieri o cascinali tutti loro, e tra cui molti […] non conoscono una parola della nostra lingua» (F. Cresti, "Comunità proletarie italiane nell'Africa mediterranea tra XIX secolo e periodo fascista", in *Mediterraneo-Ricerche Storiche,* Anno V, aprile 2008: 207)

Per ostacolare l'incremento numerico degli italiani, caratterizzati da alti tassi di natalità, si emanano decreti restrittivi sull'accesso alle libere professioni e nel 1913 gli imprenditori italiani vengono esclusi dalla partecipazione alle gare d'appalto statali. Durante il periodo fascista e l'intensa propaganda che l'accompagna, i francesi avvertono maggiormente *le péril italien* e un decreto del 1930 autorizza l'ingresso dall'estero di nuovi lavoratori stranieri solo se in possesso di un contratto di lavoro, ridimensionando così l'entità dei flussi in arrivo dall'Italia. Analogamente ai lampedusani di Hammamet, sono molti gli italiani che acquistano terreni agricoli (spesso terre incolte, e quindi a prezzo basso), attuando così il passaggio da persone "senza terra" a piccoli proprietari terrieri (nel 1921 se ne contano 1.565, nel 1936 2.380).

Le naturalizzazioni vanno a rilento nel periodo dal 1887 al 1921 (1.700 in tutto), finché nel 1923 una legge stabilisce la naturalizzazione automatica di tutti gli stranieri nati in Tunisia da genitori nati a loro volta in Tunisia, e gli italiani, pur essendone esentati in base agli accordi del 1896 (dopo la scadenza del 1905 prorogato a più riprese, ma solo temporaneamente), sono maggiormente incentivati a diventare cittadini francesi, sia per fruire dell'accesso agli impieghi statali e parastatali, sia per percepire retribuzioni più alte (in pratica l'aggiunta del cosiddetto *tiers colonial*, cioè un'indennità del 33,33%).

Una stima sul numero delle naturalizzazioni di italiani, pubblicata sul *Bollettino della Società Geografica* nel 1939, accredita 14.350 casi di acquisizione intervenuti tra il 1924 e il 1936, con più di mille casi nei primi nove anni (a dire il vero appena sfiorati nel 1930) e quindi in diminuzione nel periodo della massima diffusione dell'ideologia fascista (ad esempio, solo 222 nel 1936). Nel 1936, si contano in Tunisia 30mila «francesi di lingua italiana», presenti più in città che in campagna o in altri insediamenti periferici, come quelli dei minatori sardi, tra i quali la rinuncia alla cittadinanza italiana viene considerata una sorta di tradimento.

Il regime fascista, sotto la regia del console Bombieri (1929-1936), si fa carico della "fascistizzazione" della presenza italiana in Tunisia e delle sue istituzioni, emarginando i non iscritti al partito. Questa strategia riguarda le scuole, la società Dante Alighieri, i numerosi "dopolavoro" (presenti in tutte le città), le associazioni sportive, l'ospedale, le colonie estive (che in un decennio consentono a ben 23mila ragazzi di conoscere il paese d'origine dei loro genitori e, naturalmente, anche la sua impronta fascista), la stampa (che, accortamente sovvenzionata, assume toni fideistici nei riguardi del regime). Il proletariato, come anche i piccoli proprietari terrieri e i piccoli imprenditori edili, trovano nel fascismo un'alternativa alla scarsa considerazione sociale loro riservata in Tunisia. Non manca chi partecipa volontariamente alla guerra in Spagna o in Etiopia. Ma non mancano neanche gli oppositori, collegati alla Concentrazione Antifascista di Parigi: ad esempio, il periodico *L'Italiano di Tunisi* (1936-39), organo della Lega Italiana dei Diritti dell'Uomo (LIDU), è una voce di dissenso nel

panorama italo-tunisino prima dell'uscita del *Giornale* (1939) diretto da Giovanni Amendola (diventato poi un noto parlamentare comunista della Repubblica italiana).

Successivamente la simpatia borghese verso il fascismo si raffredda, sia perché il regime opera solo con persone, dal comportamento arrogante e ignorante, venute espressamente dall'Italia, sia perché gli accordi Laval-Mussolini del 1935 non recepiscono lo sforzo fatto dagli italiani per resistere alla "francesizzazione" e sono ispirati al prevalente interesse dell'Italia di avere le mani libere in Etiopia, sia perché non vengono condivise le successive leggi razziali. Gli accordi Laval-Mussolini dettano anche nuove (e più restrittive) disposizioni in materia di cittadinanza, che prevedono: il mantenimento della cittadinanza italiana per i nati prima del 1845; la libera scelta tra le due cittadinanze al compimento della maggiore età per i nati tra il 1845 e il 1865; l'acquisizione automatica di quella francese per i nati dopo il 1865. Gli accordi, inoltre, prevedono un progressivo assoggettamento della comunità italiana al diritto comune e la soppressione delle clausole di favore stabilite nel 1896. È in queste condizioni che tra i membri della comunità italiana si radica una maggiore apertura alla naturalizzazione, che diventerà un obbligo a seguito della legge francese di marzo 1944 per tutti gli stranieri nati in Tunisia dopo il 10 giugno 1940 (previsione che riguarda anche gli italo-tunisini di terza generazione).

Nel periodo fascista sono frequenti i disordini tra simpatizzanti del regime e oppositori, e spesso la polizia francese è costretta a intervenire per sedarli. Nel 1937 la visita a Tunisi dei cadetti della nave scuola "Amerigo Vespucci" viene accolta da un volantinaggio degli antifascisti. I cadetti, recatisi al Circolo Garibaldi dove non vengono accolti con entusiasmo, reagiscono con forza, sparando e uccidendo Giuseppe Miceli, un falegname di ventidue anni. La notizia fa scalpore anche a livello internazionale, e il funerale avviene con una grande partecipazione, ma i francesi, diplomaticamente, rinunciano a una inchiesta formale per non urtare il governo italiano.

Dopo che gli Alleati liberano Roma nel 1943, i francesi provvedono a risolvere drasticamente la *question italienne* in Tunisia, dando l'avvio, senza remore e senza concessioni, al processo di francesizzazione. Ciò comporta la chiusura delle scuole italiane, delle associazioni culturali e delle redazioni dei giornali, la requisizione dell'ospedale italiano e l'espulsione di molti intellettuali.

È evidente che in queste nuove condizioni il rapporto quantitativo tra le due comunità è destinato a modificarsi e, al Censimento del 1946, gli italiani risultano essere 84.935 e i francesi 143.977. La collettività italiana va perdendo d'importanza, non solo numerica ma anche sociale. I provvedimenti dell'autorità francese sono particolarmente duri, sia durante che dopo la fine della guerra (fino al 1947): espropriazioni e sequestri di beni e anche arresti ed espulsioni nei confronti di quanti, nella collettività italiana, sono sospettati di essere simpatizzanti del regime fascista. Le espulsioni, stimate tra le 1.200 e 3.000, colpiscono in maniera indiscriminata gli intellettuali (anche se, in diversi casi, notoriamente antifascisti). Non mancano i nuovi arrivi di italiani, ma il loro numero non compensa le perdite, tanto più che continua il processo di assimilazione.

Dopo l'indipendenza della Tunisia

Come giustamente è stato osservato, con l'indipendenza tunisina dalla Francia, gli italiani lasciano un Paese colonizzato senza esserne stati colonizzatori. Quando nel 1956 la Tunisia ottiene l'indipendenza, gli italiani sono 66.500, per poi diventare 51.700 tre anni dopo, mentre tra il 1959 e il 1966 è stato stimato che siano più di 40mila quelli che lasciano il Paese.

Nella nuova situazione, la diminuzione della presenza italiana dipende da quella che per analogia si può definire la "tunisificazione" del paese, per cui gli stranieri vengono esclusi da certi lavori (ad esempio, non possono operare come autisti nelle cosiddette zone di emergenza, e ciò è lungo i confini

con l'Algeria dove è in atto la guerra di liberazione) ed è vietato ai datori di lavoro di assumere apprendisti stranieri. Ai tassisti viene requisita la licenza, mentre per i commercianti è prevista solo un'autorizzazione provvisoria. Nel 1964 viene sancita la nazionalizzazione delle terre e per i proprietari stranieri non è previsto alcun risarcimento.

In questo clima di incertezza la comunità italiana è spinta a lasciare la Tunisia, dirigendosi in Francia (Paese considerato meno straniero dell'Italia e di cui molti hanno la nazionalità) o anche in Italia (in considerazioni delle lontane origini), con scelte differenziate all'interno di una stessa famiglia. Nel periodo successivo e in quello attuale si è infine affermata una emigrazione italiana di nuovo tipo dall'Italia verso la Tunisia, fatta di professionisti e imprenditori (le imprese italiane operanti in Tunisia sono circa 700 nel 2013), che si affianca, senza mischiarsi, ai rappresentanti rimasti sul posto della fiorente comunità del passato.

Al 31 dicembre 2013 la presenza italiana in Tunisia conta poche migliaia di persone (3.952, di cui 44,6% donne), appena più numerosa di quella riscontrata in Marocco (2.966 persone, di cui 43,5% donne), dove peraltro la comunità italiana non ha mai raggiunto gli stessi livelli quantitativi. Si stima che la presenza italiana effettiva, seppure non sempre stabile, possa essere pressoché doppia. Ben più rilevante, alla stessa data, è il numero dei tunisini (122.354) in Italia.

Studiare e valutare congiuntamente i flussi che legano e hanno legato le due sponde del Mediterraneo può senza dubbio rappresentare un valido livello di analisi per evitare gli errori del passato e promuovere politiche più adeguate. Attualmente, è in corso la delicata fase di rinnovamento che la politica tunisina sta attraversando dopo la rivoluzione del 2011 e, inoltre, la presenza degli italiani in Tunisia va esaminata nel contesto degli accordi euro-mediterranei, al cui interno si tratta di individuare nuovi spazi di collaborazione e crescita reciproca.

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Franco Pittau, ideatore del Dossier Statistico Immigrazione (il primo annuario di questo genere realizzato in Italia) e suo referente scientifico fino ad oggi, si occupa del fenomeno migratorio dai primi anni '70, ha vissuto delle esperienze sul campo in Belgio e in Germania, è autore di numerose pubblicazioni specifiche e, come presidente del Centro Sudi e Ricerche IDOS/Immigrazione Dossier Statistico, è intensamente occupato a livello di formazione e sensibilizzazione. Insieme alla sua équipe ha curato nel 2014 la pubblicazione bilingue del volume *La comunità marocchina in Italia. Un ponte sul Mediterraneo.*

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

Cibo di strada. Quando le mani sono troppo unte per fotografare

(Foto Pollicino)

di *Luca Pollicino*

“Quando le mani sono troppo unte per fotografare” è la mia definizione del concetto di cibo di strada. È un’immagine prepotente che non riesco a togliere dalla testa. Un’immagine che porto dietro da un’intensa esperienza vissuta girando per le stradine arabeggianti del centro storico di Palermo insieme ad alcuni gruppi di turisti [1]. La smania per la fotografia di viaggio [2], per la riduzione a feticcio di qualsiasi cosa si incontra durante il cammino, svaniscono di fronte alla esperienza totalizzante rappresentata dal cibo di strada.

Esperienza totalizzante perché coinvolge tutti i sensi: gusto, vista, olfatto, tatto, udito ma anche propriocezione, senso del tempo, senso dell'equilibrio, senso dell'umorismo, senso estetico ecc. Le mani sono dunque troppo unte per fotografare. La priorità diventa quella di portare il cibo alla bocca, di godere del calore umano, del rapporto che si istituisce con il particolare "ristoratore" e dell'atmosfera di convivialità che si respira.

Ma questo non è tutto. Nel cibo di strada riusciamo a leggere davvero l'essenza dei popoli che l'hanno prodotto. Niente dice tanto di una cultura quanto il cibo. Cibarsi è un'esigenza biologica che ognuno deve assecondare, ma dietro il cibarsi non vi è solo questo; c'è un mondo da scoprire, «un linguaggio nel quale la società traduce inconsciamente la propria struttura o addirittura rivela, sempre senza saperlo, le proprie contraddizioni» (Lévi-Strauss, 1999: 445). Dunque il cibo non solo come strumento che garantisce la sussistenza ma anche come veicolo del comunicare.

In premessa vorrei avvertire il lettore che questo articolo non ha alcuna pretesa di esaustività rispetto a temi prettamente etnografici che ritengo fondamentali per comprendere nel profondo il fenomeno del cibo di strada. Tra questi potrei menzionare, ad esempio, l'uso rituale del cibo di strada (testimoniato da Pitrè), le modalità di preparazione e la storia dei piatti tipici (illustrate tra gli altri da Giallombardo) o esercizi di comparazione tra diverse realtà culturali (seppur convinto che tale prospettiva permetterebbe di schiudere orizzonti interessanti). In tale sede vorrei portare la vostra attenzione sull'aspetto della "fruizione" del cibo di strada e, più precisamente, sulla fruizione turistica di questa originale manifestazione del patrimonio alimentare. Vorrei, inoltre, evidenziare alcuni rischi legati ad una valorizzazione errata di questa fondamentale componente della cultura immateriale palermitana.

Qualche dato numerico ci aiuterà a comprendere quale sia l'importanza del fenomeno che mi accingo a trattare. La cucina di strada (o lo *street food* come va di moda chiamarlo oggi) è una realtà mondiale. Ogni popolazione ha le proprie pietanze che entrano di diritto nella categoria del cibo di strada. Secondo la *Food and Agriculture Organization of the United Nation* (F.A.O) lo *street food* sfama 2,5 miliardi di persone (un terzo della popolazione mondiale). Le ragioni che spingono così tante persone, di qualsiasi parte del mondo, a nutrirsi di questi "piatti" tradizionali sono da ricercare principalmente nella facilità di reperire diversi punti vendita nelle varie città metropolitane e nell'accessibilità economica che tale modello di alimentazione consente.

Come molte delle più tradizionali produzioni culturali, lo *street food*, è prepotentemente entrato a far parte dei *must* turistici. Ogni viaggio che si rispetti non può prescindere da quel particolare rito di passaggio rappresentato dalla degustazione di piatti o bevande "non usuali" per chi in quel luogo è solo in transito. Il cibo si configura in questo caso come parte di quel processo di rottura con il quotidiano e la routine (seppur parziale nella nostra società ipermediata), una cesura consumata a cominciare dalla partenza a fini turistici. In tal senso il cibo di strada appare come una particolare forma di *altrove*. Un altrove lontano non tanto nello spazio quanto nel tempo. Un altrove non fatto di grandi storie e grandi eventi ma sostanziato di gusti, esperienze minime e sedimentazioni culturali.

Se ben valorizzato dal punto di vista turistico, il cibo di strada può essere una fondamentale "risorsa" in grado di avvicinare "ospitati e ospitanti". Come rileva Giallombardo, infatti, «la situazione comunicativa marcata dalla dimensione pubblica e da forme del comportamento quali il mangiare in piedi davanti alle bancarelle, con le mani, accompagnando spesso i cibi con vino o birra e con ostentata noncuranza degli aspetti di pulizia, connota il cibo come elemento di un codice che vede una solidale partecipazione di emittente e destinatario agli stessi 'valori'. La realizzazione che nella cucina di strada si instaura infatti tra il produttore del cibo e il suo fruitore comporta che essi siano strettamente coinvolti in un contesto referenziale tale da rendere il 'messaggio' operante al massimo grado» (Giallombardo, 2003: 128). È dunque anche questa la forza della cucina da strada: avvicinare

produttore e consumatore. Questo vuol dire, nel caso del turismo, avvicinare quelli che le scienze sociali analizzano come due poli della tensione turistica: *host* e *guest*. Quale modo migliore per farlo se non quello di coinvolgere i turisti in un rito che prevede una solidale partecipazione di emittente e destinatario agli stessi "valori"? Si edificano così, attraverso questi secolari manicaretti, ponti culturali in grado di trasformare una dicotomia in un *continuum*. Un continuum che favorisce un intenso scambio (non solo commerciale) in cui «voci e sguardi si incrociano; in luoghi in cui il meccanismo di costruzione dell'identità, attraverso l'invenzione dell'altro, si sdoppia e disegna attorno ai soggetti impegnati nell'interazione un'ellissi con due fuochi; in situazioni di vita, contingenti e imprevedibili, in cui l'orizzonte si torce due volte e genera, come avviene nel *nastro di Moebius*, uno scambio continuo tra il dentro e il fuori, parti del sé e parti dell'altro» (Guarrasi, 2012: 59).

Il valore aggiunto dell'esperienza dello *Street Food* non è vincolata, dunque, soltanto alla scoperta dei sapori ma anche della cultura che li ha prodotti. La matrice comune consiste nel fatto che nei piatti che si ha modo di gustare nel corso dei tour gastronomici cerchiamo e spesso troviamo le radici di una cultura. Radici che disegnano un'identità complessa, che si diramano e si biforcano all'infinito. Man mano che si ripercorre la nobile storia dei luoghi si scoprono dei capolavori culinari che hanno la stessa dignità culturale di tanti bei monumenti che illustrano le nostre città. Nel caso del cibo di strada è importante affidare la "mediazione culturale" (perché di questo si tratta) a quanti quotidianamente vivono Palermo con tutte le sue contraddizioni. Tale considerazione risulta vera se si valuta l'importanza dei tratti culturali "celati" dai particolari metodi di preparazione e presentazione delle pietanze; non meno per quanto riguarda quello che Fischler definisce il "paradosso dell'onnivoro", ovvero la lotta interiore del consumatore tra «neofilia» e «neofobia», tra la voglia di consumare nuovi alimenti e la paura di ingerire alimenti sconosciuti che potrebbero rilevarsi dannosi sia dal punto di vista "culturale" sia da quello più semplicemente fisiologico.

Un'esperienza gastronomica e culturale, quindi, ma anche relazionale. Il rapporto che si istituisce tra il turista e il proprio "mediatore culturale" è un rapporto vero che definisco così perché l'interazione è fondamentalmente basata sull'esperienza in vivo e sulla fiducia che il turista deve riporre nella propria "guida-amico" proprio in virtù del "paradosso dell'onnivoro". Quindi è centrale la figura di un mediatore che aiuti il turista a regolare la sicurezza e a sentirsi a proprio agio nel degustare pietanze che non rientrano nelle sue solite abitudini alimentari. Si recupera il senso di scoperta delle radici culturali e, tramite tali radici, si mettono a nudo tratti caratteristici dell'essere siciliano. Il turista scopre così come vive veramente la comunità che lo ha ospitato e ha la possibilità di sperimentare un'esperienza autentica e non standardizzata. Decide il turista cosa mangiare e cosa non mangiare, decide il turista quanto tempo dedicare al tour e quale immagine portare con sé dopo il tour. Non vi è imposizione mediatica che tenga. Tramite la cucina di strada si ha la possibilità di accantonare i tradizionali stereotipi che vogliono la Sicilia e Palermo come terra di mafia per restituire un immaginario nuovo, fatto di gusto e tradizione. Si mette in mostra una realtà secolare che nulla ha a che vedere con l'universo di oppressione e sopraffazione che i media usano per rappresentare la Sicilia.

Come ho avuto modo di osservare nel corso dell'esperienza di campo, chi decide da turista di andare alla scoperta del cibo di strada scopre in fretta tratti culturali peculiari e interessanti che nei "classici" tour turistici non vengono reputati interessanti. Nessuna guida turistica, infatti, insegna che a Palermo prima si mangia e poi si paga [3], nessuna guida spiega al turista il modo giusto per "aggredire" un'arancina e ancora nessuna guida turistica tradizionale insegna che lo sfincione è "*scarsu d'uogghiu e chinu i pruvulazzu*". Un tour così pensato non fornisce informazioni storiche ma fa vivere la storia. La storia riprende vita tramite le pietanze e nelle pietanze (oltre che negli edifici storici e nei mercati incontrati durante il tragitto) trova la propria dimensione concreta. La storia continua a vivere e il turista prende a farne parte. Nel cibo di strada si respira la dimensione della lunga durata della storia.

Da anni le classi popolari si cibano di quegli alimenti e ora, anche il turista, entra a far parte di quella comunità e, grazie al proprio mediatore culturale, lo fa in maniera consapevole.

Alla luce di questa strategia "meno invasiva" per valorizzare dal punto di vista turistico il cibo di strada, vorrei ora denunciare alcune strategie a mio giudizio *errate* di valorizzazione dello street food. Oltre alla fortuna in chiave turistica, il cibo di strada sta ritrovando rinnovata affezione culturale da parte dei media e delle istituzioni. Per quanto riguarda i media, al fine di rendere più "vendibile" il bene di consumo, pubblicizzano e dedicano interi format televisivi al cibo di strada. Tuttavia, l'immagine che ne emerge risulta quasi sempre stereotipata; si ascoltano storie vincenti di persone sorridenti, figli di realtà agresti senza tempo. Il contesto è radicalmente differente. La cultura che ha prodotto il cibo di strada è forgiata dalla tirannia della fame e dalla miseria. Questa maniera poco aderente al reale di presentare il mondo popolare porta, inevitabilmente, a banalizzare le tradizioni alimentari passate; banalizza il sacrificio e il sudore che le generazioni precedenti hanno impiegato per trasformare un alimento "non buono da pensare" in un manicaretto che oggi tutti possiamo apprezzare. È stata proprio l'impossibilità di colmare l'appetito ad aver fatto maturare "l'arte dell'abbondanza con poco". Il cibarsi in maniera sregolata (che è un tratto distintivo dello street food siciliano) è probabilmente la realizzazione di un desiderio ancestrale nelle culture mediterranee (e non solo): quello dell'abbondanza (tipico, anche, delle pratiche festive propiziatorie).

L'intento dei media è inequivocabilmente quello di avviare un processo di valorizzazione strumentale e funzionale, esclusivamente, a brutali logiche commerciali. Anche le istituzioni hanno cominciato a "sfruttare" la macchina dello *street food* per alimentare la propria immagine all'estero. L'Italia, che a breve si appresta a presentare al mondo il più grande evento di sempre sulla nutrizione, ha deciso di puntare molto sullo *street food*. Non volendo entrare nel merito dello scempio ecologico, culturale, economico e politico che EXPO rappresenta, vorrei intrattenermi sulle modalità con cui verrà presentato il cibo di strada nel corso di questa straordinaria manifestazione [4]. Come espressamente richiesto dal comitato organizzatore, i commercianti impegnati all'interno del villaggio di EXPO dovranno ingegnarsi per offrire: una ristorazione rapida ed economica, "menù innovativi", elementi allestitivi accattivanti, spettacoli di showcoocking con chef (anche stellati) e spettacoli musicali, oltre a dover rispettare le restrittive norme di *green procurement*. Ovviamente attendo di trovarmi "sul campo" per giudicare il lavoro svolto dal comitato organizzatore ma ciò che appare chiaro è che ancora una volta la valorizzazione di un così importante tratto della cultura italiana verrà affidato a quanti saranno in grado di dare garanzie economiche altamente "esclusive" e saranno in grado di inserire "chef stellati" all'interno del proprio organico. Inoltre, ciò che lascia più perplessi è proprio l'uso dell'aggettivo "innovativi" vicino al sostantivo menù. Non sono assolutamente contrario alla re-invenzione della tradizione, anzi, sono convinto sia un volano di sviluppo, ma in una sede come EXPO non sarebbe stato meglio incentivare i produttori a presentare i frutti della secolare storia alimentare italiana? Non sarebbe stato interessante presentarci al mondo per come siamo anziché per come vorremmo essere? Non sarebbe stato utile offrire visibilità a chi ne ha veramente bisogno e non ai soliti "chef stellati" che tutto il mondo già conosce e (forse) ci invidia?

Inoltre, si consideri la disposizione prevista per le piazzole atte ad ospitare i punti vendita dello street food. Come si può evincere dalla planimetria, quasi tutti i punti vendita verranno dislocati nel perimetro dell'area di EXPO. Non so quanto sia stata voluta o meno questa precisa collocazione ma si ha la netta impressione che la cucina di strada è pensata e situata "ai margini". Una cucina fuori dal centro di interesse, da corredo o da arredo alla cucina "alta". Ancora una volta, l'evento internazionale sull'alimentazione che prende il sottotitolo di "Nutrire il pianeta, energia per la vita" non prende in considerazione il fatto che un terzo della popolazione mondiale trae sostentamento grazie proprio al cibo di strada. Come può disporre ai margini un tipo di cucina che sfama oltre due miliardi e mezzo di persone?

Nel frattempo accade che tutta questa attenzione mediatica ed istituzionale dedicata al cibo di strada stia provocando dei cambiamenti significativi anche all'interno della tradizione. Capita così che una storica icona del cibo di strada palermitano, la "Focacceria San Francesco", diventi per il 51% di proprietà di EFFE 2005 (Gruppo Feltrinelli) facendo lievitare a dismisura i prezzi dei prodotti di consumo: solo per fare qualche esempio se volessimo andare a gustare alcuni piatti nel punto vendita di Milano il listino prezzi indicherebbe: Arancina 5 Euro, Pani c'à meusa 5 Euro, Cannolo 5 Euro e così via. In questo caso è chiaro che viene a mancare un tratto distintivo della cucina di strada: l'economicità del modello di ristorazione. Altri cambiamenti ben più incisivi dal punto di vista antropologico si possono constatare nella conformazione stessa delle città. Ad esempio, a Palermo, i mercati storici, si stanno progressivamente trasformando in ristoranti a cielo aperto (non cucine ma ristoranti). Un numero sempre maggiore di turisti si insinua tra le fitte bancarelle dei mercati storici. Accade così che il fruttivendolo o il "carnezziere" decidono di trasformare la propria attività in trattoria/ristorante, allettati (e convinti dai media) da migliori prospettive di guadagno. Quelli che un tempo erano spazi espositivi di merci fresche sono adesso pedane atte ad ospitare gli avventori che diventano, così, la nuova merce da esposizione.

Stiamo perdendo la dimensione del mercato come luogo dell'alimentazione e non solo del consumo. Il bello dei mercati è che puoi anche acquistare ortaggi, pesce, carne e capire come un popolo organizza non solo l'alimentazione ma anche la vita, il regime, gli stili, i tempi. La "moda" dello street food e il mito della dieta mediterranea stanno man mano colonizzando i mercati storici. Quelli che un tempo erano luoghi dell'alimentazione e del convivio cittadini stanno diventando, anche a causa dello straripare mediatico del cibo di strada, luoghi turistici. Inoltre, mentre fino a qualche anno fa eravamo abituati a vedere bancarelle che da generazioni lavoravano e vendevano un solo tipo di cibo, adesso si tende a preparare ed offrire agli avventori quanti più prodotti possibili. Per quanto riguarda il caso palermitano stanno entrando nel "campo semantico" del cibo di strada anche altri manicaretti, che fino a qualche anno fa non erano considerati tali. Accade così che la frittura di pesce, le sarde a beccafico, involtini di pesce spada ecc. vengano venduti e fruiti con le stesse modalità dei più classici dei cibi di strada. Anche se la cucina di strada si connota tradizionalmente per la velocità della preparazione, un fitto lavoro ai fornelli svolto nelle ore precedenti permette di vendere in maniera rapida e istantanea anche pietanze più complesse e articolate [5].

Appare chiaro pertanto che il rischio non è tanto quello della reinvenzione delle tradizioni quanto quello della perdita delle radici. Inoltre, in quanto fenomeno di moda, lo *street food* rischia di spegnersi come un tormentone estivo e lasciare solo le macerie di ciò che la storia ha costruito per sfamare intere generazioni di donne e di uomini che di quel cibo facevano il loro sostentamento quotidiano. Bisogna mettere in campo strategie volte a restituire o conservare e tramandare la tradizione. Occorre assolutamente evitare che il cibo di strada diventi una cucina popolare senza popolo.

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Note

[1] Alla base di tale articolo vi è un lavoro di ricerca sul campo condotto grazie all'aiuto di un gruppo di ragazzi che organizzano, da anni, tour enogastronomici volti alla scoperta del cibo di strada e della cultura che lo ha prodotto.

[2] Come fa notare Urry, «la fotografia è fondamentale per la nascita dello sguardo del turista» (Urry, 1995: 197). Sono convinto infatti che il viaggio moderno si configura sempre più come reificazione di qualcosa di già visto; ruolo fondamentale in tale processo viene assunto dalla fotografia.

[3] Questo è un tratto fondamentale del cibo di strada palermitano, in quanto il corrispettivo economico non si configura come propedeutico per l'alimentazione ma diventa un compenso che l'avventore riconosce al "cuoco" per il servizio ricevuto. Si favorisce così in maniera spontanea e quasi involontaria «una combinazione di relazioni, innanzitutto interpersonali, in cui i soggetti generatori/confezionatori, al di là di un mero orientamento alla vendita, fanno proprio un atteggiamento di sentita e condivisa ospitalità che recuperi il gusto di far scoprire la bellezza e la peculiarità del proprio patrimonio storico, artistico, folkloristico, enogastronomico e soprattutto d'umanità; ed in cui gli utilizzatori da semplici consumatori finali, diventano soggetti generatori di valore, protagonisti possibilmente chiamati a completare attivamente la stessa offerta turistica» (Ruisi, 2004: 32).

[4] In realtà le manifestazioni legate allo *street food* sono due. In questa sede tratterò esclusivamente degli espositivi distribuiti all'interno del villaggio mentre l'altra manifestazione dedicata prende il nome di *Street Food on the road* (http://www.streetfoodontheroad.net/)

[5] Interessante in tal senso sarebbe rivedere il ruolo della donna. Nel processo di preparazione di molte di queste "nuove pietanze da strada" svariate fasi sono a carico delle donne, alle quali viene, solitamente, relegato un ruolo marginale nel ciclo produttivo del cibo di strada.

Riferimenti bibliografici

Avviso pubblico volto alla selezione di uno o più soggetti concessionari per la gestione della ristorazione di EXPO Milano 2015 relativamente al format denominato "progetto steet food" e suoi allegati, Milano, 4 Novembre 2014 Prot. n. 721/U2014 (http://www.rfp.expo2015.org/rfp/progetto-street-food)

Fischler Claude, *L'onnivoro: il piacere di mangiare nella storia e nella scienza*, Mondadori, Milano, 1992

Food And Agriculture Organization of the United Nations (F.A.O), *Food for the Cities – Multidisciplinary Area*, Roma, 2009 (ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/011/ak003e/ak003e.pdf)

Giallombardo Fatima, *La tavola l'altare la strada. Scenari del cibo in Sicilia*, Sellerio, Palermo, 2003

Guarrasi Vincenzo, *La città cosmopolita. Geografie dell'ascolto*, Palumbo, Palermo, 2012

Lévi-Strauss Claude, *Le origini delle buone maniere a tavola*, Il Saggiatore, Milano, 1999

Naselli F., Ruggeri G., "*Turismo relazionale*", in Purpura A., Naselli F., Ruggeri G., *La componente relazionale nell' analisi sistemica del turismo*, in "Quaderni Arces" n. 4, Palumbo, Palermo, 2007: 24-46

Ruisi Marcantonio, *Turismo relazionale. Logiche di sviluppo reticolare ed etica dell'ospitalità per le aziende turistiche di piccola dimensione*, Giuffrè, Milano, 2004

Urry John, *Lo sguardo del turista. Il tempo libero e il viaggio nelle società contemporanee*, Seam, Roma, 1995

Luca Pollicino, conseguita nel 2014 la laurea magistrale in Studi storici, antropologici e geografici presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Palermo, ha partecipato ad un master intensivo in Europrogettazione, organizzato da "Eurogiovani, Centro di Ricerche e studi Europei". Dal 2010 esercita la sua attività nel Terzo Settore e si occupa di organizzazione e gestione di eventi sociali e culturali in qualità di presidente dell'Associazione di interesse e promozione culturale AMUNì. Ha messo a frutto tali competenze progettando e realizzando alcune iniziative tramite fondi POR e PON.

Per un atlante degli strumenti della cultura musicale siciliana

di *Valentina Richichi*

«E adesso mi raccontava della sua vita di musicante. I paesi dov'era stato li avevamo intorno a noi, di giorni chiari e boscosi sotto il sole, di notte nidi di stelle nel cielo nero. Coi colleghi di banda che istruiva lui sotto una tettoia il sabato sera alla Stazione, arrivavano sulla festa leggeri e spediti; poi per due tre giorni non chiudevano più la bocca n égli occhi – via il clarino il bicchiere, via il bicchiere la forchetta, poi di nuovo il clarino, la cornetta, la tromba, poi un'altra mangiata, poi un'altra bevuta e l'assolo, poi la merenda, il cenone, la veglia fino al mattino. C'erano feste, processioni, nozze; c'erano gare con le bande rivali. La mattina del secondo, del terzo giorno scendevano dal palchetto stralunati, era un piacere cacciare la faccia in un secchio d'acqua e magari buttarsi sull'erba di quei prati tra i carri, i birocci e lo stallatico dei cavalli e dei buoi. – Chi pagava? – dicevo. I comuni, le famiglie, gli ambiziosi, tutti quanti. E a mangiare, diceva, erano sempre gli stessi».

Questa suggestiva pagina di Cesare Pavese, tratta da *La luna e i falò*, è un'istantanea della dimensione musicale nel suo più intimo legame con la società. Legame che riconosce agli oggetti e alle pratiche ad essi connesse il senso della storia e dell'identità, come anche della ricerca estetica e, in senso più inclusivo, della vita. Il riferimento ad oggetti quali gli strumenti musicali, non può non tenere conto della loro essenza intrinseca, la vitalità cui sono legati per il tramite dell'attività musicale e delle numerose declinazioni della creatività umana. Affrontare una lettura trasversale dello strumento musicale quale testo redatto su più livelli è quanto si realizza, attraverso una presentazione strutturata degli aspetti fondanti la natura della produzione e dell'uso, nel volume *Strumenti musicali in Sicilia*, curato da Giovanni Paolo Di Stefano, Selima Giorgia Giuliano e Sandra Proto, esito del progetto, da parte del Centro Regionale per l'inventario, la catalogazione e la documentazione (CRicd), di fornire un quadro dell'organologia siciliana che possa restituire, attraverso lo studio degli strumenti facenti parte delle collezioni pubbliche e private, la loro dimensione storica, sociale e artistica.

Un tratto da cui, come puntualmente argomentato nelle pagine introduttive, non si può prescindere, nella trattazione di questo specifico mondo della produzione umana, è l'approccio interdisciplinare che trova, in una sua sintesi ideale, un punto di incontro nella recente elaborazione della scheda di catalogazione SM. Secondo gli ordinamenti giuridici, infatti, si dispone che i Beni di interesse storico e artistico siano schedati seguendo parametri che fino a poco tempo fa non erano sufficienti per poter inquadrare l'oggetto "strumento musicale". La realizzazione della scheda SM ha altresì aperto le porte ad una specificità a lungo negata agli strumenti musicali, se pensiamo al fatto che essi furono inclusi all'interno di sezioni di natura più generica, come nel caso dell'allestimento del museo, da parte di Giuseppe Pitrè nel 1909, in cui alcuni strumenti musicali raccolti dal medico-demologo furono esposti insieme ai giocattoli. Si è così provveduto, creando la nuova SM, già ampiamente entrata in uso – è del 2010 il volume, a cura di Proto e Giuliano, pubblicato dal CRicd, contenente le Norme per la catalogazione degli strumenti musicali.

L'intento tecnico-giuridico del progetto trova in questo volume un'apprezzabile estensione applicativa, attraverso un campionario di cento schede riferite a strumenti, sia di uso "culto" sia di tradizione folklorica, appartenenti a collezioni pubbliche e private. Quanto, invece, si riferisce al piano della promozione di questa consistente e interessante parte del nostro patrimonio, è discussa nei saggi, attraverso percorsi dettagliati che si snodano tra la sostanza materiale degli esemplari presentati e il valore immateriale in essi racchiuso. La considerazione di *oggetti* così peculiari non può, naturalmente, ignorare la loro essenza intrinseca, la vitalità cui sono legati per il tramite dell'attività musicale e delle svariate declinazioni della creatività umana. Per questa ragione, le pagine di catalogo sono precedute da contributi che illustrano lo strumentario siciliano secondo prospettive storico-sociali, antropologiche e artistiche e offrono al lettore un percorso cognitivo trasversale e multiplanare.

La tutela, promozione e fruizione dei fondi organologici facenti capo a collezioni pubbliche o private, non nutrono la sola finalità di custodire gli strumenti per la loro esclusiva capacità di produrre dei suoni: sarebbe, paradossalmente, come ammutolirli. Lo strumento musicale è oggetto vivo, ma soltanto se contestualizzato nella sua trama di rimandi simbolici che ne plasmano l'esistenza stessa. Uno strumento musicale nasce per sapienza costruttiva che va dal primario assemblamento di parti funzionali, nel caso di uno strumento di origine culta come quelli a tastiera, alla cooptazione di materiali esistenti in natura, come avviene per quanto concerne la produzione di suoni ritmici ottenuti, ad esempio, adoperando un baccello secco contenente dei semi. Passando per una fase di accordatura che segua il sistema armonico della peculiare cultura di riferimento, lo strumento, una volta costruito, accede all'universo della rappresentazione umana, nella sua dimensione sociale, religiosa ed economica o, per usare una efficace espressione coniata da Marcel Mauss, la sua dimensione di *fatto sociale totale*. I quattro saggi contenuti nel volume guidano il lettore verso una conoscenza globale

degli strumenti, seguendo prospettive che, di volta in volta, ne rivelano la vita "oltre l'oggetto", tenendo conto delle specificità areali riconoscibili nella loro produzione e uso.

Nel saggio *Strumenti musicali nelle collezioni siciliane*, il musicologo Giovanni Paolo Di Stefano propone un itinerario relativo al progressivo assembramento dei fondi organologici che si lega alla storia del fare e ascoltare musica nell'intera Isola: dall'approvvigionamento di strumenti musicali per scopi didattici, all'interno dei conservatori, derivano collezioni dotate dei reperti più recenti, per via della continua sostituzione di vecchi strumenti con esemplari nuovi

La nascita delle collezioni private, sorte all'interno delle dimore delle famiglie nobili siciliane, testimonia come l'attenzione riservata agli strumenti musicali, talvolta apprezzati unicamente quali complementi di arredamento, fosse in gran parte una questione di prestigio sociale. La presentazione che Di Stefano compie della produzione degli strumenti musicali in Sicilia, segue l'ordine della classificazione Hornbostel-Sachs, basata sulla tipologia degli elementi che compongono gli strumenti e la produzione del suono – si suddividono in: Cordofoni, Aerofoni, Membranofoni, Idiofoni – e ad essa lega delle interessanti vicende relative alle destinazioni d'uso ed una panoramica sulla produzione manufatturiera siciliana, citando a esempio grandi impianti come quelli del catanese, operanti a cavallo tra XIX e XX secolo, ovvero la fabbrica di strumenti musicali a corda di Rosario Porto e lo stabilimento, sito a Mascalucia, di Carmelo Catania.

La dimensione produttiva riesuma una importante parte della storia manifatturiera siciliana che sembra sia stata facilmente dimenticata, scalzata dall'ingresso di strumenti provenienti da tutta Europa, che gli acquirenti ritenevano di fattura qualitativamente superiore. Eppure, Di Stefano, nell'ottica di destrutturare la diffusa esterofilia, si sofferma, a esempio, a illustrare le sperimentazioni tecniche nate sull'Isola citando i numerosi brevetti ottenuti dal messinese Leonardo Mazziniani, sulle innovazioni apportate alla fisarmonica.

Attraverso la sapienza e abilità costruttiva degli strumenti musicali passa anche il contributo di Sergio Bonanzinga che presenta l'attività musicale popolare siciliana sotto il profilo della competenza costruttiva, indissolubilmente legata all'atto performativo, già a partire dalla fase di accordatura degli strumenti. Condizione necessaria per la comprensione di questo patrimonio, è l'excursus che lo studioso compie muovendo dal concetto di musica – con ciò riferendosi allo strumento, quanto alla forma sonora da esso prodotta – sino all'aspetto della sua variabilità culturale: punti focali, entrambi, dell'indagine antropologica della musica. Fondamentale, nel contesto siciliano, è il tema delle stratificazioni culturali e degli approcci adottati sin dai primi studi. A partire dalle osservazioni dei viaggiatori stranieri del XVIII secolo, si introduce la rappresentazione stereotipata dell'attività musicale dei contesti rurali che, seguendo la formula del cronotopo idillico, riconosceva nei contadini suonatori, delle copie ideali dei virgiliani Melibeo e Titiro.

La svolta della demologia, grazie agli studi di G. Pitrè, S. Salomone Marino e C. Naselli, ha condotto, anche riguardo alle problematiche classificatorie, verso gli studi sistematici e le raccolte sonore – fondamentali le trascrizioni musicali di A. Favara – che sono poi confluite nei primi archivi sonori. Oggi, seguendo le prospettive degli studi etnomusicologici moderni, i materiali raccolti non solo ricostruiscono le forme musicali del passato, ma sostengono le realizzazioni del tempo a noi contemporaneo facenti capo ai repertori tradizionali, inserendole in una più ampia visione che non può prescindere dalle relazioni sociali: lo vediamo nella devozione popolare, quanto nelle produzioni sonore legate al lavoro. Lo studio sistematico e strutturato degli strumenti e della musica in Sicilia, procedendo, in tal modo, di pari passo con l'evoluzione metodologica della etnomusicologia, ha consentito di documentare il patrimonio organologico popolare siciliano, di cui la zampogna è certamente uno degli elementi più rappresentativi.

Il contributo di Angela Bellia, *Oggetti sonori e strumenti musicali in Sicilia dal Neolitico al Bronzo Antico e dall'Età del Ferro all'Età Arcaica, Classica ed Ellenistica,* offre al lettore la documentazione dell'attività musicale umana sin dai primi reperti rinvenuti, insieme alle questioni legate all'interpretazione degli strumenti musicali appartenuti a civiltà così lontane dal nostro tempo da rendere necessario, per una ricostruzione filologica, se non delle melodie prodotte, almeno dei modi e dei contesti d'uso, il ricorso alle fonti letterarie e visive. In particolare, la pittura vascolare ha consentito di riconoscere gli strumenti e le occasioni della produzione musicale, specie nelle occasioni legate ai simposi e alle feste religiose.

Lo strumento musicale quale oggetto d'arte è il tema del saggio *La decorazione degli strumenti musicali* di Selima Giorgia Giuliano e Sandra Proto, in cui si illustra l'aspetto dello strumento musicale "come tavola pittorica", supporto di decorazioni e rappresentazioni che impreziosiscono tavole armoniche con intarsi madreperlacei e pitture di soggetti tratti dalla mitologia classica. Accade così che per quanto concerne l'intaglio e la scultura lignea che caratterizza i supporti degli strumenti a tastiera – esempio notevole è quello del clavicembalo costruito dal messinese Carlo Grimaldi nel 1697 – l'occhio dello spettatore è condotto quasi a dimenticare la funzione dello strumento, per soffermarsi ad apprezzare le qualità artistiche del manufatto.

Le studiose illustrano altresì la dimensione simbolica delle decorazioni degli strumenti di origine popolare, caratterizzate da soggetti zoomorfi e da iconografie di carattere agiografico, come nel caso delle rappresentazioni di San Giorgio e il drago.

Le cento schede contenute nel volume offrono infine un saggio metodologico dei temi introdotti e del concreto utilizzo della scheda SM, accompagnando il lettore nello specifico della dimensione tecnica e artistica dei singoli esemplari, presentati ciascuno con dettagliate descrizioni dei materiali, delle loro origini e destinazioni d'uso. Attraverso una così corale proposta argomentativa e visiva degli strumenti musicali siciliani, che tiene conto dei diversi punti prospettici ivi correlati, non possiamo non rilevare quanto la dimensione interdisciplinare degli studi sia necessaria in quest'ambito, perché il patrimonio censito possa essere oggetto di studio e di riflessioni a tuttotondo. Il contributo delle scienze fisiche è altrettanto in grado di fornire un prezioso apporto allo studio delle strutture degli strumenti, come dimostrano le indagini radiologiche e le pratiche di intervento ad esse conseguenti, finalizzate ad una conservazione ottimale dei materiali.

Dalla lettura del volume, riccamente illustrato, si ricava, dunque, non soltanto la rappresentazione puntuale e analitica dell'oggetto-strumento-musicale, ma una organica ricognizione dell'intero insieme delle sue funzioni, all'interno dell'universo antropologico siciliano: nei saloni dei palazzi nobiliari, allietati da arie per pianoforte, come nelle vie poco distanti, in cui la devozione popolare sacralizzava lo spazio con i suoni e i canti delle novene natalizie.

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Valentina Richichi, giovane laureata in Beni demoetnoantropologici presso l'Università degli studi di Palermo, sta conseguendo la laurea specialistica in Antropologia culturale. Si interessa di educazione nelle classi multietniche, di processi migratori e retoriche geopolitiche. Svolge ricerca nel contesto dell'accoglienza ai migranti e si occupa di progetti di cooperazione internazionale. È attualmente impegnata in uno studio sulla fotografia in età coloniale e sull'emigrazione siciliana negli Stati Uniti.

Nel laboratorio della traduzione. A proposito di Rainer Maria Rilke

di *Maria Soresina*

Un anno fa, prima che uscisse la sua traduzione dei *Sonetti a Orfeo* – Rainer Maria Rilke, *I sonetti a Orfeo,* tradotti in verso e rima italiani da Carlo Testa, Moretti & Vitali, Bergamo 2014 –, l'amico Carlo Testa venne a Milano. Carlo Testa vive a Vancouver, in Canada, dove insegna italiano e letterature comparate all'Università della Columbia Britannica. In quell'occasione invitai alcuni poeti per parlare della traduzione di Carlo, ma anche per discutere su un tema che a me sta molto a cuore, e cioè su come tradurre la poesia. Tema sul quale sono stati versati fiumi d'inchiostro, dove la parola che ricorre più spesso è «impossibile», perché, come diceva già Dante, «nulla cosa per legame musaico armonizzata si può de la sua loquela in altra transmutaresanza rompere tutta sua dolcezza e armonia» [1].

E, a proposito di Dante, ricordo di aver letto che T.S. Eliot si era innamorato della sua poesia leggendola in italiano quando ancora non conosceva la nostra lingua. Solo così riusciva a cogliere «tutta sua dolcezza e armonia».

Tornando a Carlo Testa, ciò che mi aveva colpito e creato perplessità erano le parole «in verso e rima» del sottotitolo. Cercavo di mettermi dal punto di vista del lettore, anzi, delle mie esigenze di lettrice. Il tedesco è la mia madrelingua, ma quando compro, per esempio, un libro di poesie tradotte di un poeta russo, lingua che non conosco, cosa chiedo alla traduzione? Non che mi riproduca «dolcezza e armonia». Quelle le do per perse, ma voglio sapere che cosa il poeta dice, i concetti che esprime, le figure retoriche che usa… Voglio una traduzione il più possibile letterale. È evidente (così pensavo) che se uno traduce «in rima», ad essa dovrà inevitabilmente sacrificare il significato.

Diversa era la posizione dei poeti presenti e di Carlo Testa. Per loro una buona traduzione deve cercare di ricreare il più possibile la musica, il ritmo, il profumo della poesia originale, deve far nascere le stesse emozioni: e la rima è essenziale, irrinunciabile.

Dopo aver cenato e discusso a lungo, siamo passati dalla parte teorica a quella pratica. Carlo, che sa molto bene il tedesco, ha letto prima un sonetto di Rilke e poi la sua traduzione. Che meraviglia! Ho dovuto ricredermi: c'era tutta la «dolcezza e armonia» di Rilke, c'era la rima e c'era tutto il significato.

Voglio dare qualche esempio. Lo spazio non mi consente di riprodurre interi sonetti, ma devo limitarmi a qualche strofa e la scelta, credetemi, è difficilissima:

Zu unterst der Alte, verworrn,	Al fondo l'Antico, intricato,
all der Erbauten	di tutto ciò che fu eretto -
Wurzel, verborgener Born,	radice, recondito getto
den sie nie schauten.[2]	Mai esplorato.

Dir aber, Herr, o was weih ich dir, sag,	Dimmi, ma a te che cosa consacro, Signore,
der das Ohrden Geschöpfen gelehrt?	Che alle creature insegnasti l'udito?
Mein Erinnern an einen Frühlingstag,	Un mio ricordo di primavera,
seinen Abend, in Rußland –, ein Pferd… [3]	d'un cavallo, in Russia -, una sera…

Sei in dieser Nacht aus Übermaß	Sii in questa notte, in profusione,
Zauberkraft am Kreuzweg deiner Sinne,	all'incrocio dei tuoi sensi incantamento,
ihrer seltsamen Begegnung Sinn.	sii il senso della loro strana unione.

Und wenn dich das Irdische vergaß,	E quando il terrestre ti vota all'abbandono,

zu der stillen Erdesag: ich rinne. tu di' alla ferma terra: io divento.

Zu dem raschen Wasser sprich: ich bin. [4] Ed all'acqua rapida di': io sono.

Chi sa il tedesco si rende conto che il significato è pienamente rispettato e, per quanto riguarda la «dolcezza e armonia», devo dire che trovo spesso i versi italiani più melodiosi dell'originale. Come per i pattinatori, che volteggiano sul ghiaccio con una leggerezza, con una grazia che sembra «naturale» ma è invece il frutto di una grande fatica, così penso sia per questa traduzione, così bella, così scorrevole che sembra «naturale», venuta di getto. Non è così dietro a una traduzione così perfetta c'è moltissimo lavoro, per trovare la parola giusta, per riprodurre quella musica, quel timbro. C'è tanta fatica ma c'è anche – e lo si sente – un immenso amore.

Il libro inizia, dopo una breve prefazione di Carlo Testa, con un saggio di Claudio Magris dal titolo *Oltre le parole: Rainer Maria Rilke*. Poi ci sono i *Sonetti*, ovviamente con l'originale a fronte e con quello che Carlo Testa chiama «Atelier», ovvero il laboratorio del traduttore, dove sono indicate le possibili alternative, nonché varie considerazioni su alcuni termini: interessantissimo.

Alla fine vi sono le «Note di Rilke» ai *Sonetti*, sempre col testo tedesco a fronte,e tre testi di approfondimento dello stesso Testa, dai quali si evince la notevole conoscenza che lui ha del mondo della poesia tedesca e di Rilke in particolare, e la grande sensibilità che gli consente di comprenderne – e spiegarci – gli aspetti più profondi.

Mi incuriosisce il sottotitolo del primo di questi testi: «Cinquantacinque noterelle fobologiche». Cosa vuol dire? Non sarà un errore di stampa? No. Che cosa vuol dire lo spiega Carlo Testa nella prima «noterella», che dice:

îIl neologismo "fobologico" significa il contrario di "filologico". Le tesi qui di seguito riunite, in altre parole, non mirano a dare a lettrici e lettori degli strumenti professionali per una nuova lettura tecnico-filosofica dei *Sonetti a Orfeo* nel contesto delle letterature di lingua tedesca della prima metà del ventesimo secolo. Un tale – nobile – compito incomberebbe, casomai, a un germanista; e mi esprimo al condizionale, poiché non sono certo che questo sarebbe, oggi, un compito ancora necessario. In ogni caso, non è lo scopo che mi prefiggo: non sono germanista, e non traduco in primo luogo per aspiranti germanisti. Evitando, per così dire, di predicare ai già convertiti, mi propongo piuttosto di tradurre i *Sonetti a Orfeo* da *non* specialista per i *non* specialisti. È *tra di noi* che Rilke deve ancora far breccia…»

In me Rilke aveva già fatto breccia molto tempo fa, ma io sono di madrelingua tedesca. Ora, con una traduzione appassionata come questa, che riesce a riprodurlo non solo «in verso e rima italiani», ma anche con «dolcezza e armonia» Rilke riuscirà sicuramente a «far breccia», o meglio ad allargare l'esile breccia che già c'è nel nostro Bel Paese.

Dialoghi Mediterranei, n. 13, maggio 2015

Note

[1] Dante Alighieri, *Convivio*, I, VII, 14.

[2] I, XVII, vv. 1-4.

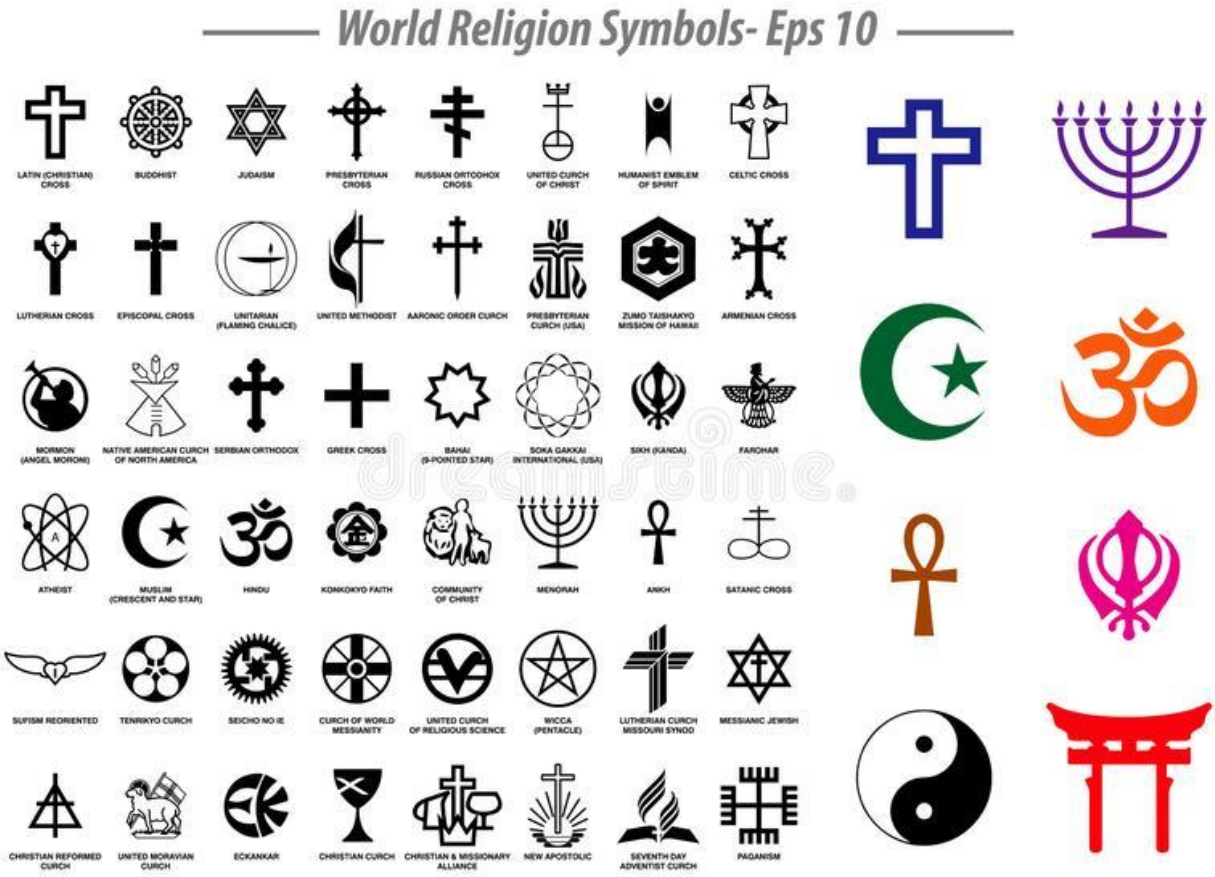
[3] I,XX, vv. 1-4.

[4] II,XXIX, vv. 9-14.

Maria Soresina, nata da padre italiano e madre viennese, si laurea nel 1981 in Scienze Politiche all'Università Statale di Milano con la tesi *Karl Kraus e Vienna: satira e critica della società* (relatore Francesco Alberoni). Cultrice di filosofia indiana fin dagli anni Sessanta e attenta studiosa dell'opera di Dante, individua la fonte primaria della *Divina Commedia* nel catarismo, l'eresia estremamente diffusa negli anni e nei luoghi in cui visse Dante. Della sua produzione, si segnalano i seguenti titoli, editi da Moretti&Vitali di Bergamo: *Le segrete cose. Dante tra induismo ed eresie medievali*, 2002; *Libertà va cercando. Il catarismo nella Commedia di Dante*, 2009; *Mozart come Dante. Il Flauto magico: un cammino spirituale*, 2011.

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

Ancora guerre di religione



di *Marcello Vigli*

Solo qualche decennio fa era opinione comune che l'irrilevanza culturale e politica delle religioni, proclamata dall'Illuminismo e confermata nei secoli successivi, fosse incontrovertibile. Nella migliore delle ipotesi le classi dirigenti dei Paesi, che contavano, le consideravano strumenti di controllo sociale o di azione politica con le cui gerarchie valeva la pena stringere Patti e Concordati. Stalin per sostenere la guerra patriottica contro il nazismo blandì quelle ortodosse e il governo Usa affidò a quelle cattoliche una funzione di supporto nella lotta anticomunista nell'Italia uscita moralmente devastata dalla guerra fascista. Anche gli ebrei per ottenere il riconoscimento di un loro Stato lo rivendicarono in nome delle violenze subite e della loro identità etnica e non dell'essere il popolo della Bibbia. Il riferimento al socialismo e al nazionalismo e non al Corano negli anni sessanta del secolo scorso guidò le avanguardie arabe nella costituzione delle nuove repubbliche nei Paesi abbandonati dai colonizzatori europei dalla Siria all'Algeria. Solo in India musulmani e induisti non raccolsero l'eredità gandiana dando vita a tre diversi Stati dopo la fine dalla dominazione inglese.

Oggi una battuta del papa sulle responsabilità turche nell'eccidio degli armeni di un secolo fa – da lui definito genocidio – ha messo in fibrillazione le cancellerie europee preoccupate per le reazioni di Erdogan, che ne ha fatto motivo per rinfocolare l'ostilità fra cristiani e musulmani. Su un gommone di africani disperati ansiosi di sbarcare in Europa una rissa si èconclusa con dodici nigeriani cristiani gettati in mare perchépregavano un Dio che non si chiama Allah. La lotta per il potere nello Yemen diventa un episodio dell'antico conflitto fra sunniti e sciiti. Potremmo continuare riflettendo sulla rivendicazione dell'identità islamica del rinato Califfato in Medio Oriente, sulla progressiva confessionalizzazione dello Stato d'Israele, sulle stragi di cristiani in diversi Paesi dell'Africa, sul peso politico del fondamentalismo cristiano negli Stati Uniti d'America.

A livello planetario la religione è tornata a "contare" nelle società come fondamento di identità sociale e nazionale oltre che come strumento di condizionamento politico. Non può esserne considerata causa solo il vuoto creato dalla crisi delle ideologie, che per tutto il Novecento hanno dato identità ai popoli e, per la seconda metà del secolo, supportato la divisione del mondo in due blocchi.

Sulla natura delle religioni e sulla loro funzione interpretativa si è detto e scritto molto anche nel nostro tempo, non altrettanto sulla funzione di identificazione ideale e sulla capacità, che hanno recuperato oggi, di coesistere con le innovazioni tecnologiche nel mondo della divulgazione che ne stanno stravolgendo le forme tradizionali. Anche nella comunicazione informatica, infatti, vivace è la presenza in diverse forme delle religioni. Né si può considerare solo frutto dell'impegno degli addetti ai lavori, perché spesso è promossa da iniziative spontanee. È pur vero che non conseguono la piena osservanza dei loro precetti nei comportamenti individuali dei fedeli, ma resta alto il loro coinvolgimento a livello di massa nelle comunità israelitiche, nei Paesi musulmani, nell'India secolarizzata, ma anche nei Paesi cosiddetti cristiani, favorito dall'attenzione che, più o meno strumentalmente, riservano loro i media per rispondere, in verità, ad una domanda realmente presente nelle società. Tale presenza ha perso molti dei caratteri tradizionali, dalle dispute teologiche alle liturgie sclerotizzate, dalla precettistica minuziosa agli opprimenti sensi di colpa, e si esprime in forme spesso irrituali e personalizzate.

Nei Paesi cristiani le chiese, normalmente poco frequentate, si affollano in occasione di festività ormai secolarizzate o in particolari circostanze, per funerali e matrimoni, alla stregua delle strutture di commiato nei cimiteri o delle sale comunali riservate alle cerimonie nuziali. La scelta infatti, fra rito religioso o civile non è più vissuta come alternativa radicale. In Italia, in particolare, la conflittualità sui valori non negoziabili, di ruiniana memoria, è molto più espressione di contrapposizione fra innovatori e tradizionalisti, che fra cattolici e non.

Il crociano "non possiamo non dirci cristiani" non si sostanzia di identità culturale, ma si nutre di motivazioni religiose a testimoniare la riabilitazione della religione, pur in concomitanza con la sua secolarizzazione. La religione, infatti, nel suo tornare ad essere fenomeno di massa, si è in gran parte de-clericalizzata perdendo la sua carica di radicale contrapposizione alla laicità per assumere la funzione identitaria per popoli e nazioni. Non c'è quindi da meravigliarsi se oggi molti conflitti etnico-politici assumono sempre più spesso il carattere di guerre di religione.

Dialoghi Mediterranei, n.13, maggio 2015

Marcello Vigli, partigiano nella guerra di Resistenza, già dirigente dell'Azione Cattolica, fondatore e animatore delle Comunità cristiane di base, è autore di diversi saggi sulla laicità delle istituzioni e i rapporti tra Stato e Chiesa nonché sulla scuola pubblica e l'insegnamento della religione. La sua ultima opera s'intitola: *Coltivare speranza. Una Chiesa altra per un altro mondo possibile* (2009).

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