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: Simona Certa, Vincenzo Maria Corseri, Karim Hannachi, Giovanni Isgrò, Rosario Lentini, Gaetano Sabato, Maurizio Tosco, Luigi Tumbarello, Fabrizia Vazzana

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
ANTONIETTA IOLANDA LIMA
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. 49 – MAGGIO - GIUGNO 2021

www.istitutoeuroarabo.it/DM

SOMMARIO n. 49

Melilli, Primo Maggio, Albero della cuccagna, anni 60 (ph. Nino Privitera)

EDITORIALE; **Alfredo Ancora,** *Umorismo e psicoterapia. Ne possiamo parlare?;* **Paolo Attanasio,** *Immigrazione, ripartiamo dalla cittadinanza*; **Kais Ben Salah***, *Ibn Khaldun e Kitāb sirr al-asrār ("Secretum Secretorum")*; **Alberto Giovanni Biuso**, *Scritture filosofiche del Novecento;* **Claudia Calabrese,** *Musica e suoni secondo Pasolini*; **Rosy Candiani**, *Il Mediterraneo nella biografia e nella poesia*; **Antonino Cangemi**, *Mario Scalesi, poeta meticcio*; **Simone Casalini,** *Per una colonna sonora del Mediterraneo*; **Augusto Cavadi,** *Filosofia e fede cristiana: una questione da archiviare?*; **Pietro Clemente**, *Addio a Paul Rabinow, antropologo del diario e del contemporaneo*; **Giovanni Cordova**, *Cittadinanze. Intorno ai diritti da estendere*;

Vincenzo Maria Corseri, *Convivenza e dialogo tra le religioni in una prospettiva meridiana*; **Cinzia Costa**, *In un fotogramma la crisi dei diritti dell'Italia contemporanea*; **Laura D'Alessandro***, *I fari. Luce dei mari e metafora di vita*; **Alessandro D'Amato,** *Le arti popolari e la "riscoperta delle lucciole";* **Alessio D'Angelo, Franco Pittau, Antonio Ricci,** *Dai 'Britalians' alla Brexit: ripensando all'emigrazione italiana nel Regno Unito*; **Valeria dell'Orzo,** *Myanmar nelle spire del neocolonialismo globalizzato*; **Maria Rosaria Di Giacinto**, *In-visibilità e in-influenza. Movimenti umani e diritti fondamentali nel contesto pandemico*; **Annalisa Di Nuzzo**, *Totem alimentari, ritualità conviviali, sincretismi transculturali. La pasta;* **Leo Di Simone,** *Hans Küng. Una battaglia lunga una vita*; **Fabio Franzella**, *Contro Responsum: intorno alla benedizione e sull'omofobia;* **Mariano Fresta,** *Lezioni come racconti. La sociologia di Franco Ferrarotti*; **Mauro Geraci**, *L'Albania comunista e le alchimie del potere nella poesia segreta di Robert Prifti*; **Lia Giancristofaro,** *Identità e modernizzazione: Marshall Sahlins, "big man" dell'antropologia*; **Nino Giaramidaro**, *Appunti e disappunti sulle parole del Covid;* **Tommaso India,** *I rifiuti e la loro forma merce. Riflessioni introduttive;* **Laura Isgrò*,** *Il pupo dell'Opra nel laboratorio di storia di una scuola primaria;* **Marie Kortam,** *Usbat al-Ansar al-Islamiya. De la radicalisation à une dé-radicalisation inachevée*; **Laura Leto,** *Il Genio è donna!*; **Luigi Lombardo,** *Maggio tra rito e lotta politica*; **Santo Lombino,** *Una storia migrante nella memoria autobiografica di Santi*; **Luisa Messina*,** *D'Africa, di bambini e di noi*; **Giuseppe Modica***, Nino De Vita e il senso dell'arcaico*; **Olimpia Niglio,** *La Cultura e la Lingua, patrimoni inalienabili delle comunità;* **Lina Novara***, Sculture rinascimentali nel territorio trapanese, tra culti e committenze;* **Antonio Pane,** *Un nuovo classico della poesia italiana*; **Rosario Perricone,** *Per un museo dei mondi possibili;* **Antonio Pioletti,** *Dante conobbe il "Libro della Scala" di Maometto?*; **Ninni Ravazza**, *La Madonna rapita. Riti, fideismo e poesia nella tonnara del Secco*; **Giulia Rieti*,** *La sofferenza degli Altri. I migranti bloccati tra Ceuta, Melilla e la pandemia*; **Elio Rindone**, *La Bibbia: un libro sacro?*; **Antonietta Sammartano,** *Mozia teatro di un giallo archeologico;* **Enedina Sanna,** *Fiaba e fiabistica nel dialogo tra due generazioni di antropologi*; **Mario Sarica,** *Lo sguardo di Pitrè sulla Divina Commedia*; **Flavia Schiavo,** *Biografie visuali, città, estinzioni e memorie: appunti per una ricerca*; **Maria Sirago,** *Don Pedro Giron de Osuna, vicerè "corsaro" tra Sicilia e Napoli nei primi anni del Seicento*; **Orietta Sorgi,** *La Libia nella memoria e nel cuore*; **Laura Sugamele,** *Militanza suffragista, protesta, uguaglianza e differenza: per il diritto al voto;* **Sergio Todesco,** *Di un interprete "subalterno" di Dante Alighieri*; **Alessia Vacca*,** *Le comedias di Antonio M. da Esterzili: storia del teatro in lingua sarda.*

Lacedonia, 1957 (ph. Frank Cancian, per gentile concessione del MAVI)

IL CENTRO IN PERIFERIA

Pietro Clemente, *Vivere i paesi. Ripensando il Primo Maggio*; **Vito Teti,** *Re-surrezione. La Calabria tra riti, tradizioni e la necessaria Ri-nascita;* **Benedetto Meloni, Francesca Uleri,** *Ruralità e sviluppo: il ruolo del turismo rurale oggi*; **Maria Rosaria La Morgia,** *La rinascita di una comunità e la testimonianza del suo sindaco*; **Francesco Faeta,** *Un piccolo museo in una piccola città del Mezzogiorno;* **Settimio Adriani,** *Tre trentatreesimi*; **Gianluca Palma,** *Luoghi, storie e persone nella Scatola di latta*; **Nicola Grato***, Eumeo o della fedeltà ai luoghi e alle persone;* **Ornella Ricchiuto**, *Dal racconto la bellezza. Un esperimento di viaggio e di narrazione;* **Fausto Mura**, *Cronache dalla Rete Associazioni Comunità;* **Antonino Cusumano,** *Antropologia, ricerca e restituzione;* **Nicola Martellozzo,** *Laboratori del diritto, fabbriche del patrimonio;* **Antonella Golino***, Affresco di un'Italia inedita;* ***UMANE DIMENTICATE ISTORIE***: **Ornella Fazzina**, *L'altra faccia della dis-umanità*; **Graziano Litigante**, *Gino Fasoli, l'eroe della porta accanto;* **Valeria Presti,** *Una storia comune, una vita non comune*; **Giorgio Valentini,** *Come se nulla fosse accaduto.*

PER L'ITALIANO

Ugo Iannazzi, *Per un Manifesto in difesa dell'italiano;* **Franca Bellucci,** *Lingua nostra interfaccia sensibile. Una ricognizione;* **Cristina Lavinio,** *Anglismi tra uso e abuso, esibizione e maleducazione linguistica*; **Mariano Fresta,** *Il vaccino contro la variante inglese*; **Concetta Garofalo**, *Il ritmo perduto: la lingua italiana si sgretola?;* **Antonio Ortoleva,** *Quando i giornali scrivevano in italiano*; **Neri Pollastri,** *Inglese, da lingua franca a campanilismo globalizzato*; **Angelo Villa,** *Lingua e dintorni. Cinque annotazioni.*

PER NON RICOMINCIARE

Linda Armano, *Che fine fanno le narrazioni e i discorsi scomodi? Restano nel salotto, tra amici*; **Giovanni Gugg,** *Verso un'antropologia che "fa" cultura;* **Giuseppe Sorce,** *Pratiche di un inizio: l'antropologia nelle scuole.*

Uzbekistan, Kuplari, La preghiera prima della sfida (ph. Roberto Manfredi)

IMMAGINI

Carlo Baiamonte, *Il mare dimenticato. La costa sud est di Palermo e la riqualificazione impossibile*; **Sura Bizzarri, Toti Clemente,** *Saturday night's alright for fighting;* ***S*alvina Chetta,** *Viaggio al centro del Belice;* **Roberto Manfredi,** *Il Kupkari o Buzkashi, antico gioco equestre dell'Asia centrale*; **Cristina Marchisio**, *L'India, un affascinante mosaico di umanità e contraddizioni*; **Gianni Nastasi,**

S*orprendente Letizia*; **Simona Ottolenghi**, *Tokio, una città da decifrare*; **Lia Taddei**, *Suadade e Lisbona. Un sentimento e una città;* **Tonino Trovato,** *Da un altro punto di vista*.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

[*] Testi sottoposti a procedura di revisione

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

EDITORIALE

Palermo, Arenile S. Erasmo (ph. Carlo Baiamonte)

Al giovane Antonino Buttitta che negli anni cinquanta in un incontro a Firenze chiese a Piero Calamandrei perché si fossero dimenticati di inserire nella Costituzione la lingua italiana come lingua della Repubblica, il grande costituzionalista rispose con un lieve sorriso di comprensione che sarebbe stato un grande errore, una inammissibile discriminazione, l'imposizione di una lingua ufficiale in un Paese dalla storia policentrica e dal ricco pluralismo linguistico, anche per la presenza di numerose minoranze etniche e culturali. L'antropologo siciliano, convinto che bisognava superare il concetto romantico dello Stato come Nazione, ricordava quell'insegnamento ogni qualvolta si tentava di introdurre nella legislazione italiana modelli prescrittivi degli usi linguistici o addirittura modifiche costituzionali per affidare magari a qualche organismo ministeriale la difesa "patriottica" dell'*idioma nazionale*.

Dialoghi Mediterranei ha promosso un partecipato dibattito – che continua anche in questo numero – sulla questione degli anglismi che imperversano in modo spesso pervasivo e irritante nella comunicazione pubblica, mediatica e istituzionale. Se da un lato con Buttitta e la gran parte dei linguisti riteniamo che sarebbe pericolosa e

velleitaria la proposta di legge presentata qualche settimana fa in Parlamento per il riconoscimento in Costituzione dell'italiano come lingua ufficiale della Repubblica, dall'altro i neofascisti non ci impediranno di sostenere e ribadire le ragioni politiche e culturali da cui muove la battaglia di idee per l'uso più consapevole e più educato della lingua italiana. «La lingua va dove vuole – ha scritto anni fa Umberto Eco – e non bisogna imporle nulla, ma non bisogna neppure darle dei cattivi esempi, specie quando titillano certe tendenze esterofile di matrice kitsch». Non poteva essere detto con maggiore chiarezza. Non abbiamo certo bisogno di vocabolari o di grammatiche di Stato né di Consigli superiori della lingua italiana, a lungo e più volte evocati o espressamente invocati da alcuni rappresentanti politici o accademici. Se è vero che una lingua nazionale è strumento e cemento di unità, la sua tutela va accompagnata con il più ampio e rigoroso rispetto delle identità linguistiche, tanto più nel tempo della globalizzazione, a fronte di un vasto plurilinguismo generato dall'insediamento degli immigrati e dalla circolazione delle loro lingue che contribuiscono a trasformare e arricchire il paesaggio culturale del nostro Paese.

Non si ispira a nessun modello dirigista o normativo di obblighi e divieti né a teoremi ideologici della lingua pura e unitaria intesa come fonte e vincolo della sovranità nazionale, il progetto di Manifesto che Ugo Iannazzi propone in questo numero, un appello appassionato a intellettuali e persone comuni, affinché condividano riflessioni e azioni collettive per sensibilizzare l'opinione pubblica su queste questioni. «La questione non è l'inglese – scrive Angelo Villa nel suo contributo al dibattito – lingua che la stragrande maggioranza di quelli che ricorrono agli anglicismi non conoscono, ma una stereotipizzazione segnica del linguaggio. Un impoverimento comunicativo che fa molto lingua del comando, del padrone e quindi frettolosa e adialettica. Come le faccine, i cuoricini e altre baggianate del genere». La sua suggestiva lettura psicanalitica della lingua è quanto mai stimolante: il corpo oggi sembra aver sostituito l'inconscio, la crisi del linguaggio è spia della crisi della rappresentazione, dal processo di riduzione della lingua a segni contratti e stereotipati discende l'abuso degli anglismi quale fenomeno più o meno assimilabile a quello degli emoticon.

Si tratta di una pratica – annota Neri Pollastri – che, «oltre a impoverire la nostra proprietà di linguaggio e, di conseguenza, la nostra capacità di argomentare, è ben lungi dall'essere una sprovincializzazione o un'apertura cosmopolita: tutto al contrario, è un asservimento al campanilismo anglofono globalizzato e un depauperamento della diversità linguistica del mondo, che è una delle sue ricchezze in via di progressivo assottigliamento». E in consonanza con questa posizione è il pensiero espresso da Concetta Garofalo che in una prospettiva semiotica osserva: «Atteso che attraverso il linguaggio rispecchiamo noi stessi nelle parole che vengono pronunciate, scritte e lette, ne deriva che nell'uso massivo della terminologia estera si esprime un forte bisogno di adesione ad un mondo che non ci appartiene, che aneliamo, che percepiamo lontano e altro da noi».

Di “inglese immaginario” scrive con arguzia Franca Bellucci che, richiamandosi alla limpida lezione di Tullio De Mauro, si domanda se l’abuso dei forestierismi sia «fenomeno davvero di altra natura rispetto allo sfoggio di citazioni dal latino e dal greco, che pure in genere si ritengono piuttosto segno di soppesata cultura». Indizi in entrambi i casi di opacità del linguaggio e debolezze del pensiero. Cristina Lavinio da linguista precisa che «nella capacità di una lingua di accogliere senza problemi apporti provenienti da altre lingue sta la sua vitalità e ‘sicurezza’» e il crescente asservimento, anche inconsapevole, all’inglese è da ricondurre alla «evidente insicurezza linguistica di tanti italiani, prima di tutto nei confronti dell’italiano stesso». Si finisce così col discutere sull’uso più corretto di chiamare direttore o direttrice la donna che dirige l’orchestra, «senza sospettare minimamente che, in fatti di lingua, sia meglio parlare, piuttosto che di giusto/sbagliato, di scelte (tra le tante possibili) più o meno adeguate all’argomento, al contesto e ai destinatari a cui si parla. E che ci possano essere tante norme d’uso differenti a seconda delle varietà linguistiche in cui una stessa lingua si articola».

Sulla scorta della sua lunga esperienza di giornalista Antonio Ortoleva rileva come la titolazione degli articoli sia oggi «inzuppata da un’infinità di parole inglesi ritenute irrinunciabili dalla linea editoriale vincolata alle leggi del mercato e della pubblicità» e aggiunge quanto sia paradossale che «nel Paese dove è meno diffusa la conoscenza delle lingue straniere si usino più termini inglesi che altrove». Da qui l’importanza dell’educazione, dell’istruzione, della formazione. «Il vero vaccino contro la propagazione e il contagio dell’inglese o di qualsiasi altra lingua straniera – scrive opportunamente Mariano Fresta – non può essere che la scuola: una buona scuola in cui ci siano insegnanti scientificamente preparati (e ben pagati), aule, laboratori e palestre come si conviene». Dove si impari un buon italiano contro «l’infame burocratese, anche questo scambiato, come l’inglese, per simbolo di modernità e per raffinato linguaggio». Un buon inglese contro quello «imparato “ad orecchio”, attraverso le canzonette, i film, la televisione, Internet…. il gergo di chi vuol sentirsi aggiornato e moderno, di chi imita acriticamente il chiacchiericcio dei salotti televisivi, di chi in possesso di questo inglese orecchiato si è avventurato a parlare di Rinascimento in terra saudita».

Nessuna Crusca o Alto Istituto di sorveglianza politica può dunque imporre direzioni o prescrizioni alla lingua ma la scuola può e deve aiutare a riflettere sui suoi usi impropri, per mettere un freno alla sciatteria, all’omologazione, alla pigrizia, al conformismo della moda. E gli intellettuali in questo contesto – accogliendo l’appello di Francesco Faeta – sono chiamati non solo a osservare e registrare il fenomeno ma anche a spiegare e denunciarne le cause e le rovinose tendenze alla frase fatta, all’importazione acritica di parole straniere, all’approssimazione ortografica, alla rarefazione lessicale, agli spasmi della sintassi. La lingua, si sa, è la “casa dell’essere”, per usare le parole di Heidegger citate da Alberto Giovanni Biuso, e «si abita in essa esattamente come si vive un corpo». Ecco perché le questioni linguistiche sono questioni eminentemente politiche. «La lingua – chiarisce Biuso – non è uno strumento

poiché essa è un mondo di significati, di riferimenti, di memorie, di attese. Ritenere che esprimersi in una lingua piuttosto che in un'altra, in uno stile piuttosto che in un altro sia un gesto neutrale è dunque un'ingenuità epistemologica ed esistenziale. È infatti certamente possibile passare da un codice linguistico a un altro ma è chiaro che questo significa cambiare ogni volta l'orizzonte sia concettuale sia esistenziale nel quale siamo immersi».

Una nuova politica culturale pertanto non può non passare attraverso una riflessione sulla lingua, a cominciare dal linguaggio accademico che Faeta, nel suo intervento su *Dialoghi* (n. 47, gennaio 2021), ha definito «un idioletto idoneo a garantire di per sé l'appartenenza a una consorteria». E al dibattito da lui promosso sul ruolo dell'antropologia nella costruzione di una possibile società postpandemica intervengono in questo numero tre giovani studiosi uniti nel denunciare gli equivoci e le storture delle *poetiche del ricominciare.* Linda Armano identifica nel fenomeno Covid quel confine simbolico che, come l'11 settembre di vent'anni fa, segna per il mondo occidentale un prima e un dopo nel sistema di conoscenze della modernità. Giovanni Gugg, nell'interpretare l'epidemia come «un'opportunità per trasformare il rapporto tra scienza e potere, tra ricerca e politica, tra cultura registrata e cultura prodotta», rimette al centro la funzione pubblica, sociale e civile dell'antropologia che non si limita a studiare le culture ma "fa cultura". Giuseppe Sorce, infine, affida alla scuola il compito di contribuire a destrutturare quelle gerarchie della produzione e della comunicazione culturale criticate da Faeta, a partire dai temi sociali delle migrazioni, dell'emergenza rifugiati, del sistema dell'accoglienza, dei diritti delle prime e seconde generazioni che «la crisi della pandemia – scrive – non ha spostato di una virgola».

Su questi temi, da sempre centrali nelle pagine di *Dialoghi Mediterranei* e purtroppo drammaticamente attuali nelle cronache, questo numero contiene numerose ricerche e riflessioni su memorie di esperienze passate (in Gran Bretagna: D'Angelo, Pittau, Ricci; in Canada: Lombino; in Libia: Sorgi) ma anche e soprattutto sulle angustie della contingenza pandemica che aggravano la condizione dei migranti, sui respingimenti, sugli accessi interdetti e sui diritti negati. Giulia Rieti descrive il dramma di quanti tra nordafricani e subsahariani si trovano intrappolati tra Ceuta e Melilla nella totale insicurezza sanitaria. Paolo Attanasio e Giovanni Cordova aprono un dibattito sulla riforma della legge di cittadinanza, di cui condividiamo l'esigenza e avvertiamo l'urgenza. Attanasio che pone correttamente la questione nel contesto di una politica rifondata dell'immigrazione, di un nuovo modello inclusivo di società, segnala, tra l'altro, l'attuale norma discriminatoria che prevede la revoca della cittadinanza, una volta ottenutala, una ulteriore e poco nota clausola vessatoria nei confronti degli immigrati. Cordova ragiona sulle eredità di tipo coloniale che persistono nella legge di 'concessione' di questo diritto costituzionale fondamentale: «per accorgersene – scrive – basta recarsi in una Questura italiana», per scoprire che dietro la burocrazia si cela non solo «il guazzabuglio di codicicchi, prassi, formalità e arbitrarietà di funzionari indisposti, un amalgama indecifrabile ai più e dotato di ingarbugliata autoevidenza; ma

anche una solida cosmologia, atta a respingere e demarcare 'noi' dagli 'altri' in processi formali su cui vengono foggiate appartenenze ed esclusioni».

Sull'appello a riformare la legge *Dialoghi Mediterranei* s'impegna a raccogliere nei prossimi numeri interventi e proposte, ragionamenti sullo *ius soli* o *ius culturae,* risposte convincenti agli interrogativi di Maria Rosaria Di Giacinto che si chiede «che ritorno possa avere mantenere al di fuori della soglia di vivibilità donne e uomini che donano il proprio contributo al mondo. Che presente e che futuro si prospettano all'umanità facendo di soggetti irrinunciabili, rumore di fondo relegato ai margini della visibilità? Che società si costruisce facendo dell'in-visibilità una in-influenza?». Occorrerà pure cercare soluzioni logiche ai dubbi di Cinzia Costa che scrive: «Mi sono chiesta cosa mi rende simile ad un ricco imprenditore lombardo di terza età, e cosa invece, in base alla definizione comune, dovrebbe distinguermi da un'adolescente di origine straniera che frequenta la scuola dietro l'angolo di casa mia, che non è formalmente riconosciuta come "italiana"».

Aporie, incongruenze e contraddizioni che ribadiscono e rivelano la crisi profonda dei diritti sociali e civili nel nostro Paese, dove, nel deficit della coscienza pubblica e nell'ignavia della rappresentanza politica, si finisce col metterli in contrapposizione tra loro pur di non riconoscerli o estenderli. Così è per quanto riguarda i fenomeni di omofobia e di bullismo, di cui scrive, con lucide argomentazioni critiche rispetto alle posizioni attardate della Chiesa cattolica, Fabio Franzella. Così è per quanto riguarda la diseguaglianza dei generi e la legittimazione dell'autodeterminazione del corpo della donna su cui ha ragionato Laura Sugamele ricostruendo le esperienze storiche delle suffragette.

Di diritti calpestati e di testimoni della libertà del pensiero critico scrivono altri autori in questo complesso ed eclettico numero di *Dialoghi Mediterranei.* Si ricordano eminenti personalità da poco scomparse: gli antropologi Paul Rabinow, che aprì «lo sguardo sul retroscena dell'esperienza antropologica, facendo entrare nella monografia di campo l'aria della vita quotidiana, della casualità degli incontri, dell'infondatezza di modelli scientifici nel racconto dell'altro» (Clemente) e Marshall Sahlins che è stato «il protagonista di tutti i cambiamenti dell'antropologia mondiale dagli anni '60 ai nostri giorni» (Giancristofaro); nonché il teologo Hans Küng che ha oltrepassato «le Colonne d'Ercole della teologia per farla navigare nell'immensità oceanica delle relazioni con tutte le dimensioni antropologiche» (Di Simone). Si partecipa alle celebrazioni del settimo centenario della morte di Dante con tre originali contributi (Pioletti, Sarica, Todesco) che illustrano le ascendenze, le influenze e le risonanze anche popolari della sua immensa opera poetica. Resta attento e puntuale lo sguardo sempre diverso dai canoni convenzionali sulla letteratura, sulle tradizioni orali, sull'arte e sul Mediterraneo nella sua amplissima latitudine geostorica e semantica. Si conferma e si incrementa lo spazio curato da Pietro Clemente nelle pagine di "Il centro in periferia": un vero e proprio laboratorio di idee, progetti, esperienze intorno ai temi dei piccoli paesi e delle aree interne, alle criticità dello spopolamento e alle potenzialità

di uno sviluppo legato alla valorizzazione dei musei civici, dei riti festivi, degli antichi mestieri artigianali, dei movimenti spontanei e forme nuove di partecipazione e associazione, delle reti di comunità, del turismo rurale, del patrimonio riscoperto di beni comuni.

Vale la pena leggere il racconto di Nicola Grato, la sua storia di vita, la sentimentale e sofferta testimonianza della sua "restanza". «Restare in paese – confessa – significa soprattutto battersi quotidianamente contro lo scoraggiamento e la voglia di fuggire, e credere fermamente che i paesi possano cambiare, coltivare la fedeltà senza la quale non può esistere conoscenza e conoscenza dei luoghi soprattutto. (…) Nel piccolo paese nel quale abito si possono sentire le voci delle persone e ogni voce ha ancora un carattere; posso guardarle negli occhi queste persone, discutere coi loro figli a scuola, chiedere sempre senza mai pensare di avere risposte preconfezionate da offrire in pasto». E in contrappunto a questa idea di paese – un'immagine priva di bucolica e romantica retorica – sarà bene riflettere sull'analisi che Tommaso India propone sulla situazione emergenziale e annosa dei rifiuti, sui modelli operativi economici e culturali sottesi alla loro gestione. «Vivo in una città in cui, a parte alcune zone lustrate per il decoro urbano ad uso e consumo di turisti, si passeggia fra cumuli di rifiuti che cambiano dimensioni nel corso del tempo, ora più grandi e ora meno grandi, in relazione ad eventi, periodi dell'anno, questioni economiche contingenti, improvvise e, solo in alcuni casi, imprevedibili». In quanto segni, parte integrante di tutto un sistema economico e simbolico volto essenzialmente alla perpetuazione di sé stesso, «i rifiuti – scrive India nella sua lettura, tra Marx e Baudrillard, del valore d'uso e di scambio e del feticismo delle merci – dicono molto di più su noi stessi e sul nostro modo di essere-nel-mondo di quanto pensiamo».

Non è forse senza significato che tra i rifiuti possiamo oggi trovare perfino i libri, i vecchi manuali di storia e di filosofia su cui abbiamo studiato, i classici e i vocabolari, dispersi sulle strade di Palermo come ha documentato Nino Giaramidaro nei suoi "Appunti e disappunti". E disseminate dappertutto sono le mascherine, quel presidio sanitario che ci protegge dal virus ma non dalla nostra cronica incuria. Vi si è imbattuto Carlo Baimonte nella sua passeggiata fotografica lungo il litorale sud est del palermitano, un attento scrutinio per immagini di una realtà che accosta degrado a bellezza. Altri sguardi di altri fotografi su paesaggi urbani e umani ci accompagnano nella vicina Scicli (Trovato) e tra le rovine del Belice (Chetta), nelle lontane terre del Giappone (Ottolenghi), dell'India (Marchisio), nel "Cimitero della Recoleta" di Buenos Aires (Bizzarri, Clemente), nell'affascinante atmosfera della *saudade* di Lisbona (Taddei) e nell'ancor più remoto villaggio dell'Uzbekistan dove si pratica un antico e spettacolare gioco equestre (Manfredi). Tra gli altri contributi c'è spazio anche per un lavoro metafotografico che ci conduce dentro la camera oscura per la stampa delle opere di Letizia Battaglia destinate ad una mostra (Nastasi).

Ancora una volta la fotografia d'autore chiude il fascicolo di *Dialoghi Mediterranei*, un'antologia che non è mai orpello ornamentale ma documento, memoria, racconto,

testimonianza, denuncia, epifania. Un album di emozioni e di suggestioni ma anche di riflessioni nella duplice accezione di rispecchiamento e di ragionamento. Un repertorio di fotogrammi che dialogano con la scrittura, di parole che diventano immagini.

Tuttavia un'altra fotografia – terribile e potente – ha fatto irruzione in mezzo alle nostre banali giornate affaticate tra chiusure e aperture. È ancora davanti ai nostri occhi, approdata a noi come drammatica risacca dalle cronache recenti di un ennesimo naufragio. Non riusciamo a rimuoverla, a cancellarla. Richiama altre immagini di altri naufragi, di altre stragi, di altra ecatombe. Notifica uno scandalo, una vergogna, una tragedia. Ma come quelle immagini che hanno commosso e straziato anche questa è destinata ad essere dimenticata, quando presto precipiterà nel mare della nostra indifferenza o della nostra rassegnazione, nel collettivo e definitivo naufragio della nostra cattiva coscienza.

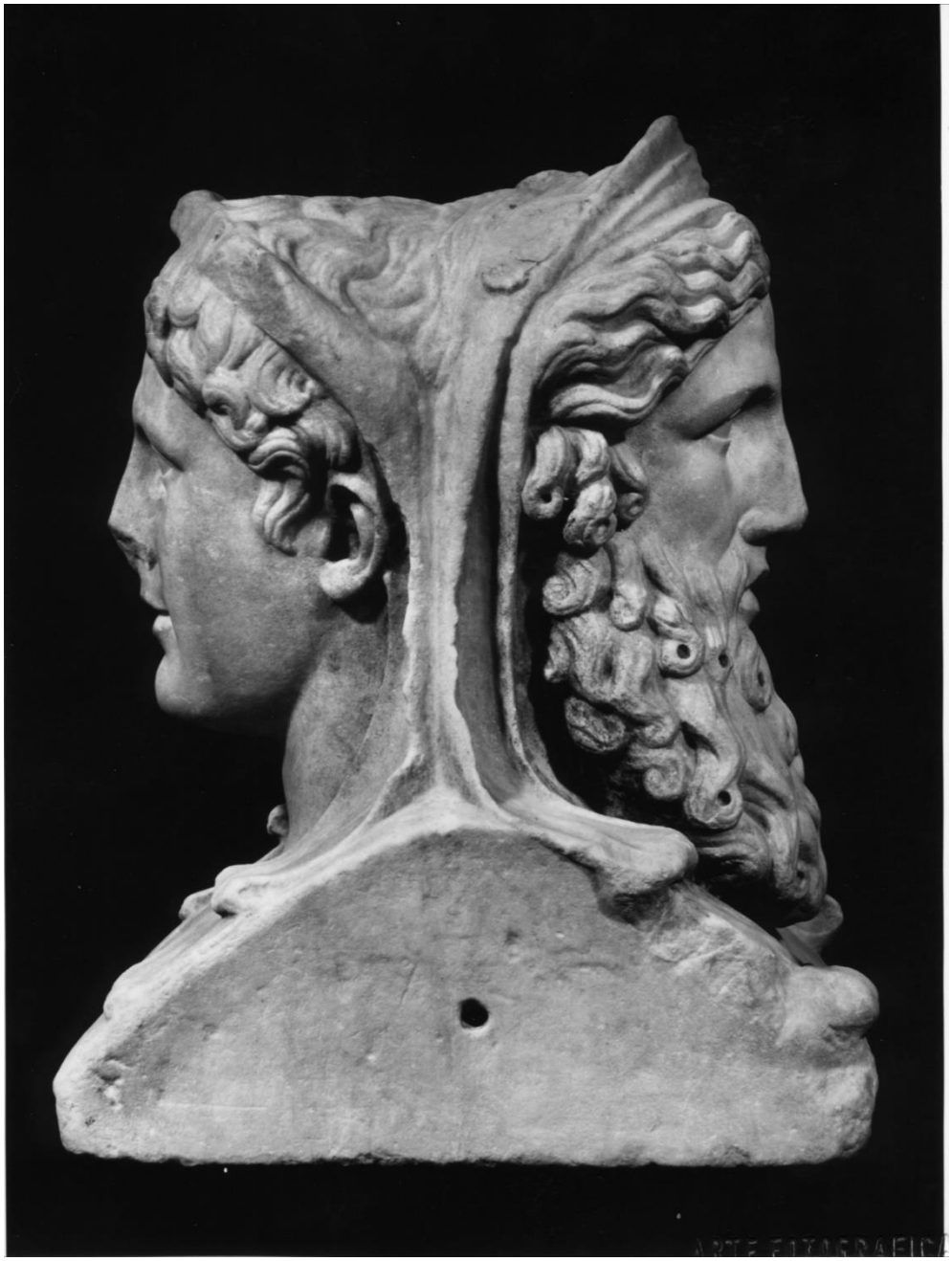
«Che i corpi scompaiano e si rendano invisibili, che nulla rimanga delle loro speranze e delle loro esistenze, dei loro nomi e delle loro storie, fa ancora più debole la nostra capacità di indignarci, più arrendevole e inconsapevole l'assuefazione all'orrore dello scandalo. Per quanto tempo ancora dobbiamo scrivere di stragi e *desaparecidos*, di foibe e genocidi incredibilmente consumati in piccoli tratti di mare che separano i luoghi di guerra e di fame da quelli identificati con il benessere, la libertà e le opportunità? Quanti morti ancora dovremo sacrificare sull'altare delle inerzie e inettitudini di governi, istituzioni e organismi europei? Quanti pellegrinaggi di pietà e dolore in mezzo al fango dei campi e delle trincee dei profughi sopravvissuti dovrà compiere il Papa prima che sia finalmente fermata "la catastrofe umanitaria più grande dopo la Seconda Guerra Mondiale"?».

Così scrivevamo esattamente cinque anni fa nell'editoriale di *Dialoghi Mediterranei* del primo maggio 2016. Così potremmo ripetere ancora oggi. Parole che ci dicono del totale fallimento della politica, della sconcertante insensibilità di un intero continente!

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

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

Umorismo e psicoterapia. Ne possiamo parlare?



Erma bifronte, Arte romana, Musei Vaticani

di *Alfredo Ancora*

*..Grande tra gli uomini e di gran terrore è la potenza del riso: contro il quale nessuno si trova difeso da ogni parte. Chi ha il coraggio di ridere è padrone del Mondo (*Giacomo Leopardi*, Pensieri*, n.78).

Maneggiare con cura prima dell'uso

Che senso ha ritornare su questo tema [1] in tempi così drammatici? Dove vuol portare una siffatta conversazione? Un *metalogo* su un argomento problematico – come direbbe Gregory Bateson? Con

quale obiettivo si riprendono temi come l'humor [2] o l'ironia, senza storcere troppo il naso? Senza che appaia una inutile "operazione di ripescaggio"? Queste interrogazioni – più che interrogativi – hanno semplicemente l'obiettivo di "rinfresco", momentaneo ed autoriflessivo, per menti affaticate, a più livelli, dalle attuali condizioni di vita. Declinare tali argomenti non vuol dire certo sminuire serietà ed importanza al disagio psichico ma aggiungere modalità per letture diverse. La storia ci può dare qualche esempio. Come non ricordare Giovanni Boccaccio che in piena pestilenza di Firenze (1348) scrisse il *Decamerone*, un'opera narrata con *leggerezza* nella sua straordinaria e variegata umanità! Ad un altro livello e in un'epoca storica differente, Antonio Gramsci (1922) trovò in carcere un *tempo mentale* per scrivere favole [3] destinate ai suoi figli lontani ai quali *immaginava* di poterle raccontare! Più vicino ai nostri tempi, il magnifico film di Roberto Benigni, *La vita è bella* (1997), con momenti esilaranti all'interno di una storia drammatica come la Shoah, la più grande tragedia umana del Novecento (dopo quella del massacro degli Armeni da parte dei Turchi agli inizi del secolo).

Abbiamo scomodato famosi personaggi ed eventi sconvolgenti come esempi di una "sosta del pensiero", all'interno di un filo narrativo serio per offrire un piccolo strumento agli psicoterapeuti (e non solo) che sono soggetti nel loro lavoro a continue destabilizzazioni in questa difficile fase. Infatti, *chi lavora con la mente* si trova a rispondere a nuovi bisogni, in contesti insoliti, con sedute virtuali e modi di comunicazione affidati ad altri canali.

È necessaria una precisazione. Chi pensa di aspettarsi idee nuove su un tema così consolidato nel tempo come l'umorismo, rimarrà probabilmente deluso. I punti di riferimento classici rimangono insuperabili. Solo qualche spunto in più da utilizzare con prudenza e in maniera opportuna senza farsi prendere la mano da eccessive e facili utilizzazioni. Maneggiare con cura quindi!

Gli autori classici

L'umorismo in psicoterapia è un fenomeno complesso, un termine polisemico che comprende aspetti relazionali, cognitivi, conversazionali che connotano un preciso contesto. Ad ogni terapeuta sono note le diverse funzioni che esso può svolgere e quanto sia talvolta difficile individuarne *il quando* e *il se* della sua utilizzazione. Si debbono creare le condizioni perché ci sia un clima empatico. Chi chiede aiuto deve poterlo "respirare", sentirsi accolto in tutta la sua umanità [4] perché possa aprirsi a canali comunicativi inusuali. È certamente necessario che trovi di fronte a sé un terapeuta competente e capace! Battute ridanciane, frutto di grossolana giovialità rivelano dilettantismi fuori luogo in campi così delicati. È meglio forse rinunciare ed affidarsi all'uso di altri elementi usuali!

L'umorismo rappresenta un aspetto psicologico e culturale [5] fra i più importanti presenti nella nostra vita quotidiana anche al di fuori dei contesti terapeutici. Rino Cerritelli (2013) lo ritiene utile «per migliorare il carattere e la qualità del vivere. Un umorismo ingegnoso e costruttivo, che induca a ricercare un più sano rapporto con le situazioni di dolore e sofferenza». Tuttavia, nonostante il ruolo importante che esso ricopre, non si riesce ad "imbrigliarlo" in un costrutto univoco ed esaustivo per la vita comune ed ancora di più nell'incontro particolare di una seduta terapeutica! Siamo quindi consapevoli che faremo riferimento soltanto ad alcuni aspetti, tralasciandone inevitabilmente altri.

Tornando indietro nel corso del tempo, l'uso dell'humor in terapia ha suscitato interessi presso autori con differenti pensieri. Ne citeremo solo alcuni fra i più importanti. Nel campo psicoanalitico, Sigmund Freud, autore del saggio *Il motto di spirito* (1905), sosteneva che l'umorismo è «il trionfo del narcisismo e del principio del piacere». Secondo Harold Searles (1974) l'umorismo serve per sublimare la disillusione. Cesare Musatti (1987) metteva in risalto soprattutto l'irrefrenabilità dell'ironia, senza dimenticare i rapporti personali fra chi esprime l'ironia e chi dell'ironia è oggetto. Nell'area sistemico-relazionale, Carl Whitaker (1984) ne evidenziava gli aspetti "assurdi" e

"ristrutturanti". Nel mondo delle *Terapie non comuni* Milton Erikson (1983) ne descriveva le "cornici" e i "contesti", mentre, per il costruttivismo, Paul Watzlawick (1988) ne focalizzava il suo uso nella costruzione "delle realtà terapeutiche". L'elenco dei contributi potrebbe ovviamente continuare, per cui ci siamo limitati ai più significativi, consapevoli di non poterli menzionare tutti. Merita un particolare riferimento Bateson, autore sempre attuale (oltre le mode) e indisciplinato, nel senso al di fuori dalla disciplina e dalle strettoie di un pensiero lineare. Le incursioni mentali del suo *Verso una ecologia della mente* (1972) sono state fonti di ispirazione anche per me. Fondamentali le sue riflessioni: «L'humor contiene in sé aspetti paradossali, come il gioco che – alla pari dell'umorismo – è parlare di una stessa cosa a livelli diversi a cavallo fra apparenza/realtà» [6].

Concentrerò il focus delle mie osservazioni soprattutto sugli elementi comunicazionali – pur riconoscendo l'importanza degli aspetti narcisistici descritti da Freud – per sviluppare tutto quel "potenziale costruttivo" (Fasolo, 1979) che può sprigionare ogni processo terapeutico. Come nasce l'esigenza di questo particolare angolo di osservazione? Come un generico invito all'allegria? Un inarrestabile senso dell'ottimismo in una realtà di sofferenza? Tali domande nascono dalla difficoltà nel potere attivare – durante una seduta terapeutica – momenti di un altro livello, utili per una maggiore conoscenza dell'atto di cura. Quindi, chi non possiede questa particolare attitudine rischia di essere considerato solo un terapeuta serioso o addirittura troppo serio? Non si vuole sostenere la presenza di un qualcosa che sia innato! È molto importante invece l'atteggiamento mentale di chi osserva e come pensa il sistema terapeutico che si sta co-costruendo.

Lo humor non è una dote

È necessario quindi sottolineare come l'humor non sia una capacità ereditata! Esso è un prodotto del pensiero di chi osserva una determinata realtà; non appartiene al patrimonio genetico del terapeuta. L'ottica alla quale si farà riferimento sarà *costruttivista* [7]. Essa, come è noto, si pone l'obiettivo di creare le condizioni perché ogni terapeuta possa *sfidare* il modo "vero" di vedere le cose che viene riportato in seduta. Del resto, anche il filosofo Henry Bergson (1961) ne aveva colto lo stesso significato, scrivendo a proposito del riso: «I più grandi pensatori hanno affrontato questo piccolo problema, che ha l'abilità di frustrare ogni sforzo, di scivolare via e di sfuggire solo per risorgere di nuovo come una sfida impertinente lanciata alle speculazioni filosofiche».

Non è forse quello che accade, in termini pacifici, in terapia? La possibilità di un continuo e sequenziale *reframing* del problema presentato, non secondo le sue caratteristiche riportate come vere e oggettive, ma osservando nuove *correlazioni*. Il modo di osservare gli eventi si basa su una posizione che è limitrofa all'operazione stessa, cosicché «tu puoi percepire l'operazione di riflesso» (Lyle Hoffmann,1988).

Del resto, già 2000 anni fa il filosofo Greco Epitteto diceva che «non sono le cose in sé che ci preoccupano, ma le opinioni di quelle cose». Un atteggiamento mentale di tipo umoristico non risulta in contrasto, ovviamente, con la serietà dei problemi presentati: può offrire semmai un'ipotesi utile, soprattutto come possibile aiuto a cambiare una determinata modalità del paziente, della famiglia o della coppia, pensata come immodificabile.

Questa operazione mentale deve essere adiuvata da tutti gli arnesi contenuti in quel particolare armamentario che è il *therapeutic bag* di ogni "tecnico della mente". Fra questi importante è il *dialogo* – inteso in senso recursivo – come formalizzazione del pensiero fino ad allora esposto [8]. In terapia si materializza quanto diceva Heinz von Foerster (1989), fisico ed epistemologo: «se vuoi vedere, impara ad agire». Un invito a vedere un altro aspetto di una visione bloccata da una concezione della realtà preclusa ad alternative possibili.

Torniamo agli aspetti più faceti (!) dell'ironia [9], anzi sarebbe meglio parlare di arte ironica, come capacità di aprire possibili chiavi d'accesso a situazioni difficili, refrattarie ad altri tipi di aiuto. Una modalità duttile, lenta e performativa, permeata da un senso di predisposizione profonda, una sorta di "bienveillance pensive" (premurosa benevolenza) come la chiamava Formiggini (1989) nel suo famoso saggio *Filosofia del ridere*.

Humor come conoscenza

Essa assume contemporaneamente caratteristiche di sottigliezza e raffinatezza, il cui uso è legato alla conoscenza del contesto con il quale si sta operando e con le persone con le quali si sta lavorando. Allo stesso tempo, essa rappresenta un modo complesso di conoscenza, un invito a considerare quella parte di ironia presente in ognuno di cui non si è spesso consapevoli. Una riflessione per il terapeuta a interrogarsi sul suo modo di essere ironico, spesso assente nei suoi atteggiamenti mentali assestati solo su note griglie conoscitive. Si possono così creare cornici in cui interagiscono elementi ricorsivi e autologici con continui rimandi dei termini. Questi ultimi danno luogo ad un gioco punteggiato da contorni e sfumature di livelli comunicativi di diverso ordine che possono apparire contrastanti. Infatti, alla costruzione di una realtà complessa partecipano in eguale maniera coppie di termini in apparente contraddizione: logico – illogico, senso – non senso, continuo – discontinuo, chiaro – ambiguo, etc. che sembrano rincorrersi richiamandosi continuamente l'uno all'altro. Già Kant nella sua monumentale *Critica del giudizio* (1790: 198) aveva scritto ben sette pagine (nella terza Critica) per occuparsi di questo argomento: «Lo humor consiste nel talento di mettersi volontariamente in una certa predisposizione d'animo, in cui tutte le cose sono giudicate in modo del tutto diverso dall'ordinario (persino al rovescio) e pure conformemente a certi princìpi razionali che sono nella disposizione stessa». Incredibile e moderna intuizione, pensando alla data in cui è stata pubblicata!

Può comunque accadere che un modo di pensare organizzato secondo canoni di logicità e congruità, non acceda facilmente a informazioni di tipo umoristico legati ad una logica altra! È possibile che all'inizio si possa andare incontro ad uno smarrimento nel momento in cui si attinge a "modi altri", diversi da quelli abituali. Dall'esperienza clinica sappiamo quanto sia importante poter attingere alla nostra "bottega mentale" per attivare altri canali comunativi. Questi ultimi ci possono permettere di *metacomunicare* soprattutto in contesti in cui sia necessario dare significati diversi per nuove aggregazioni di idee o meglio menti, come le chiamava Bateson (1972). William Fry, uno dei collaboratori del Palo Alto Projet (Watzlawick, 1967), sosteneva l'importanza degli aspetti paradossali/ umoristici/*de-strutturanti* all'inizio e ri-strutturanti in seguito.

Nel momento in cui viene enunciato un "motto di spirito", si sta comunicando, anzi metacomunicando in quel preciso momento, ad un altro livello, «questo è irreale!» Se il destinatario del messaggio è capace di comprendere la cornice di riferimento "questo è un gioco" (Bateson, 1996), allora anche lui entrerà a far parte di quel *processo oscillatorio* reale/irreale, serio/ faceto. Naturalmente l'uso di questi strumenti comunicativi non può essere applicato in tutti i contesti. Alcuni quadri di disagio psichico non permettono infatti la possibilità di passare da un momento ad un altro con *slivellamenti* che risulterebbero non comprensibili se non si creano cornici adatte.

I cambiamenti improvvisi di livello con l'uso di sequenze comunicative inaspettate, possono provocare un subitaneo disorientamento nel *contesto serio* di una seduta terapeutica. Esse trovano nella sua "illogicità" una spiegazione coerente e logica (Forabosco, 1980). In sintesi, si passa attraverso livelli di disordine, disorganizzazione, smarrimento verso un nuovo tipo di ordine, organizzazione, orientamento del sistema terapeutico. Bateson (1935) nel suo *Humor in human comunication* connota il valore di una battuta ironica all'interno di una interazione figura-sfondo!

In seguito, nel saggio *Questo è un gioco* (1956) presentato alla Macy Foundation [10][1] espone il suo originale e complesso pensiero [11] per evidenziarne meglio il crogiuolo di intrecci e paradossi presenti nei processi comunicativi. L'antropologo e cibernetico ricorre alla *teoria dei tipi logici* di Russell [12], utilizzando la suggestiva immagine della "struttura a bucce di cipolle". In questo modo raffigura la comunicazione rendendola più visibile e concreta. Precisamente, così chiosa: «Perché essa sia possibile ha bisogno di una serie di regole, di bucce, di *bucce paradossali*, perché se le rispettassimo fino in fondo, finiremmo per ottenere l'effetto opposto, per chiuderci in una rigidità che non ammette né umorismo, né arte, né fantasia …in altre parole che non ammette la vita stessa. Abbiamo bisogno di pasticci, di intersezioni fra le varie bucce, di un po' di gioco fra una cornice e l 'altra» (dalla premessa di D. Zolletto in Bateson, 1956: 3).

Uno sguardo su quanto avviene nel nostro lavoro ci viene nuovamente dalle osservazioni di H. von Foerster sul sistema familiare (applicabile anche in altri contesti terapeutici). L'interazione che si crea fra il terapeuta (sfida ai valori) e la famiglia, mediante un tipo di metacomunicazione ironica ed umoristica, viene a coincidere con le ingerenze prodotte dall'incontro fra famiglia e terapeuta. Queste modalità potrebbero costituire in un membro contraente il siffatto rapporto, la famiglia, l'individuo o il terapeuta, una sorta di automodellamento dell'altro [13]. In termini più semplici, ma non semplicistici, la parte ironica della famiglia e l'ironia del terapeuta si autorimandano. Lo stesso può verificarsi in setting individuali, seguendo questa ottica (Boscolo, Bertrando, 1996).

Lo humor: un *altro* momento di conoscenza

L'humor, come si diceva all'inizio, assume le vesti di *un processo in fieri*, ricorsivo, non un dato precostituito, una prerogativa del terapeuta. Per quanto riguarda le aspettative del paziente, oltre allo sbalordimento provocatogli da inconsuete interazioni con cui deve correlarsi, egli stesso inizia a "scoprire" – non con un certo timore – di avere una propria ironia, un proprio senso dello humor e soprattutto la capacità di poter leggere le stesse cose in un modo diverso. Il cambiamento riguarda anche il terapeuta che potrebbe accorgersi di quanto talvolta il suo modo di pensare/agire sia stato forse un po' troppo rigido, e non gli abbia permesso di accedere alle risorse personali fino ad allora inesplorate. L'ironia come processo di conoscenza! A questo punto, sorge una domanda: qual è la modalità con cui il terapeuta si mette in rapporto con chi gli sta di fronte all'interno di un contesto fin qui definito? La Selvini Palazzoli afferma che non può esser(ci) una epistemologia del cambiamento, «non è costruito sul carattere essenzialmente asimmetrico del contesto terapeutico» (Selvini Palazzoli, 1984). Sempre su questo punto Valeria Ugazio (1985) aggiunge che a mantenere tale simmetria «non è però il tentativo del terapeuta di controllare unidirezionalmente il sistema osservato, ma la sua capacità di collegarsi alla famiglia secondo modalità che non sono coerenti con il modo di organizzare la realtà e con i patterns comportamentali del nucleo, capacità che egli deriva dal riferimento del proprio modello concettuale».

Una di queste modalità asimmetriche può essere costituita proprio dall'humor, che diventa non solo un momento altro di conoscenza, *un tuffo* in mondi fino allora sconosciuti, ma anche la possibilità di poter incidere sulle barriere difensive, ostacolo naturale ad ogni fase di cambiamento. Infatti, un contesto asimmetrico in cui l'osservato e l'osservatore si trovano collocati su due "postazioni" indipendenti e differenti può aiutare a conoscersi meglio. Un simile *decentramento osservativo* – di cui parla George Devereux (1985) – produce continui posizionamenti e ri-posizionamenti nel processo di osservazione.

Che cosa avviene quindi durante un atto di cura, luogo deputato al cambiamento? Quest'ultimo potrà avvenire solo se si creeranno le condizioni per momenti di perturbazione, necessari ad una diversa autorganizzazione mentale del sistema stesso. Il paziente non più vittima, capro espiatorio, anello

debole della catena, può diventare anche stimolo, elemento di attivazione, capace di scosse verso ulteriori assestamenti di un nuovo equilibrio.

Lo humor come elemento *destabilizzante*

Secondo l'ottica finora descritta *l'humor*, come elemento perturbatore, non ha per obiettivo di far ridere introducendo qualche battuta più o meno scherzosa per sdrammatizzare l'aria che regna in seduta. L'obiettivo, se mai, è riuscire ad introdurre nel sistema elementi atti a riprodurre un vero e proprio brainstorm, un terremoto cognitivo, capace di far *scricchiolare* la visione compatta del paziente presentata come immodificabile e come l'unica e vera. Si possono scomporre alcune parti e ri-comporne delle altre seguendo un percorso evolutivo (non regressivo!). Il percorso difficile e faticoso di nuove strade può richiedere soste meditative utili a tutti, terapeuta compreso.

Per finire *seriamente*, mi piace ricorrere ad uno di quei racconti didattici di Milton Erikson, un grande terapeuta i cui libri rimangono inalterati nel corso del tempo per il loro valore. Dalla descrizione dei suoi casi clinici [14], illuminanti per l'uso di ingiunzioni umoristiche, ne riporto uno semplice. Ad una coppia giovane che si presentò da lui con un problema di enuresi, l'illustre psicoteraupeuta prescrisse loro che quando fosse successo di nuovo, non avrebbero dovuto cambiare le lenzuola, ma dormire nel letto bagnato e li rimandò di lì a quindici giorni. Per quanto detto finora, senza lasciarsi andare a facili e semplicistiche considerazioni, si evidenzia quanto non sia utile decontestualizzare la storia! Infatti la coppia in un primo momento non era stata capace di ironizzarci su, anzi non c'era niente da ridere! Nella successiva visita, con un'altra visione e da un'altra angolazione, riuscirono a vedersi diversamente, riuscendo anche a divertirsi per una tale prescrizione!

L'umorismo con la voce di Erikson era stato capace di burlarsi degli ordinamenti e delle immagini di una situazione vissuta come immodificabile e non passibile di un qualche cambiamento. È una visione oltre la logica e il senso fino ad allora esperiti. Ogni co-costruttore di realtà terapeutiche scuote "l'ordine di quel mondo" (Watzlawick, 1980). Infatti, la destabilizzazione di parametri cognitivi può provocare in un sistema terapeutico la rottura dell'equilibro su cui era assestato precedentemente ed entrare in altre forme.

Le premesse epistemologiche attraverso le quali si opera risultano sempre molto importanti. Non c'è tecnica senza pensiero! Non bisogna infine dimenticare le contraddizioni che può procurare l'uso dello humor in coloro che sono seriamente interessati al cambiamento nei contesti terapeutici.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Non si vuole far riferimento alla *Psicologia positiva* tanto in voga in America, dove è stata fondata da Martin Seligman nel 1975 che la considerava come «una prospettiva teorica ed applicativa della psicologia che si occupa dello studio del benessere personale, costrutto al centro della qualità della vita». Ha avuto diffusione anche in Italia dove è stata formata la Società Italiana di Psicologia Positiva ed in Francia dove ha una sua propria rivista *Psychologie Positive* (cfr. il num.54, Mars 2021).

[2] Fra i numerosi testi sull'argomento: *Cerritelli, R. 2013, La terapia dell'umorismo. Metodi e pratiche per il benessere personale e relazionale,* Carocci, Roma; Floris, S. 2003, *L'ironia ovvero la filosofia del buonumore,* Marcovalerio, Torino; Scarinci, A. 2018 [a cura di], *Umorismo e psicoterapia,* Alpes, Roma; *Morreall, J.* 2011, *Filosofia dell'umorismo. Origine, etica e virtù della risata,* Sironi Editore, Milano; Polosa, R. 2012, *Da Freud a Pirandello (passando per Berson) lo spirito e la comicità,* Libellula editore, Tricase (Le).

[3] La prima pubblicazione risale al 1948, presso gli Editori Riuniti, Roma.

[4] Debbo questo spunto al collega ed amico di lunga data Alessandro Fischetti che ha anche riletto con pazienza e perizia questo elaborato. Debbo a mio figlio Ludovico la ricerca iconografica che accompagna il testo.

[5] Fra le raccolte più complete dell'humor nei vari campi del sapere, rimane a tutt'oggi fondamentale *L'humour: histoire, culture et psychologi*e (sous la direction de G. Roux, M. Laharie), Edition Sipe, Pau 1998.

[6] Bateson, G. 1976. *Verso un'ecologia della mente,* Adelphi, Milano. È utile riportare parte del metalogo "Dei giochi e della serietà" (pag. 48-49): «Padre: Allora sembra che dipenda da me chiarire che cosa intendo con l'idea di gioco. Io so di essere serio (qualunque ne sia il significato) nelle cose di cui parliamo. Noi parliamo di idee. E io so di giocare con le idee allo scopo di comprenderle e metterle insieme. È un divertimento nello stesso senso in cui un bambino si diverte coi cubi… E un bambino con i cubi per lo più si comporta in maniera molto seria col suo 'divertimento'».

[7] Watzlawick, P. (a cura di) 1988, *La realtà inventata,* edizione italiana a cura di Ancora A., Fischetti A. Feltrinelli, Milano. In questo testo l'autore ha più volte suggerito l'opportunità di sostituire, per motivi epistemologici ed estetici, il termine "costruttivismo" con "ricerca della realtà".

[8] Ancora, A. Fischetti, A. 1990, *Formazione e costruttivismo,* in Benvenuto, S . Nicolaus, O. [a cura di] *La bottega dell'anima*, Franco Angeli, Milano.

[9] Abbiamo considerato finora ironia e humor come sinonimi per il loro uso assimilabile in terapia, consapevoli dei rispettivi significati e differenze.

[10] Di grande importanza il volume (attualmente di difficile reperimento) di J. Heims *Cibernetici,* Editori Riuniti Roma,1994 che comprende la serie di conferenze alla Macy Foundation tra il 1946 e il 1953. Al *Cybernetic Group* parteciparono illustri personaggi, quali Heinz von Foerster, Norbert Wiener, Warren S. McCulloch, Claude E. Shannon, Margaret Mead. E naturalmente anche Bateson.

[11] Come è noto, furono diversi i suoi campi di ricerca: dalle osservazioni sulla comunicazione dei delfini alla teoria del doppio legame negli schizofrenici, dai processi mentali alla cibernetica. Fra le sue opere si veda *Verso un'ecologia della mente,* 1973 Adelphi, Milano e *Mente e Natura,* 1978, Adelphi, Milano; cfr. anche Ancora, A. 1996 *Perché Bateson*?, in "Attualità in psicologia", anno XI, n.1.

[12] Com'è noto tale teoria dice, in termini di logica formale, che una classe non può essere elemento di se stessa, e una classe di classi non può essere una delle classi che sono suoi elementi. Essa venne originariamente formulata per risolvere alcune antinomie logiche delle quali la più antica e più nota è quella del Cretese Epimenide che dice «tutti i cretesi sono bugiardi» Cfr. A. N. Whitehead e B. Russell, 1963 *Principia Mathematica,* Longanesi, Milano.

[13] In Von Foerster, H. 1987, *Sistemi che osservano*, Astrolabio – Roma. cfr. anche Von Foerster, H. 1953 (ed) – Cybernetic:3 – Macy Foudation, New York.

[14] Haley, J. 1976, *Terapie non comuni*, Astrolabio, Roma. In questa raccolta l'autore descrive e commenta in una batteria di strategie terapeutiche, alcune bizzarre, alcune basate sul buon senso, alcune drammatiche, e altre ancora comiche, tutte appartenenti al vastissimo repertorio di Milton H. Erickson.

Riferimenti bibliografici

Ancora, A. 1983, *A casa del maestro*: *colloquio con George Devereiux*, seminario Centro Studi Psicoterapia Ricerca Sistemica, Roma.

Ancora, A. 1987, *Crisi: un modello evolutivo nella terapia relazionale,* in "Training autogeno e psicoterapie brevi" [a cura di L. Peresson] Piovan editore, Padova.

Ancora, A. Fischetti, A. 1987, *Bateson ed il pensiero psichiatrico,* in "Gregory Bateson, maestro dell'ecologia della mente", Edizioni Federazione Università Verdi, Bologna.

Ancora, A. 2017, *Verso una cultura dell'incontro,* Franco Angeli, Milano.

Austin, J.I. 1987, *Come fare cose con le parole,* Marietti, Genova.

Bateson, G. 1976 (1972), *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano.

Bateson, G. 1996, *Questo è un gioco,* [edizione italiana a cura di Davide Zolletto] Raffaello Cortina, Milano.

Bateson, G. 2016, *The position of humor in human communication*, in Cybernetics [*The Macy conferences 1946-1953*. The complete transactions] C. Pias, Diaphanes Zurich-Berlin.

Bercelli, F., Viaro, M., Rossano F. 2004, *Attività in alcuni generi di psicoterapia,* in Fasulo A. e Galatolo R. [a cura di], Rivista di psicolinguistica applicata, numero speciale sull'analisi della conversazione.

Berger, P. L. 1999, *Homo Ridens,* Il Mulino, Bologna.

Bergson, H. 1961 (1900), *Il riso. Saggio sul significato del comico,* [a cura di F. Stella] Rizzoli, Milano.

Bergson, H. 1 9 8 4, *Il possibile ed il reale* [in AuT AuT n. 204]

Boscolo, L., Bertrando, P. 1996, *Terapia sistemica individuale,* Raffaello Cortina, Milano.

Cerritelli, R. 2013, *La terapia dell'umorismo. Metodi e pratiche per il benessere personale e relazionale,* Carocci, Roma.

Deridda, J. 1992, *L'archeologia del frivolo*, Edizioni Dedalo, Bari.

Dennett, D. C. 1991, *Brainstorms*, Adelphi, Milano.

Devereux, G. 2013 (1985), *Etnopsicoanalisi complementarista,* [a cura di A. Ancora.] Franco Angeli, Milano.

Dugas, L. 1902, *Psychologie du rire,* Alcan, Paris.

Fasulo A., Galatolo R. [a cura di], 2004, Rivista di psicolinguistica applicata, numero speciale sull'analisi della conversazione.

Floris, S. 2003, *L'ironia ovvero la filosofia del buonumore,* Marcovalerio editore, Torino.

Forabosco, G. 1980, *La logica dello humor,* in "Le Scienze" n. 265.

Forabosco, G. 1992, *Cognitive aspects of the humor process: the concept of incongruity*, in International Journal of Humor Research, 5, (1): 45-68.

Formiggini, F. 1989, *Filosofia del ridere,* Clueb, Bologna.

Freud, S. 1976 (1905), *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio,* in *Opere*, vol.5. Bollati Boringhieri, Torino.

Goldstein, J. H., McGhee P. E. 1976, *La psicologia dell'humor,* FrancoAngeli, Milano.

Haley, J. 1976, *Terapie non comuni*, Astrolabio, Roma.

Hoffmann, L. 1988, *Like a friendly editor: an interview with Lynn Hoffman*, Networker Journal of strategy and systemic therapies, vol. 7 n. 2 (1988).

Kant, I. 1970 (1790), *Critica del giudizio* (trad. it. di Gargiulo, A.), Laterza, Roma-Bari.

Martin, J. 2020, *Anche Dio ride,* San Paolo, Cinisello Balsamo.

McGhee, P. E. 1979, *Humor, its origin and development*, Freeman, San Francisco.

Mizzau, M. 1984, *L'ironia,* Feltrinelli, Milano.

Morreall, J. 2011, *Filosofia dell'umorismo*, Sironi Editore, Milano.

Norton, H. 1983, *La mia voce ti accompagnerà. I racconti didattici di Milton Erickson,* Astrolabio, Roma.

Pirandello, L. 1986 (1908), *L'umorismo*, Garzanti, Milano.

Pizzini, F. [a cura di] 1980, *Asimmetria comunicativa,* FrancoAngeli, Milano.

Polosa, R. 2012, *Da Freud a Pirandello (passando per Berson). Lo spirito e la comicità,* Libellula editore, Tricase (Le).

Popp, V. J. 1988, *Comicità e riso*, Einaudi, Torino.

Scarinci, A. [a cura di] 2018, *Umorismo e psicoterapia* Alpes, Roma.

Selvini Palazzoli, M. 1984, Recensione di *Aestetics of change* di B.P. Keeney, Family Process 23.

Searles, H. F. 1974, *Scritti sulla schizofrenia,* Bollati Borlinghieri, Torino.

Ugazio, V. 1985, *Oltre la scatola nera,* in Terapia familiare n. 19.

Von Foerster, H. 1989, *Costruire una realtà* [in Watzlawick, P.]

Watzlawick, P. 1980, *Il linguaggio del cambiamento,*.Feltrinelli, Milano.

Watzlawick, P. [a cura di], *La realtà inventata,* [Edizione italiana a cura di Ancora, A., Fischetti, A.] 1988, Feltrinelli, Milano.

Whitaker, C. 1984, *Il gioco e l'assurdo,* Casa Editrice Astrolabio, Ubaldini, Roma.

Alfredo Ancora, psichiatra e psicoterapeuta, ha insegnato Psichiatria Transculturale presso le Università di Trieste e Siena. Ha coordinato L'Unità Transculturale del Dipartimento di Salute Mentale di Roma B (III A.T). È membro dell'International Society for Academic Research on Shamanism (ISARS) e coordinateur scientifique de l'Université Populaire "Ernesto De Martino-Diego Carpitella" di Parigi.

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

Immigrazione, ripartiamo dalla cittadinanza

di *Paolo Attanasio*

Di cosa parliamo quando parliamo di ius soli?

«Sullo ius soli la destra sbaglia atteggiamento. Scorretto associare il tema agli sbarchi, non stiamo parlando di immigrazione illegale» [1]. Chissà se queste parole di Enrico Letta, neo-segretario del PD, riusciranno a dare nuova vita ad un dibattito che si trascina ormai da troppo tempo, e che in questi ultimi anni, dopo la rinuncia dello stesso PD a portare avanti la battaglia parlamentare per la riforma del diritto di cittadinanza, era stato di fatto archiviato e lasciato all'attivismo (certo fondamentale, ma purtroppo non sufficiente) della società civile organizzata. Almeno questa è la speranza da parte di molti. Bene ha fatto il neo-segretario a pronunciarle, pur nella pacatezza dei toni che lo contraddistingue («Ci ragioneremo senza isterismo in Parlamento»), dando un salutare scossone ad un'opinione pubblica nazionale ancora piegata dalla pandemia, e a causa di questa sempre più ripiegata su se stessa, in una poco producente contemplazione del proprio ombelico. È necessario, a questo punto, ridare forza e vitalità a questo dibattito, e rilanciarlo con decisione fra le questioni prioritarie all'ordine del giorno di questo anno di rinascita dopo la crisi sanitaria (oltre che socio-economica) creata dal Coronavirus. Impossibile non notare che queste poche e più che ragionevoli esternazioni (dette quasi «per inciso») sono state sufficienti a risvegliare le ire mai sopite delle destre.

Ciò detto, in questo testo si cercherà di prescindere dal dibattito fra schieramenti politici, per concentrarsi piuttosto sui suoi contenuti e sulle implicazioni per la società italiana.

Difficile dire qualcosa che non sia già stato detto su questo tema, se non che, forse, si tratta di un argomento sul quale il legislatore si è esercitato (verrebbe da dire, «si è accanito») come su pochi altri, con un peggioramento costante dell'accesso alla cittadinanza negli ultimi decenni. Ciò che comunque si nota nel dibattito in corso è una certa riduttività, e ciò in due sensi: in primo luogo, in una società (irrimediabilmente?) familistica come quella italiana, le voci aperturiste si sono soprattutto concentrate sulla negazione della cittadinanza ai figli di immigrati, nati in Italia o arrivati in tenera età, nella convinzione che così facendo ci si sarebbe più agevolmente assicurato il supporto della maggioranza dell'opinione pubblica autoctona. Questa mossa, per quanto tatticamente comprensibile, ha però il limite di concentrare il dibattito soltanto su una parte della questione, lasciando in ombra la profonda diffidenza del legislatore verso tutte le modalità di acquisizione della cittadinanza diverse dalla discendenza diretta da cittadino italiano, che va generalmente sotto il nome di *ius sanguinis*.

La questione della cittadinanza va quindi considerata, come vedremo più avanti, nella sua interezza. La questione dello *ius soli*, per quanto preponderante, non può e non deve essere più di un apripista per riprendere il dibattito sull'accesso alla cittadinanza nella sua totalità. Ma c'è un altro aspetto che occorre considerare: se lo *ius soli* non è che una parte della più ampia questione della cittadinanza, quest'ultima va inscritta nel più vasto tema delle politiche di integrazione, o meglio, del necessario riconoscimento dell'immigrazione nell'ordinamento, oltre che nella società, nazionale. Parlare di cittadinanza oggi vuol dire parlare di immigrazione, di un nuovo modello di società derivante da nuove modalità di insediamento che sono sotto gli occhi di tutti. Il fenomeno migratorio in Italia ha ormai assunto tali caratteri di consistenza, stabilità e strutturalità che non è semplicemente più sostenibile proseguire con l'estrazione di profitto dalla forza lavoro migrante senza garantire ad essa (e ai suoi familiari) quella serie di diritti che necessariamente ne conseguono.

Una legge che viene da lontano: cittadinanza ed emigrazione nel XX secolo

Come è noto, l'Italia resta attualmente ancorata, in virtù di una legge di quasi trent'anni fa (la l. 5 febbraio 1992, n. 91), ad una concezione di nazionalità e cittadinanza profondamente antistorica, soprattutto alla luce di tutti i cambiamenti intervenuti in questo trentennio, e che, a ben vedere, erano visibili anche prima. In realtà, non è certo l'età della legge il suo problema principale, dato che, in un certo senso, era già nata vecchia nel 1992. Il legislatore del 1992, più che guardare avanti (come ogni buon legislatore dovrebbe saper fare) ha continuato infatti a rivolgere lo sguardo al passato. Cominciamo con un pur rapidissimo sguardo storico, indispensabile per capire il presente, partendo, in estrema sintesi, dai punti principali della legge pre-vigente (la legge giolittiana del 1912).

Al centro della concezione della cittadinanza del legislatore italiano si trova ancora, onnipresente, (il fantasma del) l'italiano all'estero, l'emigrante che ancora (e, si potrebbe dire, di nuovo) accompagna tutta la storia dell'Italia fin dall'Unità, e ne caratterizza l'immaginario internazionale. Uno sguardo quindi rivolto al proprio interno oltre che al proprio passato. L'Italia, per lungo tempo una nazione senza Stato, al momento della sua unificazione aveva innanzitutto il problema di inglobare una serie di territori popolati da italofoni (Zincone, 2006: 34), ma allo stesso tempo anche quello di conservare la cittadinanza italiana ai figli degli emigrati in Paesi regolati dallo ius soli, che concedevano la propria a chiunque nascesse sul territorio nazionale. La crescente rilevanza dell'esodo di italiani, soprattutto verso le Americhe e la Francia (solo nei primi 20 anni del XX secolo emigrarono dall'Italia quasi 10 milioni di persone) ebbe un ruolo fondamentale nella legge sulla cittadinanza del 1912 (l. 13 giugno 1912, n. 555).

La prima legge organica sulla cittadinanza emanata dall'Italia unitaria ebbe quindi come caposaldo e regola fondamentale la trasmissione *iure sanguinis* («È cittadino per nascita il figlio di padre cittadino» recita l'art. 1.1 della legge), e il suo obiettivo principale era la conservazione della cittadinanza per gli italiani lontani dalla patria, e in particolar modo per i loro figli [2]. Ottant'anni dopo, nel 1992, la situazione del Paese era, come è facile intuire, radicalmente mutata, anche, ma non solo, dal punto di vista demografico e migratorio. Dopo il sostanziale stop imposto dal fascismo all'emigrazione, questa è massicciamente ripresa nel secondo dopoguerra, con una media annua di espatri pari a quasi 300mila unità negli anni Cinquanta e Sessanta (lo stesso livello raggiunto dalla grande emigrazione alla fine dell'Ottocento, più esattamente nel periodo 1891-1900). Già negli anni '70 l'emigrazione rallenta, attestandosi a poco meno di 100mila. Nelle decadi successive la diminuzione prosegue: poco meno di 70mila negli anni Ottanta, poco meno di 50mila negli anni Novanta e poco più di 40mila nel primo decennio del nuovo secolo [3]. Nel frattempo l'Italia istituzionale (che, al di là delle celebrazioni di facciata, ha sempre guardato con malcelato fastidio alla propria emigrazione) continua a guardare all'indietro: dopo un'infinita fase preparatoria, solo a trent'anni dalla fine della II guerra mondiale viene convocata una Conferenza nazionale dell'Emigrazione (1975), e bisognerà attendere fino al 1988 per vedere la nascita dell'Anagrafe Italiani Residenti all'Estero (AIRE).

Nel frattempo, il contesto italiano sta mutando radicalmente: già all'inizio degli anni '70, con la crisi economica originata dallo stop alla convertibilità del dollaro in oro e soprattutto dal primo shock petrolifero del 1973, i Paesi del Nordeuropa chiudono i rubinetti dell'immigrazione (anche di quella italiana): gli stranieri in Italia triplicano nel giro di un quindicennio, dal 1970 al 1986 (Pittau, 2020; e Colucci, 2018: 49) [4]. In questo contesto di grandi rivolgimenti, in cui diversi Stati europei mettono mano alle proprie leggi sulla cittadinanza, liberalizzandone l'accesso (Zincone, 2006: 110), ci si sarebbe potuti forse aspettare una tendenza analoga da parte del legislatore italiano. E invece, contrariamente a quanto sarebbe stato logico aspettarsi, la riforma della cittadinanza del 1992 rafforza gli elementi di *ius sanguinis* già presenti nella legislazione previgente.

La legge del 1992 rinforza la predilezione per gli stranieri di origine italiana, stabilendo in modo esplicito un criterio di 'preferenza co-etnica' (Zincone, 2006: 4). La nuova legge rende più difficoltosa la naturalizzazione, richiedendo dieci anni di residenza (contro i 5 richiesti dalla legge del 1912): l'acquisto della cittadinanza, inoltre, non è un diritto, ma questa viene concessa con un atto discrezionale del Ministro dell'Interno. Per gli stranieri di origine italiana invece il termine è più breve (tre anni), mentre quattro anni sono previsti per gli stranieri comunitari. Si teorizza in tal modo una sorta di tripartizione del genere umano: al primo posto gli italiani per discendenza diretta, seguiti dai cittadini di Stati appartenenti all'Unione europea (non dimentichiamo che il 1992 è anche l'anno in cui viene varata la cittadinanza europea). In fondo alla classifica rimangono i cittadini dei cd. "Paesi terzi", cui vengono riservate le condizioni più dure di accesso alla cittadinanza. La rigida applicazione dello ius sanguinis, inoltre, fa sì che i discendenti di un cittadino italiano, benché nati all'estero, abbiano diritto di richiedere il riconoscimento dello status di cittadino, e quindi non la naturalizzazione, bensì il semplice riconoscimento di una cittadinanza, per così dire, "dormiente".

Questo sistema di accesso alla cittadinanza italiana, che privilegia in maniera evidente il legame familiare e quello etnico della discendenza, è stato efficacemente definito "familismo legale" (Zincone, 2006). L'acquisto della cittadinanza per matrimonio, invece, almeno nella prima versione della legge del 1992, continua ad essere relativamente agevole (sei mesi di matrimonio e due anni di residenza), ma, come vedremo più avanti, nel corso degli ultimi trent'anni ha subìto non poche modifiche, e tutte restrittive.

Un trentennio di legge sulla cittadinanza: di male in peggio

La disciplina sulla cittadinanza in Italia, nonostante le reiterate iniziative di mobilitazione e protesta da parte della società civile [5], non solo non è stata dunque migliorata (nel senso di aggiungere agevolazioni per la cittadinanza di residenza), ma, al contrario, ha subìto diversi giri di vite, miranti a rendere sempre più difficoltoso l'accesso, spesso presentando la cittadinanza stessa come un traguardo da meritare a compimento di un percorso di integrazione, e non invece come un diritto che scaturisce dall'interazione costante e costruttiva con un Paese e il suo tessuto sociale, culturale, economico e produttivo. Come accennato sopra, la legge del 1992 vedeva con relativo favore l'acquisizione di cittadinanza *iure conubii*, e non a caso tale modalità venne utilizzata in misura circa 10 volte superiore alla ben più ardua naturalizzazione negli anni immediatamente successivi all'emanazione della legge stessa (per fare alcuni esempi, nel 1992 il rapporto era di 538 naturalizzazioni iure domicilii contro 3.857 per matrimonio, nel 1993 363 contro 3.857 e nel 1994 599 contro 6.014 (Zincone, 2010: 3).

Ma il primo colpo arriva già con il cd. «Pacchetto sicurezza» dell'allora Ministro dell'Interno Maroni, che nel 2009 quadruplica il periodo di residenza necessario al coniuge di cittadino italiano per l'acquisizione della cittadinanza, portandolo da sei mesi a due anni [6]. In perfetta continuità con questa stretta, dieci anni dopo arriva il cd. «Decreto immigrazione e sicurezza pubblica» (meglio noto come «primo decreto Salvini») (IDOS, 2020: 240) a raddoppiare ulteriormente tale periodo, che arriva a ben 48 mesi (Senato della Repubblica, 2018). Da notare inoltre che una circolare ministeriale [7] precisa che «resta impregiudicato il potere di negare la cittadinanza, anche dopo lo spirare del limite temporale». In altre parole, la procedura per l'acquisizione *iure conubii* pone a carico del richiedente i ritardi della pubblica amministrazione, addossandogli le conseguenze della propria eventuale inefficienza. Ma c'è di più: come fa notare Paolo Morozzo della Rocca in un suo recentissimo saggio in materia, il vincolo matrimoniale deve rimanere in essere fino «al momento dell'adozione del decreto di conferimento», configurando così «una grave anomalia procedimentale che in Italia impone […] il mantenimento dei requisiti e la mancanza dei motivi di preclusione all'acquisto della cittadinanza sino al momento dell'emanazione del decreto di conferimento, in deroga quindi al principio di civiltà giuridica secondo il quale, maturati tutti i presupposti sostanziali per il riconoscimento di una posizione di diritto soggettivo, questa è fatta salva a prescindere dai tempi di emanazione del provvedimento amministrativo che ne prenda atto, anche ad evitare che l'ottenimento del beneficio di legge venga condizionato o limitato dall'operare diligente o meno dell'Amministrazione» (Santoro, 2020: 26).

Queste considerazioni trovano poi puntuale riscontro nelle cifre, che registrano la maggiore o minore "accessibilità" di questa o quella modalità di accesso alla cittadinanza. Nello specifico, il giro di vite sull'acquisizione per matrimonio interrompe bruscamente il balzo in avanti di tali acquisizioni registrato negli anni successivi al 2015 (+15,5% nel 2016, +15,5% nel 2017, +8,5% nel 2018, – 42% nel 2019), come si vede dalla tabella 1.

Tab. 1 Italia. Acquisizione di cittadinanza 2012-2020 suddivisa per modalità

	Residenza	Matrimonio	Altro	Totale
2012	24.573	20.509	20.301	65.383
2013	37.573	23.889	39.250	100.712
2014	58.416	19.652	51.819	129.887
2015	90.591	16.687	70.757	178.035

2016	101.862	19.273	80.456	201.591
2017	62.261	22.255	62.089	146.605
2018	39.453	24.160	48.910	112.523
2019	52.877	17.026	57.098	127.001

Fonte: elaborazione su dati Istat

Con il "decreto Salvini" del 2018 fa poi ufficialmente il suo ingresso nella legislazione italiana la conoscenza della lingua come requisito essenziale per ottenere la cittadinanza (inserito nella l. 91/1992 come art. 9.1). È pur vero che con questa disposizione l'Italia non fa che allinearsi alla tendenza prevalente a livello continentale, dove ormai 23 Stati membri dell'Unione richiedono prova della conoscenza della lingua ufficiale del Paese per accedere alla cittadinanza (IDOS, 2019: 240), ma si tratta di un ulteriore segnale della crescente diffidenza del legislatore nei confronti dello straniero estraneo alla "famiglia" co-etnica degli oriundi. Il livello di conoscenza richiesto è il B1 del Quadro Comune di Riferimento europeo per la conoscenza delle lingue. In un certo senso, questa disposizione ci dice che i pur gravosi requisiti posti dalla legge (come ad esempio la residenza continuativa ultradecennale o quattro anni di matrimonio in costanza di vincolo – come visto poc'anzi – fino al conferimento) possono essere vanificati dalla mancanza di un'adeguata conoscenza della lingua italiana, la quale quindi, di fatto, viene a considerarsi come un requisito complementare. Un'eccezione è concessa sia ai titolari di permesso di soggiorno UE di lungo periodo, sia a coloro che hanno sottoscritto l'Accordo di integrazione di cui al TU sull'immigrazione (IDOS, 2017: 225), i quali già devono soddisfare il requisito della conoscenza della lingua italiana. Il prescritto livello B1, però, non presuppone una conoscenza banale della lingua [8]. Condivisibile appare dunque l'osservazione di Morozzo della Rocca, il quale rileva che

«È però grave, suscitando fondati dubbi di legittimità costituzionale, la mancata previsione legislativa di un'esenzione a beneficio delle persone anziane (specie se entrate in Italia dopo i 45/50 anni di età) e di quelle con disabilità o con disturbi certificabili nell'apprendimento» (in Santoro, 2020: 33).

Finora abbiamo visto i più importanti elementi che caratterizzano il piano inclinato su cui è stato posto il cammino verso la cittadinanza italiana, che non si limitano certo al mancato riconoscimento dello *ius soli* (e, ora come ora, neppure dello *ius scholae* o *culturae*). Un aspetto di cui si parla meno, ma certamente più inquietante, è quello relativo alla decadenza dalla cittadinanza, una volta ottenutala. Si tratta infatti di un aspetto in cui ancora più stridente appare la contrapposizione discriminatoria fra cittadini italiani e non, come apparirà chiaro tra poco, approfondendo la questione.

Una delle novità fondamentali del decreto Salvini, infatti, concerne non già le modalità di acquisto e concessione della cittadinanza, cioè come si ottiene la cittadinanza italiana, ma come la si perde, e introduce nell'ordinamento (precisamente all'art.10-bis della l. 91/1992) uno degli istituti più dibattuti (e contestati): la revoca della cittadinanza per reati commessi per finalità di terrorismo o di eversione dell'ordine costituzionale. Anche in questo caso, l'Italia non è sola in questa disciplina, ma entra a far parte di un gruppo di Stati che, a vario titolo, prevedono e regolamentano la possibilità che un proprio cittadino (non di ogni categoria, come vedremo tra poco) perda quella prerogativa fondamentale, quel «diritto ad avere diritti» di cui ci ha parlato Hannah Arendt (v. Dossier 2016: 228-229).

Non è questa la sede appropriata per approfondire come meriterebbe questa fondamentale questione, che tocca temi come la definizione dello Stato, la natura del legame Stato/cittadino nonché, ma certo

non in ordine di importanza, la questione dell'uguaglianza fra le diverse tipologie di cittadinanza. Rainer Bauböck, uno dei massimi esperti internazionali di cittadinanza, ha di recente dedicato un'interessante ricerca a questa tematica (Bauböck, 2018), che riporta l'ampio dibattito fra studiosi sui temi fondamentali relativi alla questione della cittadinanza. Tornando all'ordinamento nazionale, va innanzitutto ricordato che la legge 91/1992 già contemplava alcune ipotesi di perdita automatica della cittadinanza (Senato, 2018: 138); a queste si aggiungono ora i nuovi casi di revoca della cittadinanza introdotti dal decreto immigrazione e sicurezza pubblica, in caso di condanna definitiva per una lunga serie di reati, fra cui delitti commessi per finalità di terrorismo o di eversione dell'ordine costituzionale (per i quali la legge preveda pene comprese fra un minimo di almeno 5 anni e un massimo superiore a 10), ricostituzione di associazioni sovversive precedentemente sciolte, partecipazione a banda armata, assistenza prestata ad appartenenti ad associazioni con finalità di terrorismo, anche internazionale (per una disamina dettagliata, v. Dossier Senato-Camera: 136 e ss.). Si noti che la revoca della cittadinanza non viene disposta da un tribunale, ma viene adottata con decreto del Presidente della Repubblica, su proposta del Ministro dell'Interno entro il termine di tre anni dal passaggio in giudicato della sentenza di condanna. Al di là delle fattispecie di reato che danno luogo alla revoca di cittadinanza, il punto fondamentale è la differenziazione fra diverse modalità di acquisizione della cittadinanza introdotta dalla norma: dalla revoca sono infatti esentati i cittadini per nascita, mentre essa si applica alla cittadinanza acquisita per matrimonio, per naturalizzazione, oppure dal cittadino straniero al raggiungimento della maggiore età.

«In tutti gli Stati, incluse le democrazie liberali – nota Bauböck (2008: 202) – la cittadinanza si acquisisce automaticamente alla nascita, e la si mantiene normalmente per tutta la vita. Ai cittadini per nascita non si richiede di dimostrare la propria adesione ai valori liberali come condizione per mantenere la propria cittadinanza, né ne vengono privati in caso commettano reati».

È ovvio che una norma che opera una distinzione di trattamento fra cittadini di uno stesso Paese, a seconda della modalità in cui questi hanno acquisito il loro status, mina alle fondamenta un principio universalmente riconosciuto (l'unica eccezione all'uguaglianza di trattamenti fra cittadini per nascita e cittadini per naturalizzazione è la norma che negli Stati Uniti stabilisce che il presidente debba essere un cittadino per nascita). È lo stesso principio contenuto all'art. 5.2 della Convenzione Europea sulla Cittadinanza del 1997, che stabilisce che «Each State Party shall be guided by the principle of non-discrimination between its nationals, whether they are nationals by birth or have acquired its nationality subsequently» (Ogni Stato contraente è guidato dal principio di non discriminazione fra i propri cittadini, che siano cittadini per nascita o che abbiano acquisito la cittadinanza in un secondo momento). L'Italia, che ha firmato la Convenzione nello stesso 1997, non l'ha però mai ratificata (https://www.coe.int/it/web/conventions/full-list/-conventions/treaty/166/signatures?p_auth=MEQNo20o).

Un'altra questione aperta dalla normativa in esame è rappresentata dalla concreta possibilità che le persone private della cittadinanza in base alle recenti disposizioni di legge si ritrovino nella condizione di apolidi. I nuovi articoli introdotti nella legge 91/1992 nulla dicono, infatti, in proposito (come rilevato anche dl Dossier dell'Ufficio Studi di Senato e Camera, op. cit.: 138). Tale possibilità è in aperto contrasto con la Convenzione per la Riduzione dell'Apolidia del 1961, sottoscritta e ratificata dall'Italia, seppure con grande ritardo, con la legge 29 settembre 2015, n. 162.

In buona sostanza, l'introduzione dell'istituto della revoca della cittadinanza apre alcuni dilemmi insanabili all'interno dell'ordinamento nazionale, questioni fondamentali che riguardano il rispetto dei diritti umani. In realtà, la nuova disciplina non sembra peraltro neppure in grado di perseguire efficacemente l'obiettivo che si è data, e cioè quello di prevenire gli atti di terrorismo e salvaguardare la sicurezza dello Stato. In primo luogo, essa non mira alla riabilitazione del criminale, in quanto si limita a "rimuoverlo" dall'orizzonte giurisdizionale dello Stato. Inoltre, i terroristi internazionali ai

quali la norma sembra volersi indirizzare, non si reputano di certo "puniti" dalla perdita della cittadinanza di uno Stato democratico occidentale che odiano (Paskalev, Vesco, in Bauböck 2018: 185-187). Come suggerisce lo stesso Bauböck (2018: 201), spesso i governi che promuovono la revoca della cittadinanza «non vogliono soltanto fare qualcosa contro il terrorismo, ma vogliono anche che il loro elettorato li veda fare qualcosa»

Guardare avanti, per diventare finalmente un Paese inclusivo

Quando si parla di cittadinanza per gli stranieri (quelle rare volte in cui, negli ultimi tempi, se ne parla con cognizione di causa) si fa quasi sempre riferimento alle centinaia di migliaia di bambini e giovani nati in Italia (o arrivati in Italia da piccolissimi) a cui la legge vigente nega la naturalizzazione. Bambini e giovani italiani in tutto e per tutto, a cominciare dalla lingua (spesso dal dialetto), dalla scolarizzazione, dai gusti, dal modo di essere completamente sovrapponibile a quello dei loro coetanei nati da genitori italiani. In queste poche pagine abbiamo visto che, nonostante questa sia una categoria certamente importante, non rappresenta che la punta dell'iceberg in fatto di negazione della cittadinanza, che nel nostro Paese continua ad essere perseguita con rara miopia.

È certamente una banalità, ma l'Italia dovrebbe andare orgogliosa di quei cinque milioni e più di persone che l'hanno scelta come punto di riferimento per la vita futura, propria e dei propri figli. Dovrebbe andare orgogliosa anche di tutte quelle persone (sono ormai oltre 1.200.000) che hanno voluto, richiesto ed ottenuto un passaporto italiano. Le migrazioni, infatti, si sono sempre dirette verso quelle regioni del mondo capaci di assicurare un futuro a chi lasciava (e lascia) il proprio Paese di origine. Nel suo ultimo saggio dedicato alla cittadinanza, Maurizio Ambrosini nota che

«si osserva una relazione positiva tra benessere e immigrazione straniera, anziché il contrario. La stessa relazione si osserva all'interno del nostro Paese: le aree con maggiore incidenza dell'immigrazione sono quelle con redditi più alti e disoccupazione più bassa» (Ambrosini, 2020: 33).

In altre parole, le migrazioni testimoniano la *performance* e la riuscita del territorio che le riceve, come è avvenuto non solo per gli Stati Uniti e per i Paesi del Nord Europa, tradizionali attrattori di manodopera dall'estero, ma anche per diverse regioni del Settentrione italiano, per decenni meta di migrazioni interne dall'Italia del Sud. Viceversa, l'Italia degli anni '50 e '60 non era certo una destinazione ambita dagli immigrati, semplicemente perché aveva ben poco da offrire loro. La ripresa dell'emigrazione dall'Italia, a cui assistiamo da oltre un decennio a questa parte (Pugliese, 2018, S. Pio V-IDOS, 2019) sta viceversa a testimoniare un nuovo declino del nostro Paese e la sua scarsa competitività (e, di conseguenza, forza di attrazione). Tutti i territori che hanno attratto immigrazione dall'esterno se ne sono in un modo o nell'altro avvantaggiati.

Ma avere capacità di attrazione nei confronti dell'immigrazione non è sufficiente per coglierne i frutti. È necessario andare oltre, riconoscendo la volontà di integrazione e la voglia di cittadinanza espressa, in buona parte, dai residenti stranieri. Per anni si è sentito (e purtroppo, ancora si sente) il trito e semplicistico slogan "aiutiamoli a casa loro". Ma gli emigranti non dimenticano la loro terra di origine e la famiglia che spesso vi è rimasta, e si aiutano molto bene da sé (se gliene viene data la possibilità) con le rimesse, che rappresentano un caposaldo del progetto migratorio e una fonte di introiti importante per i Paesi destinatari, come ad esempio il Senegal, dove le rimesse sfiorano il 14% del PIL nazionale (IDOS, 2018: 49) [9]. Neppure la pandemia è riuscita a fermare il trend delle rimesse inviate dall'Italia, che, nel 2020 sono cresciute di quasi il 13%, e hanno fatto registrare un totale di 6,77 miliardi di Euro.

Oggi come oggi, anche se privi della cittadinanza, gli stranieri residenti godono di numerosi diritti, soprattutto sociali, che però sono in genere limitati a coloro che sono inclusi nel mercato del lavoro.

Inoltre, la cittadinanza si esplica ormai in diverse manifestazioni, come ad esempio la partecipazione attiva alla vita culturale, sociale e (in misura necessariamente minore) politica (Ambrosini, 2020: 41). Tutto ciò necessita però del suggello finale dell'ufficialità della pienezza di diritti, che sola può scaturire dall'autorità statale. Manca dunque un'ultima barriera da abbattere, un ultimo miglio da percorrere per sancire con la forza della legge una situazione creata dai movimenti migratori degli ultimi decenni. Spianare la strada al riconoscimento di una situazione che ormai esiste di fatto ed è fra noi (*ius soli* per i nati in Italia, ma anche abbattimento significativo dei dieci anni di residenza per la naturalizzazione, e ripristino dello *ius conubii* in forme meno restrittive) è non soltanto, come abbiamo già avuto modo di dire in altra sede (IDOS, 2020: 215) «un atto dovuto nei confronti di chi investe il proprio futuro nel nostro Paese. Si tratta, forse ancor di più, di un gesto rivolto all'intera comunità nazionale, che ancora necessita di un lungo cammino di sensibilizzazione al riguardo».

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1]https://www.repubblica.it/politica/2021/03/16/news/pd_enrico_letta_conferenza_associazione_stampa_estera-292502566/

[2] Cfr. in proposito, Giovanna Zincone (a cura di), *Familismo legale, come (non) diventare cittadini italiani*, Laterza, Bari-Roma, 2006: 86.

[3] Istituto di Studi Politici S. Pio V-IDOS, *L'Europa dei Talenti, migrazioni qualificate dentro e fuori l'Unione europea*, Roma, 2019

[4] Per un storia dell'immigrazione in Italia, si vedano: Franco Pittau, *Politiche dell'immigrazione: la lezione della Prima Repubblica,* in «Dialoghi Mediterranei», n. 46, novembre 2020, e Michele Colucci, *Storia dell'immigrazione straniera in Italia*, Carocci editore, Roma 2018.

[5] Ricordiamo, fra tutte, le campagne "Ero straniero" e "L'Italia sono anch'io", promosse rispettivamente dai Radicali e dalla CGIL.

[6] Si noti, per inciso, che il "pacchetto sicurezza" di Maroni introdusse anche il pagamento di un "contributo" di 200 euro da versare per tutte "le istanze o dichiarazioni di elezione, acquisto, riacquisto, rinuncia o concessione della cittadinanza" (art.1, co. 12) successivamente elevato a 250 euro dal "decreto sicurezza" di Salvini.

[7] Circolare del Ministero dell'interno n. 666 del 15.01.2019

[8] Per la descrizione delle abilità inerenti a ciascun livello cfr. https://archivio.pubblica.istruzione.it/argomenti/portfolio/allegati/griglia_pel.pdf

[9] Senato della Repubblica, Servizio Studi, Decreto-legge immigrazione e sicurezza pubblica, dossier n. 66/2, 9 novembre 2018

Riferimenti bibliografici

Maurizio Ambrosini, *Altri cittadini – Gli immigrati nei percorsi della cittadinanza*, Vita e Pensiero, Milano, 2020.

Rainer Bauböck, a cura di, *Debating Transformations of National Citizenship, Springer Open*, IMISCOE Research Series, 2018

Michele Colucci, *Storia dell'immigrazione straniera in Italia,* Carocci editore, Roma, 2018.

IDOS, *Partire e ritornare, uno studio sulle migrazioni tra Italia e Senegal*, IDOS, Roma, 2018

Istituto di Studi Politici S. Pio V-IDOS, *L'Europa dei Talenti, migrazioni qualificate dentro e fuori l'Unione europea*, Roma, 2019

Enrico Pugliese, *Quelli che se ne vanno-La nuova emigrazione italiana*, Il Mulino, Bologna, 2018

Gennaro Santoro (a cura di), *I profili di illegittimità costituzionale della legge sulla cittadinanza*, Antigone edizioni, Torino, 2020

Giovanna Zincone (a cura di), *Familismo legale, come (non) diventare cittadini italiani*, Laterza, Bari Roma, 2006.

Paolo Attanasio, dopo quindici anni di lavoro in Italia e all'estero nel settore della cooperazione internazionale, si dedica ormai da diversi anni allo studio del fenomeno migratorio e all'attività di ricerca e consulenza nel settore. Dal 2002 è redattore del Dossier statistico immigrazione, e dal 2007 referente regionale del Centro Studi e Ricerche IDOS, prima per la provincia autonoma di Bolzano, e attualmente per il Friuli Venezia Giulia. Ha al suo attivo diverse pubblicazioni e rapporti di ricerca, come pure la partecipazione a numerosi progetti di integrazione economica e sociale degli stranieri. Nel 2018 ha pubblicato, con Antonio Ricci, il volume *Partire e Ritornare*, uno studio sulle migrazioni fra Italia e Senegal.

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

Ibn Khaldun e Kitāb sirr al-asrār (“Secretum Secretorum”)

La statua di Ibn Khaldūn a Tunisi

di *Kais Ben Salah*

Il nome di Ibn Khaldūn è molto conosciuto nella sponda sud del Mediterraneo, mentre nella sponda nord, la sua vita e le sue opere sono familiari solo ad una fascia ristretta di studiosi dell’Islam e delle sue varie realtà. Tale affermazione non è assolutamente sorprendente, se si tiene conto che Ibn Khaldūn è uno storico musulmano medievale. Il suo pensiero ha iniziato ad essere conosciuto in Europa nel diciannovesimo secolo. Nonostante la sua età, *la Muqaddima* è stata considerata subito come un’opera portatrice di un pensiero moderno e non medievale. «Per oltre un secolo Ibn Khaldūn fu considerato dagli studiosi europei come una figura isolata, emergente dalle tenebre della decadenza araba dell’epoca» [1].

All'inizio del Novecento la grandezza di Ibn Khaldūn come un autore moderno vissuto in un'epoca buia fu riconosciuta da Arnold Toynbee: *la Muqaddima* – ha scritto – è «la più grande opera di filosofia della storia mai concepita da alcuna mente in alcun tempo o luogo» [2].

Moltissimi sono i lavori che si sono occupati di spiegare il pensiero dell'autore arabo, e non penso sia possibile per me aggiungere qualcosa di nuovo in questo settore, se non delle cose che sono state già dette e ridette nei numerosi libri che ho potuto consultare. La fama di Ibn Khaldun è senza dubbio il risultato di lunghissimi anni di studi, in cui l'autore si dedica alla lettura delle maggiori opere circolanti nel suo tempo. Per questo abbiamo deciso di percorrere una strada poco studiata, quella dei libri che hanno potuto costituire ed influenzare il pensiero dello studioso tunisino.

Scopo di questo contributo è dunque quello di offrire alcuni spunti di riflessione tesi a sottolineare la necessità di intraprendere un lavoro che sappia cogliere di quali contenuti ed influenze l'opera di Ibn Khaldūn è debitrice a uno tra i più famosi libri circolante nel nord-Africa del XIV secolo, il *Secretum Secretarum*.

Kitāb sirr al-asrār (*Secretum Secretorum*)

Ormai siamo ben informati sul complesso processo che ha trasformato *Kitāb sirr al-asrār* in *Secretum Secretorum* [3]. Di tutti i testi riferiti falsamente ad Aristotele, *Kitab Sirr-al-asrar* [*Il Segreto dei segreti*] è indubbiamente quello che ha avuto il maggior successo, sia in Oriente che in Occidente, e per secoli. Il numero dei manoscritti arabi attualmente elencati, una cinquantina circa, è certamente molto meno importante di quello dei manoscritti delle sue traduzioni in latino e nelle lingue vernacolari dell'Europa.

Il libro copre diverse discipline, tali la politica, la filosofia e la cosmologia, l'astronomia e astrologia, l'onomanzia, la medicina, la fisiognomia, le scienze occulte della magia e dell'alchimia. Questa eterogeneità deriva probabilmente dalla scrittura del testo in più fasi e dalla sua amplificazione progressiva sotto l'influenza di scritti ermetici, è di fatto una strumentalizzazione di molte scienze a beneficio del califfo [4].

L'opera è un miscuglio, strano ai nostri occhi moderni, di riflessioni filosofiche, sviluppi scientifici, a volte molto oscuri a volte molto concreti, e di consigli pratici, per una visione molto pragmatica del potere, il cui scopo principale è la ricerca della potenza e della gloria.

Attribuito ad Aristotele, probabilmente traendo una delle sue origini dalle lettere del filosofo ad Alessandro Magno, di origine greca o più probabilmente araba, e appoggiandosi nei suoi primi discorsi su alcuni prestiti dell'*Etica Nicomachea*, il testo arabo si compone di una molteplicità d'influenze filosofiche e trasmette soprattutto un intero pensiero neoplatonico fortemente contaminato dall'ermetismo ellenistico come appropriato e ripensato dal mondo arabo, direttamente o indirettamente, attraverso la cultura persiana [5].

Il prologo è attribuito a Yahya Ibn Bitriq, uno studioso, probabilmente melchita, che visse a Baghdad durante il tempo del califfo abbaside al-Māamun. Apparteneva al gruppo dei più famosi traduttori del califfo, e forse alla cerchia di al-Kindi. Quest'attribuzione di *Sirr-al-Asrar* è attualmente contestata quasi all'unanimità, così come la sua stessa traduzione, che appare come una finzione poiché pare non esista un testo greco equivalente. Ormai, siamo quasi convinti che *Sirr-al-Asrar* sia un'opera originale della cultura araba, esito di influenze greche, arabe, persiane e indiane [6].

La messa in scena inventata dall'autore del prologo ci informa del prestigio filosofico che si desiderava dare all'opera attribuendola ad Aristotele; così per rafforzare questa strategia di

promozione, la sua traduzione in arabo fu attribuita a uno dei più grandi studiosi della corte abbaside. *Sirr-al-Asrar* è integrato nel vasto movimento delle traduzioni arabe della scienza e della filosofia greca, nato a Baghdad nel IX secolo in un ambiente politico e culturale molto aperto a molteplici influenze, sia quelle dell'Ellenismo, sia quelle del mondo persiano e dell'India.

Al suo arrivo in Europa, *Sirr-al-asrar,* come tradotto da Filippo di Tripoli e generalmente menzionato nei manoscritti come *Secretum secretorum* (ma anche come *De regimine regum, De regimine principum, De regimine dominorum*), ha avuto una gloriosa carriera: ci sono circa 350 manoscritti, oggi una cifra davvero considerevole per un testo filosofico [7].

Ibn Khaldūn e Kitāb sirr al-asrār

Il *Segreto dei segreti* era uno tra i libri filosofici più letti all'epoca abbaside, l'epoca in cui c'è stata l'apertura alla cultura greca e, nonostante il dubbio che circondava la sua origine, è stato comunque attribuito dagli arabi ad Aristotele. Pare evidente che Ibn Khaldūn fosse a conoscenza di *Kitāb Sirr al-asrār* e ciò lo possiamo capire da vari passaggi della *Muqaddima*.

و كان أرسطو معلما للأسكندر ملكهم الذي غلب الفرس على ملكهم و انتزع الملك من أيديهم. و كان أرسخهم في هذه العلوم قدما و أبعدهم فيه صيتا و شهرة. و كان يسمى المعلم الأول فطار له في العالم ذكر [8]

Un altro passaggio che può confermare la nostra ipotesi:

فمن تلك القوانين الحساب الذي يسمونه حساب النيم و هو مذكور في آخر كتاب السياسة المنسوب لأرسطو يعرف به الغالب من المغلوب في المتحاربين من الملوك و هو أن تحسب الحروف التي في اسم أحدهما بحساب الجمل المصطلح عليه في حروف أبجد من الواحد إلى الألف آحاداً و عشرات و مئين وألوفاً فإذا حسبت الاسم و تحصل لك منه عدد فاحسب اسم الآخر كذلك ثم اطرح من كل واحد منهما تسعة و احفظ بقية هذا و بقية هذا ثم انظر بين العددين الباقيين من حساب الاسمين فإن كان العددان مختلفين في الكمية وكانا معا زوجين أو فردين معا [9]

Questo passaggio è inesistente nel libro della *Politica* del filosofo greco, lo troviamo, invece, in maniera identica nel *Kitāb Sirr al-asrār,* nel capitolo dal titolo «Il vincitore e il perdente», il che ci conferma che il libro della *Politica* attribuito ad Aristotele, a cui si riferisce Ibn Khaldūn, non è altro che *Kitāb Sirr al-asrār.*

أحسب إسم أمير الجيش الواحد و إسم أمير الآخر بهذا الحساب، و إحفظ ما يجتمع معك من كل واحد منهما، ثم إطرح لكل إسم من العدد تسعة تسعة، ثم إحفظ ما بقي بيدك دون التسعة من الإسم الواحد، ثم إفعل بالإسم الآخر كذلك، فما بقي من الإسم الثاني دون تسعة إحفظه أيضا ثم إعمد إلى الحساب الذي وضعته لك فهو صحيح مطّرد لا يخالفك [10]

Ibn Khaldūn afferma che il libro attribuito ad Aristotele contiene una parte utile, ma il libro in sé non è completo e non è abbastanza approfondito, manca di prove e mescolato con altri scritti [11]. Il tunisino prende, quindi, l'incarico di rielaborare in qualche maniera *Kitāb Sirr al-asrār,* tanto che alcuni autori hanno affermato che una delle cause della scrittura della *Muqaddima* fu proprio il trattato aristotelico [12]. Per questo, Aristotele è menzionato più volte e in vari passaggi della *Muqaddima*. Uno tra i paragrafi in cui l'autore arabo presenta in maniera esplicita i suoi scritti come un'alternativa al libro del filosofo greco è il seguente:

و أنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول و الملك و أعطيته حقه من التصفح و التفهم عثرت في أثنائه على تفسير هذه الكلمات و تفصيل إجمالها مستوفى بيناً بأوعب بياناً و أوضح دليل و برهان أطلعنا الله عليه [13]

L'autore arabo rimprovera ad "Aristotele" di attenersi a considerazioni puramente teoriche e speculative e tratta nella sua *Muqaddima* quasi tutti i capitoli del *Kitāb Sirr al-asrār,* dalla politica alla medicina, alla magia fino all'astrologia, tutto è stato riesaminato e discusso in maniera "pratica".

Per capire meglio la metodologia di Ibn Khaldun di fronte al pseudo-aristotelico prenderemo in esame uno di questi capitoli:

La "generosità" in politica

Uno degli obiettivi del *Secretum* è di spiegare la liberalità e l'avidità del re, e di descrivere i mali dell'eccesso o dell'assenza della liberalità. Il libro affronta il rischio che un eccesso di liberalità possa portare il re ad aumentare le tasse e a depredare ingiustamente i beni del popolo, che è la causa principale della distruzione dello Stato; tuttavia, essere un liberale è sempre preferibile all'avidità, essendo l'avarizia *un nome indegno di un re e di uno Stato*. Sebbene il tono dell'argomentazione sia in definitiva moralistico, l'autore di *Kitāb Sirr al-asrār* occupa un posto originale nella tradizione peripatetica, poiché si concentra sui difetti dell'eccessiva liberalità, ma rifiuta completamente l'avidità per ragioni legate alla reputazione del re.

La generosità del principe nel *Kitāb Sirr al-asrār* consiste nel dare quello di cui si ha bisogno a chi ne ha bisogno secondo la necessità. Il sovrano che non tiene conto di questa regola "esagera" e da generoso diventa uno sprecone, perché quello che spreca i soldi in modo sbagliato ovvero quello che dà lusinghe a chi non le merita, è come se fosse uno che aiuta un suo nemico contro se stesso. Il sovrano, invece, che spende i suoi soldi nel tempo giusto e nella giusta misura è considerato generoso con sé stesso e con il suo popolo [14]. Quello che un principe non deve mai fare è prelevare denaro dal popolo, perché è la causa della decadenza di uno Stato:

كما أني أقول لك يا إسكندرو قديما لم أزل أقول لك، أن السخا و الكرم و بقاء الملك، إنما هو بالإمساك عن ما في أيدي الناس و الكف عن أموالهم [15]

Ibn khaldūn riprende l'esempio pseudo-aristotelico della liberalità e della generosità del sovrano, attraverso un'analisi sociologica del fenomeno, e ciò si legge in vari parti della sua *Muqaddima*, come nel capitolo trentotto della terza parte del primo libro «Le tasse e le cause del loro aumento e della loro diminuzione», o nel capitolo trentanove della stessa parte «L'imposizione delle tasse verso la fine dello Stato». L'autore tunisino spiega, infatti, che l'essere generoso o parsimonioso non è una scelta del principe, ma piuttosto una fase legata al processo dell'evoluzione dello Stato.

All'inizio dell'Impero, i capi dello Stato ignorano il lusso e le sue abitudini, e hanno pochi bisogni. Le loro spese sono minime, il reddito è sufficiente per coprire tutto, e ne rimane ancora molto in eccesso. Presto, tuttavia, si abituano alla vita sedentaria e alle abitudini del lusso. Ciò comporta un notevole aumento delle spese dello Stato, in particolare di quelle del Sultano, perché è obbligato a provvedere al sostentamento di tutti i suoi sudditi ormai abituati a una vita comoda. Così, le entrate dell'Impero cominciano a poco a poco a non bastare per pagare tutte le esigenze, e il sultano si ritrova costretto a porvi rimedio aumentando il livello di tassazione, e imponendo nuove tasse su tutti i beni del popolo, ed è l'inizio della fine dello Stato [16].

Quando l'Impero è vicino al crollo, il peso delle tasse raggiunge il suo ultimo limite, i mercati languiscono a causa della crisi dei commercianti, il che annuncia la rovina e la fine della prosperità pubblica. Secondo Ibn Khaldūn queste dinamiche conducono alla caduta dell'Impero e cita l'esempio degli Abbassidi e dei Fatimidi, quando, nei loro ultimi giorni, queste tasse straordinarie furono imposte persino sui pellegrini alla Mecca, fino all'arrivo di Saladino che tolse queste imposizioni. Lo stesso problema fu presente nella Spagna di "*Mūlūk attawāif*" fino all'arrivo di Yusef Ibn Tasḥfin che ristabilì l'ordine delle cose.

Il fatto che un sovrano sia liberale o avaro, per Ibn Khaldun non è una scelta volontaria, ma un processo legato alla natura propria dell'uomo e alla struttura stessa dello Stato, essendo anche lui un essere vivente che nasce, cresce e infine muore.

La verità è che l'esempio della "generosità in politica", analizzato in questo lavoro, parte del contenuto del *Segreto,* è incorporato nella *Muqaddima* ed è quindi, più o meno nascosto tra le righe degli scritti di Ibn khaldun. Pertanto, la sua presenza sullo sfondo dell'opera del tunisino è un elemento che ha contribuito al suo successo. Come ogni studio sulle fonti di un testo letterario, la riappropriazione creativa da parte di Ibn Khaldun di un'opera pseudo-aristotelica come *Kitāb Sirr al-asrār*, può essere considerata oggigiorno come un esercizio importante nel campo della intertestualità nelle discipline umanistiche.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Giuliana Turroni*, Il mondo della storia secondo Ibn Khaldun,* Jouvence, Roma, 2002: 37.

[2] A. J. Toynbee, *A study of history*, Oxford University Press, Oxford 1934, Vol. III: 332.

[3] Catherine Gaullier-Bougassas, Margaret Bridges et Jean-Yves Tilliette*, Trajectoires européennes du secretum secretorum du pseudo-aristote (xiiie-xvie siècle)*, Turnhout, 2015. Cfr. Matteo Milani, *Un volgarizzamento italiano del Secretum Secretorum*, Libreria Stampatori, Torino, 2018.

[4] *Ibidem*.

[5] *Ivi*: 8.

[6] Per il metodo di traduzione usato da Yaḥya ibn isḥaq e da altri traduttori delle opere filosofiche di orignine greca, rimandiamo al libro di: Omar Frouḳh "*Al falsafa al yunāniā fī ṭāriqiha ilā al 'arab*", Biblioteca Mnimna, Beirut, 1947.

[7] Catherine Gaullier-Bougassas, *Trajectoires européennes du secretum secretorum, cit :* 17.

[8] Ibn Khaldūn*, La Muquaddima,* I, VI, XIX.

Traduzione: «Aristotele era un maestro del re Alessandro, che sconfisse i persiani nel loro Regno, e tolse l'Impero dalle loro mani. Il filosofo ateniese era il più saggio in queste scienze e il più famoso, fu considerato come il primo maestro ed ebbe una fama mondiale».

All'inizio di Kitāb *Sirr al-asrār,* Yaḥya Ibn Isḥaq presenta Aristotele proprio come lo fa Ibn Khaldun nel passaggio citato.

[9] Ibn Khaldūn, *La Muquaddima*, I, I, III.

Traduzione: «Una di queste leggi è una sorta di calcolo chiamato Hisab al Neem, ed è menzionato alla fine del libro della Politica attribuito ad Aristotele. Questo calcolo è usato quando due re si fanno guerra, e si desidera sapere quale sarà il vincitore. Ecco come viene eseguita l'operazione: Si sommano i valori numerici delle lettere che compongono il nome di ciascun re; sono valori di convenzione attribuiti alle lettere dell'alfabeto; vanno dall'uno al mille e si classificano in unità, decine, centinaia e migliaia. L'aggiunta fatta si sottrae nove ad ogni somma quante volte è necessario per avere due resti meno di nove…»

[10] Aristotele, *Kitāb Sirr al-asrār,* Dar al-'ulūm al-'arabiā, Beirut, 1990: 144-145.

[11] Ibn Khaldūn*, La Muquaddima*, I.

[12] Majed Hamden, *Tāriḳ al-āfkar 2*, Editore Sibuih, 2016.

[13] Ibn Khaldūn*, La Muquaddima,* I.

Traduzione: «…Il lettore che desidera esaminare il capitolo in cui tratto i vantaggi presentati dai regnanti e dai governi dinastici, e che lo avrà attraversato con l'attenzione richiesta dal soggetto, troverà lo sviluppo di queste massime (massime non spiegate dall'autore greco) e un'esposizione completa del loro scopo; un'esposizione semplice e dettagliata, supportata da chiarimenti e dalle prove più soddisfacenti. È grazie al favore di Dio che abbiamo acquisito questa conoscenza».

[14] *Kitāb Sirr al-asrār:* 65 – 73.

[15] *Ibid:*72.

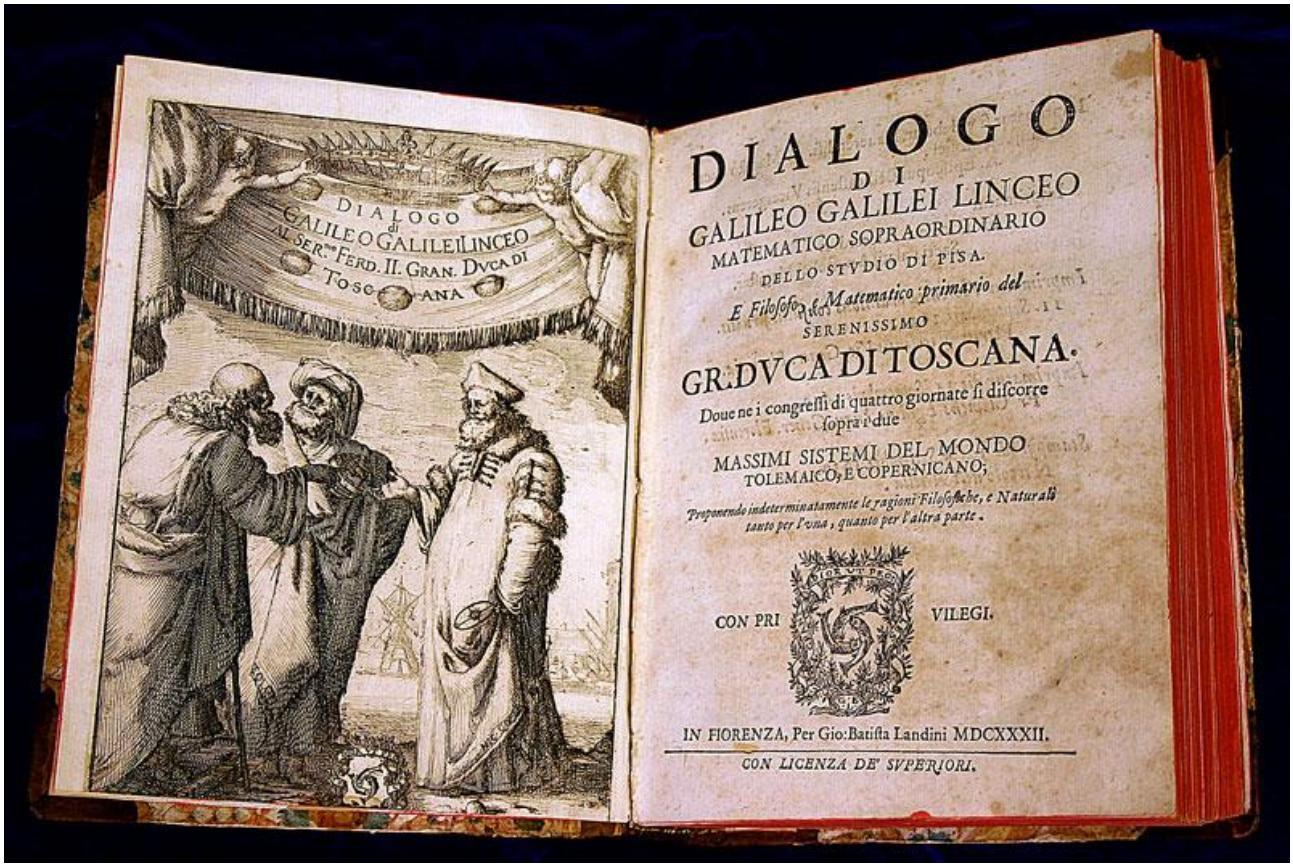
Traduzione: «…e ti ridico – Alessandro – come ti avevo già detto che la generosità e la stabilità del Regno è legata all'astenersi di prendere i beni della gente e il loro denaro» .

[16] Ibn Khaldūn*, La Muqaddima*, I, III: XXXIX.

Kais Ben Salah, dottorando presso l'Università della Manouba, in Tunisia, ex docente a contratto presso l'Università di Tunisi, al grado di assistente. Da anni si dedica a studi sui legami culturali tra l'Italia e la Tunisia in età moderna.

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

Scritture filosofiche del Novecento



di Alberto Giovanni Biuso

Un'«invenzione ammiranda»

«Ma sopra tutte le invenzioni stupende, qual eminenza di mente fu quella di colui che s'immaginò di trovar modo di comunicare i suoi più reconditi pensieri a qualsivoglia altra persona, benché distante per lunghissimo intervallo di luogo e di tempo? parlare con quelli che son nell'Indie, parlare a quelli che non sono ancora nati né saranno se non di qua a dieci mila anni? e con qual facilità? con i vari accozzamenti di venti caratteruzzi sopra una carta. Sia questo il sigillo di tutte le ammirande invenzioni umane» [1].

Il celebre testo galileiano del 1632 introduce in modo universale alla scrittura, alla sua centralità per il pensare, alla vera e propria magia della sua potenza. Se questo è sempre vero, lo è in modo peculiare e profondo per la filosofia del nostro tempo. *Unterwegs zur Sprache*, in cammino verso il linguaggio, si può dire infatti che sia non questo o quel pensatore ma l'intera filosofia contemporanea. Per tentare di comprendere la posizione che il tema del linguaggio e quindi delle scritture – al plurale – assume dentro la filosofia, non si può che partire dalla sua costante presenza nel pensiero occidentale.

Omero fa dire ad Enea che «la lingua degli uomini è sciolta, ne sgorgano tante parole (μῦθοι) / diverse, ricca pastura di frasi da entrambe le parti. / Ogni cosa che dici, ne senti un'altra appropriata» [2]. Parmenide sostiene l'identificazione di essere, pensiero e linguaggio. Per Gorgia la parola è la vera signora degli umani, capace con il suo corpo invisibile di produrre gli eventi e di dominare il modo in cui gli umani li esperiscono: «Con materia assai piccola e invisibile [la lingua / il logos] sa compiere

cose divine: riesce infatti a calmare la paura, a eliminare il dolore, a suscitare gioia, ad accrescere la compassione» [3].

Se tale è la forza della parola, una delle ragioni della critica platonica alla parola scritta consiste nella sua potenza passiva. È infatti evidente che la lettura è un gesto di *sintesi passiva*; se conosciamo il codice di una lingua scritta non possiamo non leggere esattamente ciò che nel testo si trova. Nell'atto della lettura siamo in una condizione di subordinazione, esemplificata dalla frase – che una volta si leggeva spesso sui muri o sulle banconote – "Scemo chi legge". Analoga struttura ha un cartello pubblicitario con il quale un'agenzia di pubblicità promuove se stessa. L'ho notato qualche tempo fa ai bordi di una strada: "Se stai leggendo, funziona!". Di fronte a questa struttura passiva, la scrittura filosofica mostra tutta la sua dirompente potenza, data da tre fattori principali.

Il testo filosofico non è autonomo, anche se in un senso diverso rispetto a quello che gli rimprovera Platone. Esso infatti non ha bisogno del suo autore che lo difenda e ne spieghi il significato; ha bisogno invece dell'intelligenza, della tenacia, della competenza del lettore per svelare le proprie feconde contraddizioni, gli enigmi soluti e irrisolti, la continuità tra ciò che il lettore già conosce e ciò che apprende nell'atto della lettura. La scrittura filosofica ha con il mondo un rapporto di differenza e di identità, inseparabili; essa è scrittura perché è diversa dagli enti, dagli eventi, dai processi. È, appunto, *scrittura*. Ma è scrittura *filosofica* perché cerca di porre sugli enti, sugli eventi e sui processi una rete semantica ed ermeneutica che consenta di comprenderli quanto più profondamente possibile.

La scrittura filosofica tende a costituirsi come le mappe di cui parlano i racconti di Borges. Mappe con un rapporto 1:1, poiché la mappa perfetta coincide con il territorio di cui è la mappa. Scrivere di filosofia significa mappare l'intera realtà, l'essere e il divenire poggiandosi sulla materia del mondo e rimanendone però separati da uno strato di teoresi. Per questo la scrittura dei filosofi – per quanto diversissima possa essere nelle modalità e negli esiti – ci affascina. Perché è come se leggendo ci guardassimo allo specchio, scoprendo di noi stessi le strutture più profonde.

Il Novecento

Il modo in cui i filosofi intendono il linguaggio contribuisce dunque a determinare le forme in cui essi scrivono. Proverò a ricordare alcuni dei filosofi e dei libri che testimoniano la centralità del linguaggio/scrittura nel Novecento.

Ferdinand de Saussure

Molti approcci alla peculiare natura parlante della nostra specie sono accomunati da una convinzione che si potrebbe definire "strumentale" nel senso che il linguaggio viene visto come uno dei mezzi a disposizione dell'essere umano per comprendere e dominare il reale. Non è così. Ferdinand de Saussure ha mostrato che il linguaggio è invece un elemento costitutivo dell'esistenza individuale e collettiva. La particolare natura delle lingue – legata in modo profondo al tempo – le rende mutabili e immutabili, sempre identiche e tuttavia continuamente cangianti poiché il linguaggio è una struttura viva, è un processo che non conosce stasi, è un corpo che muta in ogni istante come a ogni istante nei corpi muoiono delle cellule e altre ne nascono.

La centralità del tempo, la struttura sincronica e diacronica della lingua, è uno dei presupposti e insieme uno dei più importanti risultati della ricerca di Saussure. La scrittura filosofica ha da questo punto di vista uno statuto e una vicenda del tutto peculiari e fatti di identità e differenza. C'è infatti una continuità sorprendente e profonda nel modo in cui la filosofia è stata pensata e scritta durante i due millenni e mezzo della sua storia. E però si dà ogni volta anche un salto che pone la scrittura su

livelli e forme espressive diverse. I filosofi teoreticamente più radicali reinventano infatti ogni volta il linguaggio. Solo alcuni nomi, i più evidenti e tra gli altri: Aristotele, Kant (pur sulla base del lessico di Christian Wolff), Heidegger.

È su questo fondamento temporale che Saussure individua gli elementi del linguaggio umano, i quali da allora sono diventati la base di discussione e di sviluppo della linguistica. Tra questi: segno, significante/significato, langage/langue/parole. Il segno è l'unione di significante e significato, l'unione della componente fisica e di quella mentale, di un concetto e di un'immagine acustica, che non coincide con il suono ma è la traccia psichica da esso lasciata. Saussure propone delle immagini molto efficaci per cogliere tale unità: significante e significato sono come l'idrogeno e l'ossigeno che compongono l'acqua, come il recto e il verso di un foglio di carta, come il valore che si dà al metallo di cui è fatta una moneta.

La triade con la quale lo studioso individua le continuità e le differenze nel sistema dei segni è diventata uno dei fondamenti della semiotica e della linguistica. Il parlare umano sarebbe costituito da tre elementi: linguaggio (*langage*), lingua (*langue*), parola (*parole*). Il *linguaggio* è la capacità umana di parlare; una *lingua* è la concreta manifestazione di tale capacità, «un produit social de la faculté du langage et un ensemble de conventions nécessaires, adoptées par le corps social pour permettre l'exercice de cette faculté chez les individus» [4]. È tale caratteristica sociale del linguaggio a determinare l'importanza e la funzione della *parole* e cioè della declinazione personale che i parlanti fanno della lingua. La parola è invenzione, creazione, mutamento continuo. Ma la parola è inseparabile dalla potenza delle strutture linguistiche generali e sociali dentro le quali il parlante si trova a pensare, esprimere, comunicare. Gruppi e individui quando parlano sono in realtà parlati dal linguaggio poiché la lingua non è mai completa nel singolo individuo, in nessun momento essa esiste fuori dal fatto sociale. «La langue n'est pas une fonction du sujet parlant, elle est le produit que l'individu enregistre passivement. […] Elle est la partie sociale du langage, extérieur à l'individu, qui à lui seul ne peut ni la créer ni la modifier; elle n'existe qu'en vertu d'une sorte de contrat passé entre les membres de la communauté» [5].

L'*arbitrarietà* del segno, sulla quale Saussure insiste continuamente, non si riferisce dunque all'arbitrio del singolo parlante ma al fatto che non si dà alcuna corrispondenza necessaria tra il suono di una parola e il suo significato. Il significante «est *immotivé*, c'est-à-dire arbitraire par rapport au signifié, avec lequel il n'a aucune attache naturelle dans la realité» ma «c'est parce que le signe est arbitraire qu'il ne connaît d'autre loi que celle de la tradition, et c'est parce qu'il se fonde sur la tradition qu'il peut être arbitraire» [6].

Ancora una volta i dualismi vengono dissolti alla radice. La sincronia del segno, infatti, le sue caratteristiche costanti, sono inseparabili dal lavoro diacronico della *parole*, dalla quale dipende la potenza dei mutamenti in quel corpo vivo che è una lingua. La scrittura è per Saussure una forma derivata e puramente rappresentativa dell'oralità; essa tende a cristallizzare ciò che muta incessantemente. Da qui nascerebbe il distacco – in molte lingue anche notevole – tra la grafia di una parola e la sua pronuncia. La parola è inoltre tessuto e senso del pensiero, che senza di essa non sarebbe altro che una massa senza limiti, forma e significato.

Pensiero, scrittura, linguaggio mutano continuamente ma con ritmi temporali diversi. E nel tempo rimangono costanti. Anche questo gioco di identità e differenze *fa* ed *è* la lingua: una dinamica incessante di analogia, agglutinazione, differenziazione, che crea la continuità olistica del nostro parlare non per segni isolati ma per gruppi di segni, strutture, sistemi. Tutto questo, e molto altro, forma la semiologia, «*une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale*; […] nous la nommeros *sémiologie* (du grec *semeîon*, 'signe')»[7]. De Saussure ha insegnato nelle forme rigorose ed esatte della scienza linguistica quanto Friedrich Hölderlin aveva espresso in forme liriche: «Ein

Zeichen sind wir, deutungslos», siamo un segno che nulla indica. Nulla al di là di se stesso, del proprio indicare, della vita come segno, parola, concetto, significato che abita in noi e non certo nelle cose e nella materia, che bisogno di senso non hanno. Queste tesi di Saussure si mostrano fondamentali anche per comprendere la varietà delle invenzioni linguistiche dei filosofi.

Ludwig Wittgenstein

La scrittura filosofica che si addensa nel *Tractatus logico-philosophicus* riprende non soltanto nel titolo lo stile spinoziano. La modalità è infatti quella euclidea, sebbene meno rigorosa che nell'opera di Spinoza. La particolare struttura del *Tractatus* segna un approccio radicalmente linguistico a una complessa serie di tematiche gnoseologiche, etiche, ontologiche e religiose. Una delle peculiarità di Wittgenstein consiste nel modo in cui coniuga lo stile euclideo e l'aforisma sapienziale. Una delle sue immagini più significative è rappresentata dalla metafora con la quale il filosofo descrive il proprio libro: una scala da utilizzare per salire a un livello più alto di comprensione, dopo di che ci si può anche sbarazzare dello strumento.

Che cosa questa metafora intenda significare è ben chiarito dalla proposizione 6.52 nella quale il filosofo afferma che «selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind», 'anche una volta che tutte le possibili domande scientifiche abbiano trovato risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppur toccati'.

Il fatto è che per l'autore del *Tractatus* la filosofia può affrontare e tentare di risolvere solo quei problemi che consentono una enunciazione linguistica rigorosa, il resto è il "mistico", l'indicibile al quale fa riferimento la proposizione conclusiva del libro. Se quindi «*die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt», se i limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo (proposizione 5.6), la funzione della scrittura filosofica è analoga a quella che già Kant attribuiva alla critica della ragione: comprendere le condizioni, le possibilità e i limiti della conoscenza; condizioni, possibilità e limiti che nel *Tractatus* diventano marcatamente linguistici.

Martin Heidegger

La relazione tra filosofia e linguaggio è decisiva anche per Heidegger. Si potrebbe descrivere il complesso itinerario di questo pensatore come un progressivo comprendere e 'darsi al' linguaggio. Se *Sein und Zeit* è rimasto incompiuto anche perché era venuto meno il linguaggio nel momento in cui si trattava di oltrepassare la metafisica, le opere e la riflessione successive procedono a una sempre più stretta identificazione di essere e linguaggio, che diventa anche identità di filosofia e scrittura. Il linguaggio appare come la "casa dell'essere" nella quale gli umani abitano, sono immersi, comprendono.

Come abbiamo già visto in Saussure, non è l'umano a possedere il linguaggio allo stesso modo in cui si è padroni di un oggetto, uno strumento o anche una situazione, ma è il linguaggio che "parla l'uomo", vale a dire: se gli esseri umani sono ciò che sono è perché a essi il linguaggio si dà (*es gibt*) allo stesso modo dell'essere. Ed è sempre nella struttura linguistica dell'ente umano che confluiscono altri temi centrali del pensiero heideggeriano: la tecnica come modo di darsi della metafisica; la verità come ἀλήθεια, svelamento linguistico dell'essere e non semplice esattezza delle proposizioni su di esso; il riscatto dal dominio del "si dice, si fa, si pensa" nell'ascolto – ancora una volta – del linguaggio. Si può quindi dire che mediante il linguaggio Heidegger riesce a pervenire a quella rimemorazione dell'essere alla quale l'opera del 1927 mirava. Ed è questo tentativo senza posa, insistito, tenace, a rendere così peculiare e così complessa la scrittura heideggeriana.

Hans-Georg Gadamer

Verità e metodo e l'insieme della riflessione ermeneutica di questo filosofo costituiscono un approccio che unifica essere, storia e linguaggio mediante alcuni concetti fondamentali. Il primo è la "fusione di orizzonti", attraverso la quale Gadamer intende evidenziare la non separabilità dell'autore, del testo e del lettore. Le conseguenze anche didattiche di un simile principio sono importanti ed evidenti. Quando noi leggiamo Platone leggiamo Platone *oggi*. E da questa contemporaneità non possiamo uscire.

Si dà comprensione di un evento come di un'opera soltanto quando il testo è assimilato da chi legge – o l'oggetto è compreso da chi lo osserva – in modo non estrinseco, dicotomico o "neutrale" ma quando si dispiega per intero quella *Wirkungsgeschichte* – "storia degli effetti" che l'opera ha generato – nella quale consiste il reale significato di ogni creazione della mente e della cultura. Non è dunque casuale ma è del tutto conseguente che Gadamer abbia affiancato ai testi teoretici più densi e originali tutta una produzione storico-filologica volta a mostrare la fecondità del pensiero greco, e in particolare del platonismo e delle sue scritture, per la comprensione del sapere e del vivere contemporanei.

Altro Novecento

La rilevanza teoretica delle tematiche del linguaggio nella filosofia contemporanea ha molti altri testimoni. L'intera psicoanalisi è un itinerario nel profondo attraverso l'uso della parola, la quale insieme ai sogni – peraltro anch'essi 'narrati' – permette di far emergere gli strati più interni della psiche. L' "archeologia" di Foucault indica proprio negli enunciati linguistici il residuo più significativo di ogni cultura. Con la grammatologia Derrida – pur se in forme peculiari – ha restituito centralità al testo rispetto alla onnipotenza delle grandi costruzioni teoretiche. Searle, sul fondamento della distinzione proposta da Morris tra semantica, sintattica e pragmatica, ha infine ottolineato il radicale limite che sempre caratterizza la maniera in cui una macchina può elaborare linguaggi: un modo del tutto formale e quindi privo di quella dimensione semantica nella quale soltanto consiste la comprensione degli enti e degli eventi.

La scrittura come dimora

Perché le scritture filosofiche sono così ricche, varie, differenti sino ad apparire tra loro incompatibili? Una delle ragioni fondamentali è che si pratica una lingua e si abita in essa esattamente come si vive un corpo. La lingua non è uno strumento poiché essa è un mondo di significati, di riferimenti, di memorie, di attese. Ritenere che esprimersi in una lingua piuttosto che in un'altra, in uno stile piuttosto che in un altro sia un gesto neutrale è dunque un'ingenuità epistemologica ed esistenziale. È infatti certamente possibile passare da un codice linguistico a un altro ma è chiaro che questo significa cambiare ogni volta l'orizzonte sia concettuale sia esistenziale nel quale siamo immersi [8].

Linguaggi diversi generano differenti concezioni della realtà e diversi modi di vivere in essa. Pensiero e linguaggio sono espressioni differenti e profondamente correlate del *corpomente* immerso in uno specifico ambiente. Tale ambiente influenza quindi il pensiero che lo conosce, le parole che lo dicono, l'azione che in esso accade. Se è vero che il linguaggio è una funzione innata degli umani, essa ha sempre bisogno di un ambiente sociale che la renda possibile. Bambini che si sono trovati a crescere e a sopravvivere fuori dal consorzio umano, non sanno parlare. E questo conferma la struttura comunitaria del *Dasein*. Sarebbe dunque utile e opportuno cogliere la differenza linguistica non come ostacolo – relazionale, scientifico, didattico – ma come occasione per *mostrare* con l'evidenza e la potenza del testo scritto la ricchezza delle differenze che costituiscono il mondo e in esso la filosofia.

La scrittura filosofica di Friedrich Nietzsche

Un filosofo nel quale pensiero e scrittura giungono a una fusione del tutto particolare è Friedrich Nietzsche, che insieme a Goethe è uno dei massimi scrittori di lingua tedesca. Nietzsche è capace infatti di articolare il pensare nelle forme più diverse: lezione, aforisma, poema, trattato, saggio. Una vera e propria sintesi di ciò che dai Greci in avanti è stata la scrittura filosofica.

I primi suoi scritti sono dei saggi di rivista e delle lezioni dedicate a una varietà di argomenti classici. *La nascita della tragedia* è la prima grande opera filosofica, nella forma del trattato diviso in 25 capitoli relativamente brevi. Le quattro *Considerazioni inattuali* hanno un respiro insieme polemico e teoretico. Con *Umano troppo umano*, *Aurora*, *La gaia scienza* la scrittura diventa aforistica. Lo snodo è rappresentato da *Also sprach Zarathustra*, un tentativo di poema filosofico che intende porsi come alternativa stilistica e teoretica al Nuovo Testamento. Le opere degli ultimi anni coniugano lo scintillìo aforistico con la sistematicità teoretica, dando pertanto ragione alla tesi di Karl Löwith per la quale quello nietzscheano sarebbe «un sistema in aforismi» [9]. Nascono così capolavori come *Al di là del bene e del male* (1886), *Genealogia della morale* (1887), lo scritto forse più sistematico di Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli* (1888), *L'Anticristo* (1888). E infine i *Wahnbriefe*, i cosiddetti "biglietti della follia" l'opera – che tale è – nella quale la filosofia diventa inseparabile dal tessuto doloroso ed euforico dell'esistenza quotidiana [10].

Presentare il pensiero e la figura di Nietzsche anche a partire da questa chiave stilistica potrebbe essere un modo tra i più efficaci per far capire – anche contro alcune esplicite prese di posizione dello stesso Nietzsche – che non si dà distanza tra il pensare e lo scrivere, che la filosofia è pensiero che accade nel suo farsi scrittura. La ragione principale risiede nel fatto che in generale la scrittura umana è il più potente tentativo di decifrare l'enigma del divenire. La scrittura filosofica è questo tentativo al massimo della sua tensione e dei suoi risultati.

Ecco un esempio di tutto questo, da un'opera spesso citata ma forse non altrettanto letta.

«Osserva il gregge che ti pascola innanzi: esso non sa che cosa sia ieri, che cosa sia oggi; salta intorno, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare, e così dall'alba al tramonto, e di giorno in giorno, legato brevemente con il suo piacere e con la sua pena al piuolo, per così dire, dell'istante, e perciò né triste né annoiato. Vedere tutto ciò fa male all'uomo poiché egli si vanta, di fronte all'animale, della sua umanità e tuttavia guarda con invidia la felicità di quello — giacché egli vuole soltanto vivere come l'animale né tediato né addolorato, ma lo vuole invano, perché non lo vuole come l'animale. L'uomo chiese una volta all'animale: perché non mi parli della tua felicità e mi guardi soltanto? L'animale voleva rispondere e dire: la ragione di ciò è che dimentico subito quello che volevo dire — ma dimenticò subito anche questa risposta e tacque: così l'uomo se ne meravigliò. Ma egli si meravigliò anche di se stesso, di non poter imparare a dimenticare e di essere sempre attaccato al passato: per quanto lontano e per quanto velocemente egli corra, la catena corre con lui. È un prodigio: l'istante, in un lampo, è presente, in un lampo è passato, prima un niente, dopo un niente, e tuttavia torna come fantasma e turba la pace di un istante successivo. Continuamente un foglio si stacca dal rotolo del tempo, cade, vola via— e rivòla improvvisamente indietro, in grembo all'uomo. Allora l'uomo dice "mi ricordo" e invidia l'animale che subito dimentica e che vede ogni istante realmente morire, sprofondare nella nebbia e nella notte e spegnersi per sempre» [11].

Naturalmente Nietzsche si sbagliava nel privare gli altri animali di memorie e di ricordi. Ogni entità che si muove coscientemente nel mondo lo può fare perché capace di elaborare pensieri. Ciascuna specie lo fa secondo le proprie caratteristiche etologiche, ma lo fa. Ho scelto un brano che sembra affermare il contrario non perché lo condivida su questo punto ma in quanto è una pagina che testimonia la potenza polifonica della scrittura nietzscheana, che nella sua interezza in realtà sostiene la continuità tra animalità e umanità.

L'evidente fonte leopardiana di questo racconto affonda infatti nella riflessione sia di Leopardi sia di Nietzsche sulla materia animale della quale l'umano è composto e che lo rende tessuto del mondo, elemento di un tutto, parte dell'intero. Una delle peculiarità della materia umana consiste nel fatto che essa ricorda se stessa e registra questa memoria non *tramite* ma *dentro* il linguaggio. Se la filosofia è anche la memoria che la specie conserva del proprio comprendere, la scrittura non è qualcosa che si aggiunga al lavoro filosofico ma è la filosofia in atto, è l'istante della ricerca, è il fluire del pensiero.

Le scritture filosofiche del Novecento, nella loro varietà e nella loro ricchezza, esprimono la millenaria saggezza di Thot: «ὦ βασιλεῦ, τὸ μάθημα' ἔφη ὁ Θεύθ,'σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶμνημονικωτέρους παρέξει: μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ηὑρέθη», «O sovrano, tale conoscenza renderà gli Egiziani più sapienti e in grado di ricordare meglio, poiché con essa si è trovato il farmaco della memoria e della sapienza» (Platone, *Phaedrus* 274e). Nel contrapporre a questa saggezza del dio il timore che la scrittura possa invece rendere la memoria più debole, Platone ha torto. A dimostrarlo è l'intera sua opera, della quale le scritture filosofiche del Novecento costituiscono una potente eredità.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Galileo Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Einaudi, Torino 1982, Dialogo I: 130.

[2] Omero, *Iliade*, XX, 248-250, trad. it. di G. Cerri, Rizzoli, Milano 2008.

[3] Gorgia, *Encomio di Elena,* in «I Presocratici», a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1983, vol. II: 929-930, con alcune modifiche nella traduzione

[4] «Un prodotto sociale della facoltà del linguaggio e un insieme di convenzioni necessarie, adottate dal corpo collettivo allo scopo di permettere l'esercizio di questa facoltà in ogni individuo». F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, (1922), publié par C. Bally et A. Séchehaye avec la collaboration de A. Riedlinger; édition critique préparée par T. De Mauro, postface de L.J. Calvet, Payot, Paris 2005, Introduction, III, § 1: 25.

[5] «La lingua non è una funzione del soggetto che parla, essa è il prodotto che l'individuo passivamente registra. […] Essa è la componente sociale del linguaggio, esterna all'individuo, il quale da solo non può né crearla né modificarla; essa non esiste che in virtù di una sorta di contratto stipulato tra i membri della comunità». *Ivi*, Introduction, III, § 2: 30-31.

[6] «è *immotivato*, vale a dire arbitrario in rapporto al significato, con il quale non ha nessun legame naturale nella realtà», ma «è proprio perché il segno è arbitrario che non conosce altra legge che quella della tradizione, ed è perché si fonda sulla tradizione che può essere arbitrario». *Ivi*, Première partie, I, § 2: 101 e II, § 1: 108.

[7] «*Una scienza che studia la vita dei segni dentro la vita sociale*; […] la chiameremo *semiologia* (dal greco *semeîon*, 'segno'». *Ivi*, Introduction, III, § 3: 33.

[8] Su questo tema, e dunque anche sulla questione della difesa dell'italiano come lingua di cultura, si veda il mio *La lingua come dimora / mondo* e l'intero volume nel quale è stato pubblicato: «L'idioma di quel dolce di Calliope labbro. Difesa della lingua e della cultura italiana nell'epoca dell'anglofonia globale», a cura di S. Colella, D. Generali e F. Minazzi, Mimesis, Milano–Udine 2017.

[9] K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno* (*Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, 1935), trad. di S. Venuti, Laterza, Roma-Bari 1985: 9.

[10] Per una traduzione e analisi di questi testi, rinvio al mio *Impazzire di gioia. Su Nietzsche e i suoi* Wahnbriefe*,* in *«Studia humanitatis. Saggi in onore di Roberto Osculati»,* a cura di A. Rotondo, Viella, Roma 2011: 465-474.

[11] F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (*Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweiterstuck, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1874) in «La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali, I-III», "Opere di Friedrich Nietzsche", Volume III/1, Adelphi, Milano 1976, trad. di S. Giametta, con mie modifiche alla traduzione, § 1: 262.

Alberto Giovanni Biuso, professore ordinario di Filosofia teoretica nel Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Catania, dove insegna Filosofia teoretica, Filosofia delle menti artificiali e Sociologia della cultura. È collaboratore, redattore e membro del Comitato scientifico di numerose riviste italiane ed europee. È direttore scientifico della rivista *Vita pensata*. Tema privilegiato della sua ricerca è il tempo, in particolare la relazione tra temporalità e metafisica. Si occupa inoltre della mente come dispositivo semantico; della vitalità delle filosofie e delle religioni pagane; delle strutture ontologiche e dei fondamenti politici di Internet; della questione animale come luogo di superamento del paradigma umanistico. Nel 2020 ha pubblicato due libri: *Tempo e materia. Una metafisica* (Olschki Editore), *Animalia* (Villaggio Maori Edizioni).

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

Musica e suoni secondo Pasolini

Pasolini violinista a 8 anni

di *Claudia Calabrese*

Che cosa c'entrano musica e suoni con Pasolini?

Ha senso oggi porsi questa domanda? Sembrerebbe di no, visto che la materia è stata variamente trattata da studiosi e appassionati di Pasolini. Che musica e suoni, ripensati e declinati in molteplici forme, siano, poi, uno strumento espressivo della massima importanza è un dato confermato dall'opera e dalla vita stessa del poeta. Eppure, la questione non è oziosa, giacché, nonostante da diversi anni in Italia la critica riconosca il ruolo significativo della musica – non così dei suoni [1] – almeno nella produzione filmica, l'impressione è che, fatte salve alcune eccezioni, non si consideri

utile approfondire, come se si trattasse di un argomento insufficiente a far progredire la conoscenza del poeta. Il che equivale a sottovalutare uno dei codici del *pastiche* [2] pasoliniano cui è affidato un compito, a mio avviso, non di natura estetica ma antropologico e culturale: come Orfeo con la cetra o Gesù con la parola, Pasolini con musica e suoni non ambisce a incantare e meravigliare ma vorrebbe smuovere le montagne e indicare che è possibile raggiungere un *altrove* sacro che riveli all'uomo un senso profondo al proprio esistere.

Ecco una delle ragioni per cui il poeta ci parla ancora oggi e se vogliamo conoscerlo in modo partecipato non possiamo escludere nessuno degli strumenti del suo complesso laboratorio e, semmai, dobbiamo tenere a bada la paura di muoverci in territori di confine e imparare agilmente a fluire da un codice all'altro, adottando una sorta di *pastiche* metodologico necessario e speculare al *pastiche* che dà forma alle sue opere. E invece la tendenza di molta critica all'iper-specialismo, l'esplorazione ripetuta di mondi già noti, le barriere fra le discipline spezzettano la cultura in compartimenti stagni sulla base di convenzioni che hanno poco in comune con la realtà – il piacere, e anche la fatica, della ricerca non stanno forse nel rischio, nell'esplorazione di mondi sconosciuti?

"Vorrei essere scrittore di musica"

Bisogna dire subito che se si vuole davvero cogliere il ruolo che musiche e suoni hanno nella produzione cinematografica di Pasolini è necessario allargare la prospettiva d'indagine alla poesia, alla narrativa e alla riflessione razionale soprattutto del periodo friulano, cioè del tempo in cui Pasolini, nel rappresentare la realtà, va alla scoperta di se stesso, anche attraverso i suoni e la musica. Certo, questo tipo di indagine, molto stimolante, pone diversi problemi sia perché musica e suoni compaiono in forme sempre diverse all'interno di una produzione vastissima, sia per la stessa materia oggetto di studio, costituita di parole e non di elementi specifici del linguaggio musicale, se escludiamo le analisi che troviamo nel saggio *Studi sullo stile di Bach* (Pasolini, 1944-1945) [3].

Tornare al Friuli degli anni Quaranta ci permette di scoprire alcune interessanti applicazioni o enunciazioni di un *pensiero musicale* che riconosce a musica e suoni, annidati nella parola o di per sé, o accostati ad altri codici, la capacità di oltrepassare i confini visibili del reale, evocarne il mistero e condurre l'espressione a un livello tanto complesso e profondo da fargli dire vent'anni dopo nell'autobiografia in versi del 1966-67, intitolata *Poeta delle Ceneri* (Pasolini: 1288):

[…] vorrei essere scrittore di musica,

vivere con degli strumenti

dentro la torre di Viterbo che non riesco a comprare,

nel paesaggio più bello del mondo, dove l'Ariosto

sarebbe impazzito di gioia nel vedersi ricreato con tanta

innocenza di querce, colli, acque e botri,

e lì comporre musica

l'unica azione espressiva

forse, alta, e indefinibile come le azioni della realtà.

Ancora più avanti, nel 1972, (Pasolini, *La musica nel film*: 2796), riferendosi al cinema, così scrive: «La fonte musicale […] sfonda le immagini piatte, o illusoriamente profonde, dello schermo, aprendole sulle profondità confuse e senza confini della vita». Suggestionati da queste dichiarazioni, iniziamo un percorso non lineare che ci porterà a verificare, tra le altre cose, come alcune idee che sostengono l'applicazione musicale nel cinema degli anni Sessanta e Settanta, si presentino già alla riflessione di vent'anni prima e, forse, affondino le radici in alcune lontanissime esperienze preverbali e nella relazione simbiotica del poeta con la madre.

Tutto risuona nella vita e nella produzione artistica pasoliniana: il "grembo sonoro" del Friuli (Pasolini, 1947-1950, *Atti impuri*: 34) accoglie le proiezioni interiori del poeta e le vicende di un'intera comunità che si esprime anche attraverso i suoni, i rumori e le preferenze musicali; risuonano le voci dei parlanti e gli spettacoli musicali; risuona la musica di Johann Sebastian Bach nella quale Pasolini trova il punto di congiunzione, esterno a sé, tra due poli di una dialettica della passione opposti e contraddittori ma sempre in relazione; risuona il canto, manifestazione immediata del corpo, con la sua capacità di porsi fuori dalla Storia e, insieme, evocare il passato fino a sprofondare nel mito. Risuonano i versi scritti per Laura Betti e le canzoni dei borgatari, giovani feroci, soli, abbandonati, che anche cantando esprimono una passiva adesione alla Storia e s'avviano a essere incorporati nella società consumistica senza opporre resistenza.

Proviamo a leggere, con partecipazione, le riflessioni di Pasolini sulle capacità espressive della musica e sull'in-canto per l'arcaica parola poetica; gli scritti sulla musica classica e le ricerche sulla canzone popolare; e ancora, gli interventi sulla canzonetta di consumo; le sue idee sulla "narrativa musicale" (Pasolini, 1961, *Cinema e letteratura: appunti dopo «Accattone»*: 147) del "cinema di poesia" dove ciò che conta è la relazione tra ciò che emerge in superficie e in qualche modo è sottoposto a un divenire (la narrazione orizzontale) e ciò che è nel fondo, immutabile (il senso verticale, potremmo dire) la cui espressione è affidata alla musica che «sfonda le immagini piatte, o illusoriamente profonde, dello schermo, aprendole sulle profondità confuse e senza confini della vita» (Pasolini, 1972, *La musica nel film:* 2796). Arriveremo agli anni Settanta, al tempo in cui gli estremi tentativi resistenziali del poeta di esprimere, per mezzo della musica associata alla parola poetica, la dimensione sacra della realtà si scontrano con le trasformazioni avviate dal "Nuovo Potere" capitalistico: è l'approdo a un mondo fondato sul denaro e sul potere che corrode le strutture più profonde e vicine al "sacro" dell'uomo e rende orfana la musica che, sola, non riesce più a *verticalizzare* l'espressione.

Pasolini, si sa, non ammette semplificazioni: è un continente complesso e per commentarlo bisogna utilizzare tutti gli strumenti del pensiero complesso. Anche la sua biografia che, come quella di ognuno di noi, si intreccia con la Storia, a volte le si avvicina a volte si allontana a seconda delle stagioni della vita e influenza il bisogno di riflettere sul rapporto tra forme espressive e realtà: realtà esistenziale, intima e soggettiva sin dal tempo della giovinezza; realtà storica, sottoposta al divenire, e realtà delle strutture profonde che appartengono all'uomo e vanno oltre il tempo e il momento storico, nell'età matura. A questi temi si mescolano suoni e musiche che entrano nel laboratorio di Pasolini come strumento espressivo lirico, soggettivo – così i suoni del Friuli e la musica classica, impiegati in funzione puramente poetica, sacrale – e insieme oggettivo, specchio dell'epoca: basti pensare alle villotte e alle tante canzoni citate ne *Il sogno di una cosa* o alle "Canzoni di vita" che danno il titolo a un capitolo di *Una vita violenta*. Con compiti così importanti musica e suoni sorvolano forme, oltrepassano confini e connettono in uno stesso organismo i riferimenti culturali del poeta, le risonanze interiori e il mondo esterno. Così anche se tra le carte del laboratorio degli anni Quaranta troviamo poche riflessioni razionali su musica e suoni, ne intuiamo ugualmente l'importanza se comprendiamo che le idee sulla realtà, anche soggettiva, sull'arte e la significazione musicale, sui suoni della lingua friulana, gemmano le une dalle altre.

Una sintesi non è mai sufficiente a mostrare tanta ricchezza da esplorare (e tant'altra che si trova negli archivi, alcuni dei quali si possono consultare solo dopo aver ottenuto l'autorizzazione degli eredi del poeta) che reclama soltanto studiosi appassionati disponibili a cimentarsi con una materia di sicuro fascino. Il tema è immenso e in continuo divenire, si dirama in mille rivoli, trova spazi diversi ma conduce a un fiume che percorre tutta l'esistenza, l'eterogenea opera e il pensiero di Pasolini e la nostra stessa cultura, tanto da giustificare, a mio parere, ulteriori riesami e, perché no, l'avvio di un filone di studi che irradi nuova luce sul poeta.

Chi desideri intraprendere il viaggio deve sapere che serve tempo, amore e conoscenza per trovare i fili di una materia così complessa. Bisogna cercarli e ricomporne l'unità: sono spezzettati e variamente articolati ma non si dissolvono mai e tracciano un cammino ricco di riflessioni, immagini fantasiose, comunioni di risonanze, idee. Chi un percorso l'ha già fatto può individuare dei cardini fondamentali del pensiero ai quali il poeta accosta musica e suoni che si compenetrano, sono in relazione tra di loro, servono a definire la realtà e a evocarne la dimensione profonda e hanno a che fare con la poesia e la ricerca della verità, con la storia e con il sacro, con le viscere e con il cuore, con l'"irraggiungibile", con il grembo materno e il "grembo sonoro" friulano, con le voci e i corpi di un'umanità non corrotta che danza e canta innocente e che mai si vorrebbe perduta per sempre.

"Prima il silenzio, poi il suono o la parola"

«Prima il silenzio, poi il suono o la parola» scrive Pasolini nel saggio *Studi sullo Stile di Bach* (Pasolini, 1944-45: 79). Come il suono della musica, anche il suono della parola poetica scaturisce dal silenzio, scava nel caos primordiale e approda alla matrice profonda del reale. Da lì quei suoni devono essere recuperati, dalle viscere della natura, anche della natura umana, se si vuol far risuonare quell'«infinità che [è] in noi e in tutte le cose terrene» (Pasolini, 1945-46, *I nomi o il grido della rana greca*: 197).

A contare è la dimensione acustica: nel 1941, agli amici Serra, Leonetti e Roversi scrive che la poesia si legge ad alta voce; nel 1962 accetta l'invito di Sergio Bardotti a leggere alcuni suoi versi per una collana di 33 giri dal titolo *La loro voce, la loro opera*. D'altronde, come in una leggenda, il primo impulso a scrivere poesie proviene dal richiamo di una suggestione sonora (Pasolini, 1965, *Dal laboratorio*: 1317-1318):

«[…] risuonò la parola ROSADA.

Era Livio, un ragazzo dei vicini oltre la strada, i Socolari, a parlare. […] La parola «rosada» pronunciata in quella mattinata di sole, non era che una punta espressiva della sua vivacità orale.

Certamente quella parola, in tutti i secoli del suo uso nel Friuli che si stende al di qua del Tagliamento, non era mai stata scritta. Era stata sempre e solamente un suono.

Qualunque cosa quella mattina io stessi facendo, dipingendo o scrivendo, certo m'interruppi subito […] E scrissi subito dei versi, in quella parlata friulana della destra del Tagliamento, che fino a quel momento era stata solo un insieme di suoni: cominciai per prima cosa col rendere grafica la parola ROSADA».

Per lui, uomo e poeta, che aspira ad aderire il più possibile al mondo contadino, carico di proiezioni soggettive, anche linguistiche, la dimensione orale e sonora della realtà è un invito a dargli forma grafica, forma "orale-grafica" (Pasolini, 1965, *Dal laboratorio:* 1319 e ss.). Una parola siffatta contiene nel suono anche l'immagine, ha una forma potremmo dire *orale-spaziale*, pittorica – com'è noto, già sul primo Pasolini influiscono le "pale d'altare" e l'insegnamento di Longhi: il poeta la coglie dalla realtà e la trasferisce, la fissa sul foglio. Il che contribuisce in qualche modo a stabilire

un più stretto rapporto con quel mondo da comprendere – nel doppio significato di accogliere e insieme essere accolto – e, forse anche, trattenere qualcosa che altrimenti andrebbe perduto per sempre e che proprio nel possedere natura orale manifesta maggiormente la sua fugacità. Interessante a questo proposito il colloquio del regista con Gideon Bachmann del 1974 (In: *Pier Paolo Pasolini, Polemica Politica Potere, conversazioni con Gideon Bachmann*: 60):

«Gideon Bachmann – Adesso ho capito perché fai trenta inquadrature al giorno, mentre un altro regista ne fa cinque: perché sei di fretta. Quando tu lavori mi dai sempre l'impressione di essere di fretta.

Pier Paolo Pasolini – Sì, è vero.

Gideon Bachmann – In fondo anche questo […] è tutto volto….

Pier Paolo Pasolini – … a salvare qualcosa».

Cosa salvare se non quell'originaria innocenza dell'uomo che s'annida nelle lingue dei parlanti, nei corpi, e persino nei suoni del paesaggio? È forse la capacità che i suoni hanno di contenere quel *quid* da salvare, che gli fa dire che la musica è un'azione espressiva come le azioni della realtà?

Pasolini, dunque, già all'altezza degli anni Quaranta scopre che i suoni del *suo* friulano [4] posseggono una loro profonda musicalità che gli permette, senza che sia necessario ricorrere a mezzi esteriori, di tendere alla composizione di una "melodia infinita[5]. Perciò il poeta connette il casarsese a quelle tradizioni poetiche per le quali più stretto era stato il legame con la musica, opera del poeta-musico: e cioè la tradizione che dalla lirica greca giunge al Medioevo, alla lirica provenzale, a Dante e alla poesia simbolista francese. E infatti pone in esergo alla prima raccolta poetica *Poesie a Casarsa* i versi di Peire Vidal ("Ab l'alen tir vas me l'aire/ Qu'eu sen venir de Proensa:/ Tot quant es de lai m'agensa"). Molte liriche de *La meglio gioventù* alludono nei titoli al canto o a forme musicali: *Ciant da li ciampanis*, *Vilota*, *Lied*, *Suite furlana*, *Dansa*, *Pastorela*, *Cansoneta*, *Cansiòn*, *Spiritual*, *Balada*, *Chan plor*…

Certo, Pasolini sa che v'è una distanza che separa musica e poesia – le due arti si possono confrontare solo attraverso il ricorso all'analogia; ogni opera d'arte in fondo tramuta un sentimento in "discorso" – tuttavia l'impressione è che a contare sia il bisogno di agganciare qualcosa di molto profondo, tant'è che ancora nel saggio *Studi sullo stile di Bach* scrive: «nella musica abbiamo le vere parole della poesia; cioè parole tutte parole e nulla significato». Ricorre l'attenzione al suono della parola poetica che ha il compito di sostenere profonde necessità espressive (Pasolini, 1970, *Al lettore nuovo*: 2514):

«Erano poesie in dialetto friulano: l'"hésitation prolongée entre le sens et le son" aveva avuto un'apparente definitiva opzione per il suono; e la dilatazione semantica operata dal suono si era spinta fino a trasferire i semantemi in un altro dominio linguistico, donde ritornare gloriosamente indecifrabili».

Già il 22 agosto del 1945 il poeta scriveva da Versuta a Franco Farolfi (Pasolini, *Lettere* [1940-1954]: 204):

«[…] le parole, caro Franco, sono come una foglia o un viso, sono colore e suono, un dato materiale, sono l'anello che ci lega alle forme inconoscibili».

L'impulso al comporre poetico proviene dunque da una *parola-suono* che è anche *parola-immagine* e incorpora l'infinito nella forma. Non a caso la riflessione approda alla musicale lingua greca: in un saggio molto importante risalente a quegli anni e intitolato *I nomi o il grido della rana greca* così scrive (Pasolini, 1945-46: 194-195, 197):

«“Εμπυρα χαλκοαρᾶν” due parole greche ignote, limiti a un infinito che echeggia tra gli spiragli delle loro sillabe. La prima parola, di cui non so il significato, empie uno spazio, è qualcosa, perfettamente terrena. Empie lo spazio con tre sillabe vaghissime; la sua bellezza deriva dall’aver l’accento nella prima sillaba, dall’incontro soavemente sonoro dell’μ e del π… E cosa dire della tenue bianchezza dell’ipsilon, del tremore impercettibile del ro? […] Apre, la plumbea χαλκοαρᾶν, il varco all’infinito, recando il peso di qualche affetto o di qualche gesto terreno […] [Νεφέλη], nube. […] è l’immagine di ciò che pei Greci era νεφέλη e per noi nube, e che è una cosa infinita».

«[…] nelle parole s’annida la stessa infinità che [è] in noi e in tutte le cose terrene […] v’è anche della musica, o, meglio, del suono. E l’immagine è legata a quel suono».

La sonorità della parola greca è tale che coincide con la cosa reale e mette in comunicazione l’uomo con l’infinito. In un altro saggio giovanile (Pasolini, 1947, *Sulla poesia dialettale. Due postille. Per Salvatore Di Giacomo. Per Delio Tessa*: 261), ragionando sull’opera di Salvatore Di Giacomo, Pasolini ritorna alla purezza della lingua greca e la definisce insieme musicale e “verista”, laddove con “verismo” bisogna intendere proprio la capacità di Di Giacomo, come sostiene il Flora citato da Pasolini, di poggiare sul vero la metafora e insieme rinviare a qualcosa che oltrepassa la superficie. «Così la musica non è scoperta nell’agevole superficie, ma attinta al suo luogo primevo donde sale per farsi il suo vero corpo e la sua vera ombra sonora».

Ora, a Casarsa negli stessi anni Pasolini conosce la violinista slovena Pina Kalč e queste riflessioni – che sono il frutto di una ricerca espressiva ma anche, come ci ha detto il poeta, di *verità* – si combinano con l’ascolto partecipato e lo studio delle *Sonate per violino solo* di J.S. Bach. Sono musiche che lo colpiscono perché gli sembra che Bach riesca con fatti puramente musicali a incorporare l’infinito – e il sentimento umano – nella forma. Perciò decide di analizzare quegli spartiti per comprendere come sia riuscito il compositore a creare tanta perfezione (il *Preludio*, perfetto, tanto da essere disumano) e pure il *Siciliano* che, nella sua visione, rappresenta un’eccezione da cui traspare l’immagine umana dell’autore. Pagine significative insomma che rivelano alcune fonti intime della poiesi e lasciano intravedere il modo in cui musica e suoni confluiscono nelle idee sui rapporti tra forma ed espressione. Proprio a questi ragionamenti e agli stessi anni risale la lirica *Variasion n. 12 dalla «Ciaccona» di Bach* (Pasolini, 1943-1949: 325): i versi sono interessanti per il nostro discorso perché ci permettono di toccare con mano uno degli esperimenti *pratici* del poeta che verifica quali trasformazioni la sola tecnica musicale della variazione sia in grado di compiere sulla parola poetica.

Variasion n. 12 dalla «Ciaccona» di Bach

La moral selesta

a sclapa li peraulis di amour;

li romp, li dispiert,

li alsa, li sofla.

DIU al è un dolsissim IUD,

e MUART un AMURT lizeir.

A svualin li peraulis come nulis

par il seil dut viert.

JO al è un OII plen e dols!

«VARIAZIONE N. 12 DALLA «CIACCONA» DI BACH. La morale celeste fa scoppiare le parole d'amore; le rompe, le disperde, le alza, le soffia. DIU è un dolcissimo IUD, e MUART è un AMURT leggero. Volano le parole come nuvole per il cielo tutto verde. JO è un OII pieno e dolce!»

DIU, MUART e JO diventano IUD, AMURT e OII. Attraverso la variazione, il mistero profondo della musica libera le parole dal peso del significato consueto che le àncora alla terra ed esse si disperdono, volteggiando, nel cielo. Altrimenti detto: dal contenuto terreno, che ne riduce la portata simbolica, al senso, dal finito all'infinito. Come le note della "Ciaccona" di Bach sottoposte a variazione non esprimono alcuna malinconia, alcun sentimento se non la purezza, così insieme alla forma si dissolve il significato delle tre parole che tornano alla dimensione infinita da cui provengono. Insomma, il profondo valore delle parole della poesia come il profondo valore della musica viene inscindibilmente legato alle loro capacità di significazione: al loro volare in alto nel cielo e insieme scavare nel profondo.

La questione tuttavia, come sempre, è più complessa e contraddittoria: le parole che entrano in una dimensione perfetta grazie al rigore della tecnica della variazione – cioè a qualcosa di esterno che non ha nulla a che vedere con la vita – non interessano al poeta perché sono fuori dalla realtà e forse indicano anche l'illusorietà di una fuga nella purezza del celestiale infinito, apparentemente privo di significati. Le "peraulis di amour" ancorate alla terra dal loro significato prima, e spogliate del significato con la variazione dopo, diventano nuvole: «A svualin li peraulis come nulis [Volano le parole come nuvole]». Che cosa sono le nuvole? Vale la pena ricordare che «Νεφέλη], nube. […] è l'immagine di ciò che pei Greci era νεφέλη e per noi nube, e che è una cosa infinita» (Pasolini, 1945-46, *I nomi o il grido della rana greca*: 195). Se le nuvole sono le immagini dell'infinito c'è forse qui un collegamento con la sospensione del senso che nel linguaggio di Pasolini rinvia all'acquisizione di sensi potenzialmente infiniti?

Pensava forse a *Variasion* mentre girava *Che cosa sono le nuvole?* (Pasolini, 1967) dove la trasformazione riguarda Jago e Otello non più burattini che vedono per la prima volta le nuvole? Per noi è una domanda importante perché se fosse così significherebbe che, al di là delle variazioni dello stile, c'è una continuità nel pensiero del poeta dagli anni Quaranta agli anni Settanta, e questa continuità ha a che fare anche con le sue idee sulla musica e sui suoni. Anche in *Che cosa sono le nuvole*?, come in *Variasion*, non c'è solo il cielo, rifugio nella purezza, nel canto del canto, "moral selesta": c'è l'immondezzaio, cioè la *Carne*, che per sua natura ha a che fare con il fango primordiale, ancora grembo materno, e c'è anche la musica che si trasforma e agisce sul senso.

Ricordate quel sublime *Adagio* dal *Quintetto per archi n. 3 in Sol minore K 516* di W.A. Mozart che aveva risuonato nel teatrino come un motivetto popolare in una riduzione per mandolini (una variazione che lo rende quasi parodia di se stesso e *orizzontalizza* l'espressione) e che nel finale coincide con il cielo, giunge dall'esterno della narrazione, risuona in versione originale e *verticalizza* l'espressione? Il poeta sembra dirci: laddove le "viscere del cielo" e dell'uomo si rispecchiano le une nelle altre si manifesta il sacro, e con il sacro la musica che evoca le «profondità confuse e senza confini della vita» (Pasolini, 1972, *La musica nel film*: 2796). Certo, sono ricerche espressive che possono concludersi soltanto con una sospensione del senso che l'artista stesso ci invita a cercare con la domanda che dà forma al titolo del film: la verità è inconoscibile nella sua totalità anche per il poeta che ha a disposizione strumenti espressivi che scavano nel profondo, come la musica, la parola poetica, il "cinema di poesia".

Cosicché, man mano che le vicende storiche, personali e artistiche conducono Pasolini dalla poesia verso forme meno mediate – il cinema, le lettere luterane, l'intervento sui giornali e nella scena sociale

e politica, fino all'uso del proprio corpo – la musica, nella sua visione, acquista sempre più la capacità di evocare direttamente la realtà. Persino nei momenti di maggiore disperazione, quando la frattura con il mondo si fa più profonda, egli ancora con la musica vorrebbe scavare negli abissi della realtà per evocarne mistero e sacralità o forse soltanto mostrare le fratture tra le radici autentiche di un'umanità che non esiste più e la nuova mitologia del consumo. Di tutto ciò mi sembra testimoni l'estremo tentativo di Pasolini di accostare un frammento del pentagramma della *Passione di San Giovanni* BWV 245 di J.S. Bach ai versi, tremendi per la ferocia del significato e della realtà cui rimandano, de *L'orecchiabile* (Pasolini, 1969).

Al tempo in cui l'uomo nella società si frantuma in più figure, nessuna delle quali è in grado di fornire autonomamente del carburante per procedere nel mondo e c'è una mercificazione di tutto, il corpo e l'anima sono mercificati, non c'è più separazione fra il potere e chi lo subisce, a quel tempo in cui nessuno è libero Pasolini resiste: «Io produco una merce, la poesia, che è inconsumabile: morirò io, morirà il mio editore, moriremo tutti noi, morirà tutta la nostra società, morirà il capitalismo ma la poesia resterà inconsumata»[6]. Come inconsumata è la musica di Bach. Se è così, quel frammento della *Passione di San Giovanni* che il poeta aveva pensato di applicare ai versi, sarebbe stato l'elemento prevalente del *pastiche* e dell'ossimoro con la funzione di introdurre un'utopistica ambiguità dentro al contesto mercificato del tempo, tra l'impurità del tempo e la purezza del corpo popolare (che non esiste più). Uso il condizionale perché in nessuna edizione de *L'orecchiabile* sono presenti quei frammenti musicali e il progetto è rimasto solo nelle intenzioni del poeta, come testimoniano le carte custodite presso l'Archivio Contemporaneo "Alessandro Bonsanti" Gabinetto G. P. Vieusseux di Firenze. In tre delle cinque stesure, con piccole varianti, di questa poesia accanto ai versi compare una nota in cui l'autore riferisce l'intenzione di inserire un rigo musicale tra i versi 5 e 6 del testo poetico (ma una freccia indica che il rigo musicale va inserito dopo il sesto verso), o tra i versi 4 e 5; in una carta c'è uno spazio bianco al posto del rigo musicale; soltanto in un caso, non v'è alcun riferimento alla musica. Il frammento di pentagramma, come appunta Pasolini, è da trarre dalla facciata 5 della *Passione di San Giovanni* di Bach BWV 245. In uno dei fogli, il poeta scrive con la penna rossa: «rigo musicale da prendersi dalla "Passione di San Giovanni" di Bach. Invierò a parte la stesura esatta» [7]. Non sono riuscita a comprendere come mai, nonostante sembri evidente la volontà dell'autore de *L'orecchiabile* di inserire la musica tra i versi, in nessuna edizione risulti il rigo musicale. Forse Pasolini non ha più inviato la stesura esatta all'editore Garzanti, o forse è stata una scelta dell'editore. Ma se è stata una scelta, quali sono le ragioni? All'altezza degli anni Settanta, Bach sarebbe stato ancora il *Cielo*, da unire alla *Carne*.

"Tra la carne e il cielo "

Ci siamo già fatti un'idea di cosa evochino *Carne e Cielo,* che musica e suoni concorrono a definire; sono quei cardini della passione che il poeta in gioventù trasferisce al suo modo di ascoltare la musica di Johann Sebastian Bach e descrive nelle pagine di *Atti impuri* (Pasolini, 1947-1950: 152-153):

«Rivedo ogni rigo, ogni nota di quella musica: risento la leggera emicrania che mi prendeva subito dopo le prime note, per lo sforzo che mi costava quell'ostinata attenzione del cuore e della mente. […] Era soprattutto il Siciliano che mi interessava, perché gli avevo dato un contenuto, e ogni volta che lo riudivo mi metteva, con la sua tenerezza e il suo strazio, davanti a quel contenuto: una lotta cantata infinitamente, tra la Carne e il Cielo, tra alcune note basse, velate, calde e alcune note stridule, terse, astratte. Come parteggiavo per la Carne! Come mi sentivo rubare il cuore da quelle sei note, che, per un'ingenua sovrapposizione di immagini, immaginavo cantate da un giovanetto. E come, invece, sentivo di rifiutarmi alle note celesti! È evidente che soffrivo, anche lì, d'amore; ma il mio amore, trasportato in quell'ordine intellettuale, e camuffato da Amore sacro, non era meno crudele».

Questa idea della compresenza di *Carne e Cielo* nella realtà che, come abbiamo visto, ha un ruolo importante nella coeva ricerca della sorgente della parola poetica nella quale più si condensa la

sostanza sonora, sembra giungere da lontano (Naldini, *Cronologia*, in: Pasolini, *Lettere* [1940-1954]*:* XV-XVI):

«La mattina in cui nacque Guido, io mi alzai per primo, corsi in cucina e lo vidi dentro una culla. Volai in camera di mia madre a darne la notizia. A lungo mi gloriai di essere stato il primo a vederlo. Dopo qualche giorno ecco mia madre e mio padre, con un aspetto lieto, dentro la cucina. Qui è la tavola, là presso al caminetto la culla di Guido. "Mamma – chiedo – come nascono i bambini? Lei mi guarda ridendo e dice: "Dal ventre della madre. Anche il babbo sorride". Io ascolto quella frase come uno scherzo, assurda, inconcepibile; difendo con calore il mio amor proprio. Non è vero, vengono dal cielo, grido. […] sono sconvolto (se questa parola si può scrivere per un bambino di tre anni) per il contatto con un ordine di cose troppo diverse».

Se in quel grembo materno, tante volte sacralizzato, l'inespresso prende forma, a partire da quest'esperienza l'infinito (*Cielo*) e il ventre (*Carne*), che lo custodisce, si fanno largo nel fanciullo e poi percorrono tutta l'opera. Dal grembo materno si trasferiscono nei territori del "grembo sonoro" – come il poeta definisce Casarsa (Pasolini, 1947-1950, *Atti impuri*: 34) – dove una musica costante risuona sulle cose, nell'aria, nelle voci e nei volti degli abitanti, nei cortili e negli attrezzi di lavoro, nelle feste da ballo, nelle chiese, nei campi, in riva al fiume, nelle foglie, nelle montagne e nelle rogge di quel paese di temporali e di primule:

«Solo una cosa ho avuto nel mondo. Ma che cosa? […] L'orecchio… Sentivo i gabbiani che cantavano, le voci dei contadini, dei pescatori, le campane e le canzonette…» (Pasolini, 1942-1952, *Chan Plor*: 287).

«*Fuejs*, cantavano le foglie, *aghi*s le acque, "Mari, mari" gridava un fanciullo […], *radic* cantava il radicchio colto da quella mano chinata, *vecia* cantava il gesto familiare di quella donna chinata» (Pasolini, 1946, *Foglie, Fuejs*: 1296-1297).

È lì, nel "grembo sonoro", che l'orecchio percepisce le opposizioni del reale e s'avvia la tendenza alla contaminazione, fondamento della poetica pasoliniana (Pasolini, 1947-1950, *Atti impuri*: 8):

«In quei giorni gli allarmi e i bombardamenti non davano tregua; una notte una bomba fu sganciata a pochi metri dalla casa […] Lo scoppio fu tremendo. […] Un ricognitore dipana il suo rombo nell'azzurro inanimato. Appena tornati da Messa alcuni miei scolari sono venuti nel cortile della casa dove abito; un giovanotto suona l'armonica […]».

E i sensi s'accordano con le litanie del Rosario (Pasolini, 1947-1950, *Atti impuri*: 37):

«In Maggio tutte le sere andai a Rosario: furono momenti soavissimi. La chiesa spopolata, le rare candele, il pavimento umido come di fantasmi primaverili, e il canto nudo, vibrante delle litanie, da cui un po' alla volta, ero stordito. Appoggiati alla porta e al fonte battesimale, oppure diritti in piedi, cantavano, tutt'intorno a me, coloro per cui unicamente ero entrato in chiesa…»

Le canzoni s'alternano a *Te Deum* e *Misteri* e la musica è per i giovani veicolo di congiunzione con la dimensione sacra. Già allora, *Carne e Cielo* (Pasolini, 1948, *Il sogno di una cosa*, *prima stesura*: 12-13):

«Milio abbrancò la fisarmonica e intonò un Te Deum a passo di marcia. […] Poi si passò al periodo dei canti: fu un coro infernale […] Il Nini, infiammato dal vino e leggero come un uccello, teneva in serbo per il momento opportuno i Misteri; e quando i ragazzi di Rosa furono spremuti, li attaccò. Subito il coro gli tenne dietro muggendo, con solennità, sui fiaschi vuoti e i bicchieri rovesciati».

Poi, tra la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta, *Carne e Cielo* dalla sfera intima si trasferiscono alla realtà: nello sguardo sacrale di Pasolini, ormai dentro la Storia, coesistono viscere (buio/atemporalità) e cuore (luce/storia). L'esito naturale sarà, in *Accattone*, l'accostamento della

musica sublime di J.S. Bach alle immagini delle polverose, violente e sacre borgate romane: il *Corale n. 78* della *Passione secondo Matteo BWW 244* di Bach irrompe nel fango delle vicende di Accattone e ci mostra simbolicamente il *Cielo* della realtà più profonda, ossia la dimensione sacra che si contrappone e insieme s'integra alla *Carne* evocata dalla *bassezza* dell'esistenza di tutti quei borgatari.

E pure, ritorna *Che cosa sono le nuvole?* dove la rinascita speciale, nel segno della meraviglia per il creato, dei due uomini non più burattini, avviene ai bordi di un immondezzaio e sotto un cielo abitato da nuvole spazzate dal vento con l'*Adagio* di Mozart che risuona, come abbiamo visto, finalmente nella versione originale e ci conduce verso un grado maggiore di consapevolezza del senso di questa morte. L'immondezzaio e le nuvole, luoghi dell'immaginario di Pasolini, ancora riconducono alla dualità di *Carne e Cielo*, che è il filtro attraverso il quale passa la sua visione della realtà il cui senso, in ultima analisi, è sospeso. I burattini collocati nel punto più basso dell'esistenza sono in punto di morte e da uomini stanno andando verso l'infinito? oppure stanno nascendo come uomini, immersi nel fango della narrazione biblica (il ventre materno) che si mescola al cielo che vedono per la prima volta attraverso le nuvole (l'infinito)?

In ogni caso questa visione dell'uomo, profondamente religiosa, pur essendo al di là di qualsiasi confessione, incide sulla poiesi e interviene nell'applicazione della musica alle immagini in movimento dei suoi film dove egli sembra trovare il punto di congiunzione fra *Carne e Cielo*: per lui che è poeta la dialettica è sempre tra ciò che emerge in superficie e in qualche modo è sottoposto a un divenire (la narrazione orizzontale) e ciò che è nel fondo, immutabile (il senso verticale). L'espressione di questo senso profondo è affidata alla musica come scrive in *La musica nel film* del 1972. In *Accattone* il contrasto perfetto – quello stesso che il poeta aveva sentito nella *Siciliana* – è evocato dal contrasto tra contenuti musicali e contenuti narrativi la cui combinazione è un riflesso dei contenuti interiori del poeta. Applicazione orizzontale e applicazione verticale della musica alle immagini, come scrive Pasolini, hanno diversa funzione: ci sono musiche che danno ritmo, lineari, che seguono la narrazione. E ci sono musiche che agiscono sul senso perché hanno la loro fonte nella profondità. Mi sembra di intravedere anche un terzo modo, una sorta di verticalità orizzontale: penso ad esempio alle canzoni del *Decameron*, che scorrono dentro la narrazione, accompagnano le vicende ma ci dicono anche di un intero mondo popolare che non c'è più ed esiste solo nella doppia finzione musicale e cinematografica e lì esprime ancora con le canzoni la sua vitalità.

Una tale ricerca espressiva attinge sempre alla fonte della vita e per Pasolini inizia prestissimo in quel *territorio* dell'infanzia dove parola e suono non sono ancora separati dalla scrittura (Pasolini, 1946-1947, *Pagine involontarie [romanzo]:* 131):

«Dei ragazzi che giocavano nei giardini pubblici di fronte a casa mia, più di ogni altra cosa mi colpirono le gambe, soprattutto la parte concava interna al ginocchio dove piegandosi correndo si tendevano i nervi con un gesto elegante e violento. Io ne ero soggiogato. Vedevo in quei nervi scattanti un simbolo della vita che dovevo ancora raggiungere […] Ora so che era un sentimento acutamente sensuale. [...] Era il senso dell'irraggiungibile, del carnale – un senso per cui non è stato ancora inventato un nome. Io lo inventai allora e fu *teta veleta*».

Teta veleta esprime già con un segno/suono la complessa sensazione che il bambino prova di fronte al «senso dell'irraggiungibile» e mostra i primi segni di quel coraggio della novità che cambia il vocabolario della vita e che sarà il tratto distintivo di tutte le scelte dell'uomo che Pier Paolo diventerà. In fondo a tutto c'è quest'idea della musica come espressione diretta della realtà senza la mediazione dei significati e con un senso che viene cercato man mano sia dall'artista sia dal fruitore. A contare è che il linguaggio musicale, composto di cellule significanti, sia capace, senza bisogno di descrivere, di alludere per chi ascolta al sentimento che ha ispirato il compositore. Non è detto che la musica

abbia veramente questo potere, ma è importante, anzi essenziale che Pasolini lo creda. Perché lo crede? Perché l'ha sempre creduto in fondo, poi la sua biografia l'ha portato ad essere altro, ad avvoltolarsi nelle parole che non gli bastano, ad addentrarsi nei labirinti del *pastiche* per esprimere una realtà propria e del mondo sempre più irraggiungibile, sempre meno compresa.

Il fatto che attraverso la musica si realizzi una comunicazione profonda tra l'artista e i suoi fruitori è un tema fondamentale per Pasolini teso da sempre, e sempre di più, a ricercare quella continua comprensione dal mondo, e di sé stesso nel mondo che nel periodo della disperata vitalità, a metà degli anni Sessanta, gli farà dire: «La morte non è/nel non poter comunicare/ ma nel non poter più essere compresi». Risuonano cariche di senso allora le parole che nell'inverno del 1941, da Bologna, il poeta scriveva all'amico Franco Farolfi a proposito delle Sinfonie di Beethoven (Pasolini, *Lettere [1940-1954]*: 24-25):

«[…] Il fatto è questo che il dolore, il problema, l'anelito (chiamalo come vuoi) dell'anima beethoveniana si è espressa in musica e la musica fa vibrare in te (per mezzo di quel *quid* puramente musicale che in noi esiste, e deve solo essere coltivato), quel dolore, quel problema, quell'anelito».

Dunque, musica e suoni entrano nella riflessione sul rapporto tra forma ed espressione artistica anche perché favoriscono una comunicazione profonda tra gli uomini. L'artista gli affida ruoli diversi ma sempre importanti nel sostenere la rappresentazione della realtà giacché sanno arricchirla, suggerirne il mistero o anche addirittura, soli, nel sogno rivelarla. Tanti i riferimenti a musica e suoni negli scritti giovanili di Pasolini, leggiamo per esempio dei frammenti tratti da *I parlanti* (Pasolini, 1947-48: 165-166) e *Un mio sogno* (Pasolini, 1946: 1304):

«Già nel '42, a vent'anni giusti, scrivevo in una mia raccoltina di versi in casarsese parole come queste […]: *pai vecius murs* – e *pai pras scurs* (pei vecchi muri e i prati scuri: espressione, che più o meno variata ritorna insistente per tutto il libretto, dando quasi il *la* nel musicare il paesaggio del *tempo di me fanciullo*).

[…] capii che quel ponte, quelle case, quella città, io non le vedevo con gli occhi, ma era una musica, una musica dolorosa e altissima, a suggerirmene le immagini».

V'era al mondo luogo migliore della terra friulana dove trasferire le pulsazioni del grembo materno e dar forma a quell'ordine di cose irraggiungibili e inespresse?

[…] *Io non voglio esser uomo*. (Come?

riascolto un usignolo? Usignolo, nome

udito, bambino, da mia madre)»

(Pasolini, 1945-1946, «*Acque cristiane, e voi, campi*»: 625)

V'era luogo migliore nelle cui rogge il poeta/Narciso poteva rispecchiarsi e (ri)nascere, rientrando in quel ventre che è il "grembo sonoro" friulano dove nascita e morte, tanto evocate nella poesia, si contrappongono e simbolicamente dialogano?

«Sère imbarlumìde, tal fossâl

'a crès l'aghe, 'na fèmine plène

'a ciamìne tal ciamp.

Jo ti recuàrdi, Narcìs, tu vévis il colôr

de la sère, quànt li ciampànis

'a sunin di muàrtö.

«Sera mite all'ultimo barlume, nel fosso cresce l'acqua, una femmina piena cammina pel campo. Io ti ricordo, Narciso, tu avevi il colore della sera, quando le campane suonano a morto» (Pasolini, 1941, *Il nìni muàrt*: 10)

«*O mè donzèl, memòrie*

ta l'odôr che la plòja

da la tière 'a sospìre,

'a nàs. 'A nàs memòrie

Di jèrbe víve e ròja».

[...]

«O me giovanetto, memoria nasce dall'odore che la pioggia ravviva dalla terra. Nasce memoria di roggia ed erba viva» (Pasolini, 1941, *O me giovanetto!* : 13)

"Migliaia di uccelli cantavano"

Così nel "grembo sonoro" friulano, modulato analogicamente con il paesaggio interiore, caotico e appassionato, i suoni della realtà e della natura accolgono abissi d'animo. Pasolini osserva e ascolta il mondo, e se stesso nel mondo, ne enuclea il senso che risuona del suo pensiero – dove il suono *è* presenza immutabile arcana eppure *scorre*, sintesi di Parmenide ed Eraclito – e lo travasa nell'opera dopo averlo trasformato dietro la spinta della tensione poetica. Basti pensare al ricorrere del canto degli uccelli e della musica di Bach nei primi due romanzi *Atti impuri* e *Amado mio*: dei veri e propri *Leitmotive* che scorrono come una traccia sonora costante, sempre si collegano al sentimento del protagonista e danno unità a quelle pagine discontinue sul piano stilistico e narrativo. Come l'ambiguo canto degli uccelli che, riprodotto «con modulazioni da gola umana», «suggerisce il pensiero della morte mescolato all'infinito» e assume la funzione di significante sonoro del desiderio amoroso del narratore, vissuto con carezzevole intensità e con «doloroso senso del peccato» (Pasolini, 1947-1950, *Atti impuri*: 51-52):

«Migliaia di uccelli cantavano, su scale diverse, alternandosi o sovrapponendosi, e laceravano dolcemente il silenzio ora con modulazioni da ugola umana, ora con trilli e squittii impeccabilmente animali. […] Spesso mi pareva di sentire una voce umana rilevarsi dalla rete intricata dei canti degli uccelli, e allora mi alzavo in piedi, tremante, con l'assurda pretesa che fosse Bruno a chiamarmi!».

E ancora il canto dell'usignolo fa da sfondo sonoro a una lunga sequenza narrativa. Nel corso di una passeggiata tra amici, Paolo parla d'amore con grande trasporto fino a sentire il bisogno d'intonare «la sua disperazione sul canto iroso, patetico e pieno di pause dell'usignolo». Qui la connessione con la musica si fa evidente; in una sorta di identificazione fra il suo sentimento e il canto dell'usignolo egli chiede a Dina di insegnargli a suonare (Pasolini, 1947-1950, *Atti impuri*: 106):

«Ad un tratto Paolo si sedette, anzi, si distese sulla spalletta; e tenendo le mani incrociate sotto la testa, ricominciò ad ascoltare in silenzio il canto stupito e irritante. "Dina gridò a un tratto, lei deve spicciarsi a

insegnarmi a suonare. Bisogna che mi esprima in musica. Sento che la musica è il mio più vero modo di sentire l'amore…"

Si rialzò a sedere e guardando un po' esaltato gli amici disse: "Pensate! … Una sonata per violino solo… È tanto che ci penso… La scriverei in venti tempi, molto brevi s'intende, ma cambierei tutta la terminologia. Invece di Adagio, Allegretto, Con Brio ecc., inventerei dei nuovi nomi. Ecco per esempio: Straziato… Sanguinante… Svenevole… Con Brutalità… Venti tempi brevissimi e con lunghissime pause interne, come quelle che fa l'usignolo… Sentite?"».

Per indicare il tempo della sua composizione musicale, Paolo preferisce parole estranee all'universo della musica ma tali da evocare meglio il legame con il cuore pulsante del sentimento. La concitazione ritmica della sequenza narrativa, sottolineata dalla reiterata percussione fonica sulle t – «Ad un traTTo Paolo si sedeTTe, anzi, si disTese sulla spalleTTa; e Tenendo le mani incrociaTe soTTo la Testa, ricominciò ad ascolTare in silenzio il canTo stupiTo e irriTanTe» – sembra suggerire simbolicamente il battito del cuore del protagonista che «nel parlare era di un'audacia un po' isterica». Insomma, l'esperienza transita dall'ascolto del canto alla volontà di Paolo di comporre una musica stonata e tenera, dove l'irrazionale si nasconde in una costruzione estremamente razionale che abbia la funzione di ordinare il caos interiore. Una bellissima pagina che parla di musica, scritta in un linguaggio che gioca con effetti acustici: suoni e silenzi si alternano, i puntini di sospensione sembrano mimare le pause musicali, ricorre il verbo "sentire" che connette la percezione uditiva interiore con il canto dell'usignolo che commuove e irrita Paolo perché s'innesca una comunione di risonanze da cui scaturiscono una serie di processi cognitivi che vorrebbero sfociare nella creazione artistica: una 'fantastica' composizione musicale, insieme tenera e stonata, dove l'irrazionale si nasconde in una costruzione estremamente razionale (Pasolini, 1947-1950, *Atti impuri*: 104):

«E rimase ancora per un po' ad ascoltare il canto.

"Ma la vera, necessaria novità proseguì, consisterebbe nella vera e propria tecnica musicale. Capisce Dina? Apporterei delle nuove note stonate e per indicarle dovrei inventare dei nuovi segni. Improvvisamente, nell'attimo più snervante e tenero della melodia, dovrebbero intervenire delle stonature, scelte e dosate con estrema razionalità… Oltre, s'intende, ai disaccordi. Farei un pastiche fantastico: la scala di Debussy, la scala dodecafonica, insieme alle norme più accademiche e formali. Lei pensa che sarebbe un caos, vero"?

"Forse no" disse ridendo Dina.

"No, certo che non lo sarebbe, perché io mi trasporterei tutto nell'anima dell'usignolo, e non ne tradirei questa patetica dolcezza… questa ingenuità esasperante… quest'ordine nella passione…".

Tornò a distendersi. Ma dopo un poco gridando che non resisteva alla tenerezza di quel canto tra i sambuchi, ordinò agli altri due a passeggiare».

Una musica ambivalente, o meglio, l'invenzione di un sistema musicale a partire da fenomeni naturali – il sentimento amoroso e il canto degli uccelli – con cui Paolo, preso da una specie di *enthousiasmòs* dionisiaco, vuole ordinare il caos interiore. Ma, – e qui si conferma la tendenza pasoliniana a non appianare mai le contraddizioni – Paolo vuole dare ordine alla passione attraverso i disaccordi di una partitura musicale sperimentale che mescola tradizione e innovazione come propone l'avanguardia (a questo proposito sono interessanti le consonanze con la scrittura musicale di Sylvano Bussotti che in *Memoria* [1962] ha musicato l'epigramma *Alla bandiera rossa* [1958-1959] di Pasolini).

Un primo importante punto di rottura in quelle immersioni sonore è la fuga a Roma, dopo i fatti di Ramuscello, che costringe all'abbandono del "grembo sonoro" friulano. Pier Paolo porta con sé la madre: l'endiadi figlio-grembo materno rimane ma tutti i tentativi di traferire il grembo friulano nelle

borgate romane sono destinati a fallire. Il mondo del sottoproletariato è ben diverso dal mondo contadino friulano e nella nuova realtà la simbiosi tra grembo materno e grembo friulano non attecchisce: il passaggio è segnato dal contatto del poeta con le trasformazioni storiche. Non bisogna pensare però che nel grembo friulano non ci fosse un embrione di Storia, non solo quella minima, ma anche la grande Storia. Affatto. Tuttavia, ciò che sopravvive, in termini di nostalgia e di persistenza per sempre nelle viscere, è il pensiero germinato nel grembo friulano, metafora del grembo materno. E s'innesta nella Storia.

Il paesaggio cambia, cambiano forme e corpi, ma sono ancora gli antichi suoni che egli sente, come testimoniano le poesie diaristiche della raccolta *Poesia con letteratura* (1951-1952) che già nel titolo sembrano suggerire l'intenzione di accostare la parola poetica a una narrazione letteraria che meglio si presti ad accogliere l'espressione della realtà. Tuttavia, l'ascolto, tra voci sconosciute, di antichi suoni che mutano di segno comunicano l'estraneità dei luoghi, la fine di una stagione esistenziale, e l'inizio di una nuova. E mentre l'usignolo allarga la propria visione del mondo i giovani, già durante la guerra ma soprattutto nel dopoguerra, cantano: canti popolari, d'impegno civile, canzonette. Con gli americani arriva lo *swing* e i balli si mescolano alle canzoni che risuonano nella penisola. Pasolini è molto attento a questo fenomeno di contaminazione tanto da riportarlo in un passo de *Il sogno di una cosa* (Pasolini, 1948: 13):

«[Eligio canta] un ritmo di boogie […] proprio come un negro: tving, ca ubang, bredar, lov, aucester […] Non si riusciva a capire che cosa cantasse […] Poi […] intonarono una canzone imparata dai soldati romagnoli a Casarsa: 'Io tengo la pistola caricata con le palline d'oro'».

Ma ora, negli anni Cinquanta, la contaminazione avviene nel pensiero: nelle borgate romane il poeta cerca una proiezione di quel "grembo sonoro" friulano appartenente alla cultura contadina, mitizzata come il grembo materno e il canto remoto affiora in nuovi spazi – «Sì, qualcuno canta, qui intorno, /in questa nuova città ignota/ per il lungotevere piovorno/ "Amado mio"» (Pasolini, 1950-1953, *Crisi*: 586, vv. 9-12) – e si mescola a nuovi suoni che, dalla città, raggiungono il cuore: «Dai vicoli di Roma i giovinetti/si chiamano con suoni caldi e nudi» (Pasolini, 1950-1953, *Frammento*: 580). È la riscoperta del canto che risuona nei corpi dei giovinetti romani, come allora… Il sottoproletariato però non è un mondo fermo e invariabile: già nei romanzi romani musica e suoni fungeranno da segnaletica delle trasformazioni di una classe sociale che, avviata all'omologazione, canta e balla soprattutto le canzonette diffuse dall'industria discografica, dalla radio e dalla televisione. La vita è spietata, ma quei ragazzetti senza scrupoli, senza speranza di riuscire a dare una direzione alla propria vita, esprimono tutta la loro umanissima vitalità anche cantando. La sconfitta per loro è dietro l'angolo: svuotate della loro cultura, queste masse sono già incanalate negli ideali di vita piccolo-borghesi che con il boom economico si affermano come modelli.

Perciò, nella seconda parte di *Una vita violenta* (Pasolini, 1955-1959), nell'intrico di voci e suoni si odono i primi silenzi: d'altra parte, nella visione di Pasolini l'omologazione culturale avviene nel silenzio della Storia. Pasolini tenterà di dare loro una voce, che cede bellezza senza accorgersene, la reiventa mitizzandola fino all'impossibile: così la Roma delle borgate confluisce nei versi per la musica. Teresa, che sembra la protagonista di tutt'e quattro le canzoni scritte per Laura Betti, tra il 1959 e il 1960, e pubblicate in *Giro a vuoto* [8], prima si presenta e ci dice cosa fa *Macrì Teresa detta Pazzia,* poi viene ritratta in uno dei tanti momenti della vita di strada, ma è poesia: nel *Valzer della toppa* s'è ubriacata ed è come se vedesse il mondo per la prima volta e in quella condizione può credere di essere felice. Ma la realtà è nei versi di *Cristo al Mandrione* giacché in quella condizione nessun riscatto è possibile e la disperazione conduce alla *Ballata del suicidio,* unica via di fuga possibile.

È il secondo strappo dopo la fuga dal Friuli: la cosiddetta *rivoluzione antropologica* (in Italia e in tutto l'Occidente) dà alla realtà una curvatura talmente lontana dal suo modo d'essere che gli impedisce qualsiasi idealizzazione. Del resto, se la distanza dal "grembo sonoro" del Friuli col passare del tempo rende il grembo materno meno influente, Pasolini continua a custodire dentro di sé quei cardini che abbiamo individuato nel pensiero: *Carne e Cielo*, la funzione orizzontale e verticale della musica, l'attenzione ai suoni come espressione primigenia della realtà esterna e interiore. Anche piantati nella Storia, come il poeta e persino il suo stesso corpo, influenzeranno la creazione artistica e caricheranno di mille contraddizioni e contrasti la poetica successiva perché il pieno inserimento nella Storia obbligherà le viscere, inconciliabili con il processo storico, a sprofondare nel mito laddove, invece, nella produzione friulana poesia, ideologia e vita convergevano in uno stesso organismo guidato inconsapevolmente dal grembo materno.

Qual è allora la musica dell'ultimo periodo, dopo quell'inno alla musica del *Poeta delle Ceneri* (Pasolini, 1966-1967)? Converrebbe ancora studiare e approfondire per comprendere meglio, ma l'impressione è che, nei pressi dell'abiura, il poeta contraddittoriamente accentui la ricerca della musica primigenia. Lo testimoniano le scelte musicali nel *Vangelo secondo Matteo (*1964), in *Edipo Re* (1967) e in *Medea* (1969) con le musiche espressione di una realtà e di un io arcaici, quasi fuori dal tempo, dove tra i suoni del reale fa la sua comparsa il silenzio. Pasolini sembra dirci: quando si entra in una terra desolata è l'io primigenio che bisogna cercare, quello non devastato dall'ideologia del consumo e del progresso tecnologico. D'altra parte, il poeta lo dice chiaramente: «La fonte musicale – che non è individuabile sullo schermo, e nasce da un 'altrove' fisico per sua natura 'profondo' – sfonda le immagini piatte, o illusoriamente profonde, dello schermo, aprendole sulle profondità confuse e senza confini della vita». Forse è questo il significato più viscerale di questo "altrove" fisico – "grembo sonoro" primigenio, e perciò "profondo" – che sfonda le immagini piatte (del presente?) aprendole sulle profondità della vita.

Concludendo, ma senza pretendere di aver esaurito l'analisi di un tema sì vasto e complesso, l'interesse di Pasolini per musica e suoni a partire dagli anni Cinquanta entra nel divenire storico e assume forme diverse, perché oramai diversa dal tempo del Friuli è la realtà esterna, e un po' anche quella interiore, in evoluzione. Il poeta gradualmente sarà sempre più solo: l'approdo si rivelerà carico di delusione, disperazione, abiura. Se all'inizio suoni e musiche e silenzi avevano una dimensione collegata alla ricerca di infinito (al di là del senso religioso del termine), alla fine ne hanno una umanissima: testimoniano la solitudine. Perciò, il confine tra ciò che muore e ciò che nasce nel divenire storico, nel *Pianto della scavatrice* (Pasolini, 1956) era stato anticipato dall'urlo che solo l'artista sente, perché questi processi trasformativi avvengono sempre nel silenzio più totale dei significati dentro la Storia. Laddove non si è compresi, si perde di vista persino il senso stesso dell'amore, cioè del proprio esistere nel mondo. Eppure, l'impressione è che quella confessione del *Poeta delle Ceneri*, rimarrà scolpita nella pietra: non semplice sfogo ma dichiarazione di una poetica dell'esistenza che ha anche valore artistico. Sempre presente, fino alla fine: «vorrei essere scrittore di musica…».

Correspondances

Arrivati a questo punto, possiamo domandarci: si può ancora ampliare l'orizzonte di una tale prospettiva indagine, già molto complessa? La risposta è sì e rinvia alle *correspondances* nel titolo di questo paragrafo. Vi chiedo di provare a cercare notizie sulle intonazioni dei versi di Pasolini o sulle composizioni musicali che s'ispirano all'opera e alla stessa vita del poeta. Vi accorgerete subito che c'è un *movimento* di Pasolini verso la musica ma c'è anche un *movimento* della musica verso Pasolini. È interessante questa reciprocità: il tema è piuttosto nuovo e sorprende la scarsità degli studi, ancora una volta scoraggiati forse dall'eterogeneità della materia. Si tratta di compositori appartenenti a

generi, stili ed epoche diversissimi, dal pop all'*indie*, al cantautorato, alla musica colta d'avanguardia, al *folk*, che hanno dialogato e dialogano tuttora, in un flusso inarrestabile, con l'opera del Nostro.

L'analisi approfondita di alcune di queste opere – Sylvano Bussotti/Pasolini: *Memoria*/*Alla bandiera rossa*, 1962, Ettore De Carolis/Pasolini: *Danze della sera*/*Notturno*, 1968 e Domenico Modugno/Pasolini: *Che cosa sono le nuvole?* Canzone dell'omonimo cortometraggio del 1967 (Calabrese, 2019) – si offre come uno spunto di riflessione utile a chi voglia comprendere su quali incastri poggi il rapporto di reciprocità tra Pasolini e la musica. Per questo aspetto della ricerca, rinvio al mio libro che non ha affatto la pretesa di esaurire la trattazione della materia. Ci sono altre musiche che s'ispirano a Pasolini e reclamano l'attenzione degli studiosi e ci sono ancora diversi aspetti del suo rapporto con musica e suoni che meritano approfondimenti. C'è, insomma, ancora molto da esplorare nel laboratorio sonoro pasoliniano, espressione della Storia e delle strutture profonde dell'uomo e delle società e testimone di un'ininterrotta e profonda ricerca di verità.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Mi riferisco a tutto ciò che risuona nel mondo e trova spazio nell'opera del poeta: i suoni naturali e prodotti dall'uomo nella vita quotidiana – il canto degli uccelli, il suono delle campane – e persino i suoni delle cose che, nell'immaginazione di Pasolini, 'cantano': il radicchio nei campi, le foglie, le acque.

[2] Il *pastiche* per Pasolini è una scelta obbligata e ha a che fare con una ricerca espressiva che è anche ricerca di verità.

[3] Questo scritto di Pasolini è molto interessante anche perché dimostra, una volta per tutte, la particolare abilità del poeta nella lettura e nell'interpretazione delle sonate per violino di J.S. Bach alle quali si avvicina con grazia e sensibilità inimitabili. Certo, un approccio agli *Studi sullo Stile di Bach* strettamente musicologico sarebbe fuorviante perché il poeta qui non è alla ricerca di rigorose analisi filologiche. Il tentativo di entrare nelle trame della scrittura bachiana – che peraltro dà evidenza della sua competenza teorica, più di quanta gliene sia stata finora riconosciuta – va valorizzato per comprendere come egli abbia interpretato già allora un compositore che tanta parte avrà nel suo cinema, e quali collegamenti è possibile fare tra queste interpretazioni e i coevi ragionamenti sul linguaggio poetico. Per approfondire il tema cfr. Calabrese, Claudia. *Pasolini e la musica, la musica e Pasolini. Correspondance*s. Treviso: Diastema Studi e Ricerche, 2019: 43-80.

[4] Si tratta di un friulano reinventato dal poeta, quella lingua di *ca da l'aga*, della riva destra del Tagliamento, che non era mai stata scritta e che con lui acquista dignità letteraria.

[5] Così Pasolini s'esprime in una lettera a Franco De Gironcoli nel 1945: «Per noi ormai lo scrivere in friulano è un fortunato mezzo per fissare ciò che i simbolisti e i musicisti dell'Ottocento hanno tanto ricercato (e anche il nostro Pascoli, per quanto disordinatamente) cioè una 'melodia infinita'» (Pasolini, *Lettere* [1940-1954]: 209-210).

[6] Risposta di Pasolini a Enzo Biagi che nel 197 lo intervista nel programma televisivo "Terza B facciamo l'appello". Disponibile su: http://www.teche.rai.it/2017/03/enzo-biagi-e-pierpaolo-pasolini-un-confronto/ Accesso effettuato il: 10 maggio 2020.

[7] Archivio Contemporaneo "Alessandro Bonsanti" Gabinetto G. P. Vieusseux, Firenze. Segnatura: ACGV PPP. II.1.149, c. 89.

[8] *Giro a vuoto* è il titolo dello spettacolo di Laura Betti che debutta al Teatro Gerolamo di Milano il 16 gennaio del 1960 con la direzione di Filippo Crivelli.

Riferimenti bibliografici

Pasolini, Pier Paolo, *Pasolini Lettere (1940-1954)*, con una cronologia della vita e delle opere, a cura di Nico Naldini, Torino: Einaudi 1986.

Pasolini, Pier Paolo (Inedito), *Studi sullo stile di Bach*, in: *Saggi sulla letteratura e sull'arte [Saggi giovanili],* [1ª ed. 1999 – 3ª ed. 2008], a cura e con uno scritto di Walter Siti, due tomi indivisibili, Milano: Mondadori 2008, I: 77-90.

Pasolini, Pier Paolo (Inedito), *I nomi o il grido della rana greca*, in: *Saggi sulla letteratura e sull'arte [Saggi giovanili],* [1ª ed. 1999 – 3ª ed. 2008], a cura e con uno scritto di Walter Siti, due tomi indivisibili, Milano: Mondadori 2008, I: 193-198.

Pasolini, Pier Paolo (Inedito), *Variasion n. 12 dalla «Ciaccona» di Bach*. In: *Tutte le poesie [Appendice IV a «La meglio gioventù». Poesie disperse e inedite]*, [1ª ed. 2003 – 3ª ed. 2015], a cura e con uno scritto di Walter Siti, due tomi indivisibili, Milano: Mondadori 2015, I: 325.

Pasolini, Pier Paolo (Inedito), *L'identità (Diario 1950),* in: *Tutte le poesie [Appendici a «L'Usignolo della Chiesa Cattolica»]*, [1ª ed. 2003 – 3ª ed. 2015], a cura e con uno scritto di Walter Siti, due tomi indivisibili, Milano: Mondadori 2015, I: 573-587.

Pasolini, Pier Paolo (1942), *Il nìni muàrt*, *O me giovanetto!*, in: *Poesie a Casarsa*, Bologna: Libreria Antiquaria Mario Landi 1942.

Pasolini, Pier Paolo (1946), *Foglie Fuejs* in: *Romanzi e racconti [Racconti, abbozzi e pagine autobiografiche]*, [1ª ed. 1998 – 7ª ed. 2006], a cura di Walter Siti e Silvia De Laude, due volumi, Milano: Mondadori 2006, I: 1294-1297.

Pasolini, Pier Paolo (1946), *Un mio sogno*, in: *Romanzi e racconti [Racconti, abbozzi e pagine autobiografiche]*, [1ª ed. 1998 – 7ª ed. 2006], a cura di Walter Siti e Silvia De Laude, due volumi, Milano: Mondadori 2006, I: 1302-1304.

Pasolini, Pier Paolo (1947), *Sulla poesia dialettale*. *Due postille. Per Salvatore Di Giacomo. Per Delio Tessa,* in: *Saggi sulla letteratura e sull'arte [Saggi giovanili],* [1ª ed. 1999 – 3ª ed. 2008], a cura e con uno scritto di Walter Siti, due tomi indivisibili, Milano: Mondadori 2008, I: 244-264.

Pasolini, Pier Paolo (1951), *I parlanti*, in: *Romanzi e racconti [Appendice a «Il sogno di una cosa»]*, [1ª ed. 1998 – 7ª ed. 2013], a cura di Walter Siti e Silvia De Laude, due volumi, Milano: Mondadori 2013, II: 163-196.

Pasolini, Pier Paolo (1952), «*Acque cristiane, e voi, campi*», in: *Tutte le poesie [Diari 1943-1953]*, [1ª ed. 2003 – 3ª ed. 2015], a cura e con uno scritto di Walter Siti, due tomi indivisibili, Milano: Mondadori 2015, I: 625.

Pasolini, Pier Paolo (1953), *Chan Plor*, in: *Tutte le poesie [da «Tal còur di un frut»]*, [1ª ed. 2003 – 3ª ed. 2015], a cura e con uno scritto di Walter Siti, due tomi indivisibili, Milano: Mondadori 2015, I: 286-289.

Pasolini, Pier Paolo (1957), *Il pianto della scavatrice*, in: *Le Ceneri di Gramsci*, Milano: Garzanti 1957.

Pasolini, Pier Paolo (1959), *Una vita violenta*, in: *Romanzi e racconti*, [1ª ed. 1998 – 7ª ed. 2006], a cura di Walter Siti e Silvia De Laude, due volumi, Milano: Mondadori 2006, I: 817-1193.

Pasolini, Pier Paolo (1960), *Macrì Teresa detta Pazzia, Valzer della Toppa, Cristo al Mandrione, Ballata del suicidio*, in: *Giro a vuoto*, Milano: All'insegna del Pesce d'Oro 1960.

Pasolini, Pier Paolo (1961), *Cinema e letteratura: appunti dopo «Accattone»,* in*: Per il cinema [Appendice ad «Accattone»]*, a cura di Walter Siti e Franco Zabagli, due tomi, Milano: Mondadori 2001, I: 145-149.

Pasolini, Pier Paolo (1962), *Il sogno di una cosa,* in: *Romanzi e racconti [Il sogno di una cosa. Parte prima: 1948]*, [1ª ed. 1998 – 7ª ed. 2013], a cura di Walter Siti e Silvia De Laude, due volumi, Milano: Mondadori 2013, II: 7-111.

Pasolini, Pier Paolo (1969), *L'orecchiabile*, in: *Tutte le poesie [Trasumanar e organizzar]*, [1ª ed. 2003 – 3ª ed. 2015], a cura e con uno scritto di Walter Siti, due tomi indivisibili, Milano: Mondadori 2015, II: 94-95.

Pasolini, Pier Paolo (1970), *Al lettore nuovo*, in: *Saggi sulla letteratura e sull'arte [Altri saggi della maturità 1958-1975],* [1ª ed. 1999 – 3ª ed. 2008], a cura e con uno scritto di Walter Siti, due tomi indivisibili, Milano: Mondadori 2008, II: 2511-2522.

Pasolini, Pier Paolo (1972), *Dal laboratorio (Appunti «en poète» per una linguistica marxista),* in: *Saggi sulla letteratura e sull'arte [Empirismo eretico],* [1ª ed. 1999 – 3ª ed. 2008], a cura e con uno scritto di Walter Siti, due tomi indivisibili, Milano: Mondadori 2008, I: 1307-1342.

Pasolini, Pier Paolo (1972), *La musica nel film,* in*: Per il cinema [«Confessioni tecniche» e altro]*, a cura di Walter Siti e Franco Zabagli, due tomi, Milano: Mondadori 2001, II: 2795-2796.

Pasolini, Pier Paolo (1980), *Poeta delle Ceneri*, in: *Tutte le poesie [Poesie varie e d'occasione]*, [1ª ed. 2003 – 3ª ed. 2015], a cura e con uno scritto di Walter Siti, due tomi indivisibili, Milano: Mondadori 2015, II: 1261-1288.

Pasolini, Pier Paolo (1980), *Pagine involontarie (romanzo)*, in: *Romanzi e racconti [Dai «Quaderni rossi»]*, [1ª ed. 1998 – 7ª ed. 2006], a cura di Walter Siti e Silvia De Laude, due volumi, Milano: Mondadori 2006, I: 131-157.

Pasolini, Pier Paolo (1982), *Atti impuri*, in: *Romanzi e racconti*, [1ª ed. 1998 – 7ª ed. 2006], a cura di Walter Siti e Silvia De Laude, due volumi, Milano: Mondadori 2006, I: 5-128.

Pier Paolo Pasolini, Polemica Politica Potere, conversazioni con Gideon Bachmann, a cura di Riccardo Costantini, Milano: Chiarelettere 2015.

Calabrese, Claudia, *Pasolini e la musica, la musica e Pasolini. Correspondances*, Treviso: Diastema Studi e Ricerche, 2019.

Claudia Calabrese, dottore di ricerca in Storia e analisi delle culture musicali all'Università La Sapienza di Roma, studiosa di musica e letteratura, docente di lettere. Attratta dagli studi interdisciplinari, si è occupata di Giacomo Puccini e di Pier Paolo Pasolini. In *Alchimie pucciniane* (Accademia di Scienze lettere ed arti di Palermo, 1999) e *Manon Lescaut, presagio di una trasmutazione* (Avidi Lumi, rivista della Fondazione del Teatro Massimo, 2000) si è accostata all'opera e alla vita del compositore toscano con gli strumenti della psicoanalisi junghiana. Il suo *Pasolini e la musica, la musica e Pasolini. Correspondances* (Diastema Studi e Ricerche, Treviso 2019) ha ricevuto la menzione speciale per l'originalità e il rigore analitico dalla Giuria del XXXIV Premio Pasolini bandito dal Centro Studi – Archivio Pier Paolo Pasolini della Fondazione della Cineteca di Bologna.

Il Mediterraneo nella biografia e nella poesia

di *Rosy Candiani*

Esce in questi giorni *Poesie di vita. Vita di poesie* di Tullio Sammito, una «raccolta di scritti poetici», come ama definirla l'autore, che non vuole essere considerato, e non è, poeta di professione, ma sicuramente uomo di cultura, colto e raffinato cultore della bellezza.

Potremmo dire che fin dal titolo la figura del palindromo, il percorso in entrambi i sensi che mantiene e sdoppia il significato, Giano bifronte, racchiude la cifra di questa raccolta e l'identità di Sammito come autore, che circoscrive le ambizioni letterarie fin dalla poesia d'esordio "Poeta": «*Sensi dipingo, / di luci e di ombre / poeta mi fingo. / Sovente mi taccio / ma talora m'impegno*». Anche se, secondo i canoni classici delle sillogi poetiche, rispetta il valore programmatico della poesia d'apertura, proponendo la sua "poetica": «*A fama non tendo e / con passo leggero, / inebriandomi d'essa /a vita*

propendo». E anche se, affianca, alla scelta dell'*understatement* e del *divertissement* apparente, l'ambizione della pubblicazione e l'esigenza di creare legami al di fuori della solitudine dello scrittoio, perché per Sammito la poesia non è un'attività estemporanea ma una compagna di vita.

Le singole poesie della raccolta sono dunque postille esistenziali, come <memo> colorati apposti ai momenti significativi della vita, vissuti con partecipazione pacata e sorridente, talora con sofferenza, ma velata con il distacco della bonaria autoironia, dove la facezia esorcizza delusioni e nevrosi. Se la lettura è sempre un gesto reciproco tra autore e lettore, leggere poesia è forse la scelta di un impegno che porta il lettore a mettersi in gioco con l'autore, a smuovere la coscienza e a condividere un percorso.

Anche in questo frangente il palindromo bifronte guida, o disorienta, il lettore: il volume si presta a un percorso in entrambi i sensi, a una lettura "personale", o non organizzata, a zigzag, a incroci che seguono temi ricorrenti o a un percorso all'inverso, nonostante la ordinata partizione in capitoli e l'organizzazione tematica: Io – Vita – Città – Famiglia – Donne – Faceto – Giovanile. Dal fondo all'inizio, partendo per esempio dal nodo del rapporto col padre ("A mio padre"), o rincorrendo alcuni temi trasversali che scavalcano i capitoli; o ancora seguendo l'unico flusso "continuo" rappresentato dall'universo femminile.

In ogni caso la lettura di *Vita di poesia. Poesie di vita* porta il lettore nell'universo esistenziale di Sammito – che non si nasconde – ma anche lo obbliga a scavare in se stesso: presenta un mondo di contrasti, di contrarietà e ambivalenze che spesso non si ha il coraggio di far affiorare in superficie, cioè la realtà nel suo fluire mobile e non lineare, fatto di avanzamenti e di arretramenti. Fissare la mobilità nella parola poetica significa accettazione di quello che la vita riserva, pacificazione con le contraddizioni esistenziali e con i valori dei principi etici.

Canto di vita

Alcun percorso di mia vita

rinnego ed anzi mi fregio

d'averli tutti intonati di

eroico canto.

Le mie fasi ho plasmato

d'umano e morale vissuto,

ricoprendo ogni azione

d'argenteo abito fuso.

Di nulla mi pento, inclusi

i peccati, di molto mi pregio,

inezie comprese.

Ho onorato il sapere,

trasfondendolo in alvei certi

di dritti percorsi.

Sempre ho seguito il mio istinto,

nel pieno trionfo dei sensi.

A te dedico, o vita,

questo mio canto.

Come, per esempio, attorno al tema della famiglia, che nella raccolta è tema trasversale e deborda dal capitolo dedicatogli, tema centrale nella conquista dell'io: valore laico, scelta etica e di affetti solidi, di legami di vita che si fanno rito – matrimoni, battesimi ("Per il battesimo di Viola") – chiusura e routine della "tranquillità borghese"; una famiglia allargata, ancestrale dove sono prevalenti le figure femminili, e spesso contrassegnata dalla parola "ritrovata".

L'accettazione pacata delle antinomie e della loro conciliazione nella vita familiare si veste del mito e trova espressione nella figura di Ulisse; in "Promesse": *«…donna mia, …/ D'Ulisse in Itaca / giusti riposi, Circe / novella, da nebbie /astrai. E di miti perduti / materializzi i contorni / in note d'arpa, compagna / amata di dolci abbandoni».* Ulisse: riferimento della cultura classica e della mediterraneità; Ulisse archetipo di libertà, di superamento dei vincoli, come in "La prigione di Ulisse":

D'Erinne furiosa mi lanci i tuoi strali

d'ira compressa per amore incompiuto.

Didone per peggio non fece di meno.

Che tu possa al contrario, lungo

tracce di storia ancestrale, d'Itaca

antica rivivere l'arcaico uso e,

penetrando subliminali mie pieghe,

davvero capire che Ulisse per mito

è da amare e che, chi affetto da sindrome sua,

nessuno può imprigionare.

Ulisse simbolo del viaggio ma anche della ricerca della terra; proiezione per Sammito del suo amore per il mare e al contempo delle profonde radici sulla terra ("A mio Padre"; "Olio"): la "sicilitudine", termine coniato da Leonardo Sciascia come metafora di condizione esistenziale. Probabilmente, nella figura di Ulisse Sammito proietta la sua esperienza dei soggiorni nelle terre toccate dal Mediterraneo: Tunisi, Atene, la sua Sicilia, il suo «anelito alla meta e l'ansia inquieta della stasi» ("Metempsicosi"):

D'ancestrale transumanza

mi connoto ma più non

lascio gli stazzi per il mare.

Or nelle greppie pasco

e sono buona bestia,

con catene al ciocco e

senza cippi in testa.

Le sue testimonianze di viaggio sono tutte legate al mare (come il mar Egeo in "Proroga"), ma lasciano ritratti di terre, di città e ricordi degli incontri e delle presenze che si affacciano in questi nuovi palpiti di vita. Sammito è soprattutto viaggiatore delle terre dell'umano ("Tunisini"; "A Ragusa"). Le sue città sono acquarelli, trionfo di colori, di sensi, di profumi; le accomuna la mediterraneità del sole e del bianco candore dei muri: «*Atene di bianco vestita ... candida al sole*» ("Atene"), «*sfondi bianchi /abbacinanti»* dei quartieri di Tunisi ("Passeggiando a El Menzah"), il sole «*forte e bianco*» di Ragusa ("A Ragusa); il profumo inebriante e speziato, ad Atene come a Tunisi: «*sentore intenso degli olezzanti gelsomini»* ("Autunno a Tunisi"). Il fascino della luce, che cattura il viaggiatore del Mediterraneo, è il celeste del cielo ("A Ragusa"), il «*cielo azzurro, immenso ed/ accecante intenerisce l'ansia*», prelude all'aranciato orizzonte del tramonto e al trasmutare «*in cromatico / montare verso il viola»* ("κρωmatikós").

Come si è visto, nella poesia di Sammito sovente affiorano segni della sua cultura classica e della padronanza delle regole retoriche e metriche, anche se l'autore in genere si diverte a sparigliare le carte e a mostrarsi sottotono, gioca alla "poesia facile" con gli strumenti affinati del mestiere, come le rime identiche e gli infiniti verbali (come in "A mio padre").

Ma quando il tema è quello della condizione presente, del bilancio della vita trascorsa, metafore e ossimori cadenzano i versi: la stasi e il rientro ai ritmi della vita familiare e cittadina, la lentezza e il cambio di ritmo sono segnati dalle immagini del viaggio, in treno ("Treno di vita", «*Andavo a cento all'ora e ora vado a venti*») o per mare ("Navigando"; "Metempsicosi"): la «*calma di risacca*» è condizione dolce-amara; è irrequietezza della stasi – «*Sorte felice di pace soffrire*» –, è la condizione, calma ma claustrofobica, del pesce nell'acquario:

Come un pesce

Quale sole che s'oscura,

una tacita tristezza scende

nel mio cuore e grigi flutti

mi pervadono nell'imo.

Di gioie ormai alienate

sanno i miei pensieri,

come sensi declassati

ben riposte le memorie.

La mia vita, già provata,

nel suo chiuso si dibatte

come un pesce che non

muore e vuol correre al

suo mare.

«*In stallo sto or non stride mia vita a strappi»:* una condizione esistenziale che può accomunare le vite umane di tutte le età: la smaniosa brama di rompere "i limiti" della giovinezza e la gabbia della precarietà della stasi o dell'età; ancor più in questo periodo sospeso della pandemia, che tutti ha reso «*pesci fuori dal mare, uccelli nell'azzurro/ graffiato*» ("Pandemica-Mente").

Una condizione magistralmente racchiusa nelle parole di uno dei grandi autori contemporanei della Sicilia (ancora la sicilitudine, forse):

«Porfirio, non ho abento. Questo tormento che non conosce alba, né tramonto, questa inedia di stagno, questa noia greve, quest'ansia ferma, questa melanconia amaricante…» (Consolo 2015: 274).

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Riferimenti bibliografici

Consolo Vincenzo 2015, *Lunaria*: *L'opera completa* Milano: Mondadori.

Sammito Tullio 2021, *Poesie di vita.Vita di poesie* Roma: Pagine S.R.L.

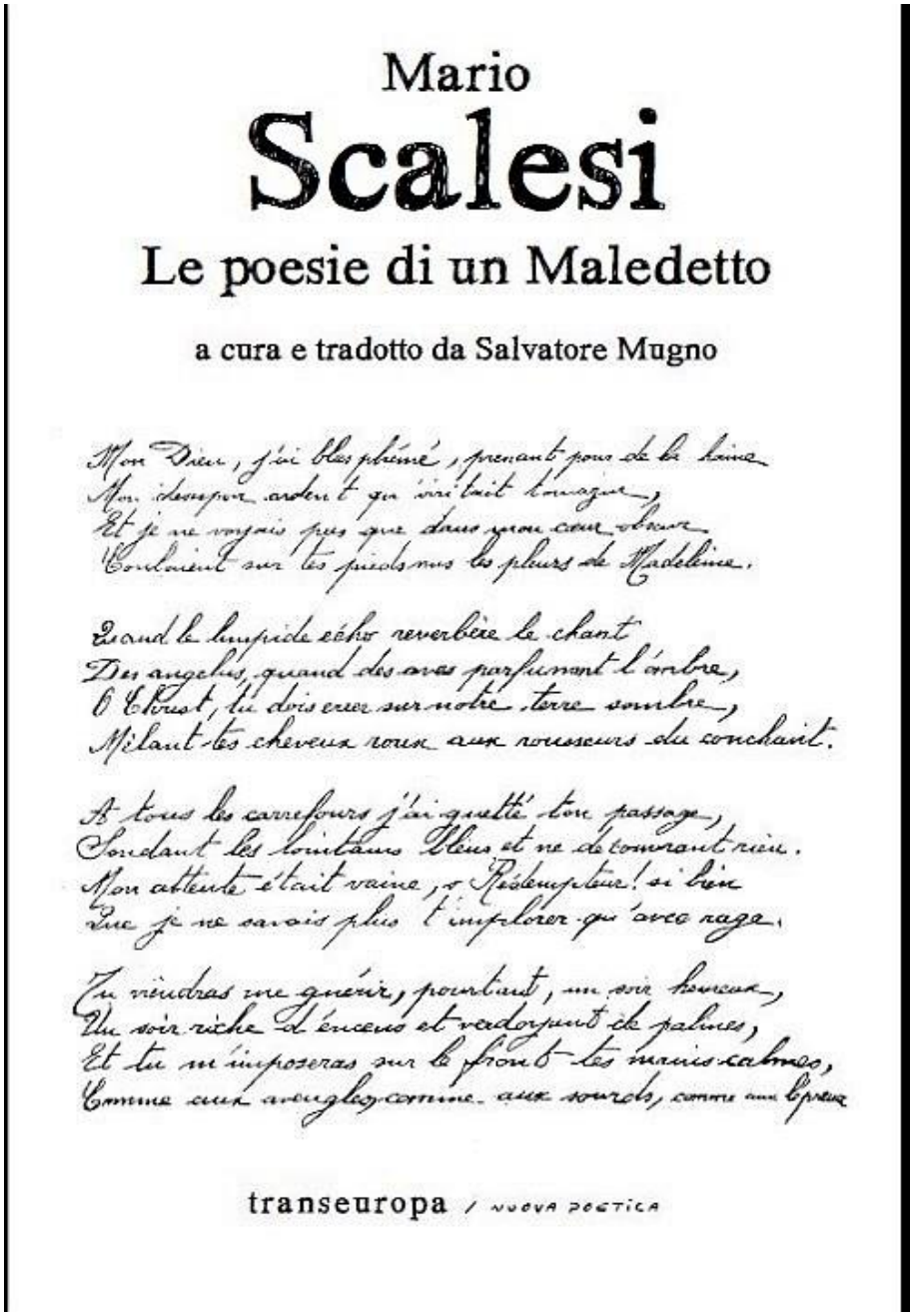
Sciascia Leonardo 1969, "Sicilia e sicilitudine" in *La corda pazza*, Torino Einaudi 1970.

facebook: Tullio Sammito autore: https://www.facebook.com/Tullio-Sammito-Autore-103516218002735/

Rosy Candiani, studiosa del teatro e del melodramma, ha pubblicato lavori su Gluck, Mozart e i loro librettisti, su Goldoni, Verdi, la Scapigliatura, sul teatro sacro e la commedia musicale napoletana. Da anni si dedica inoltre a lavori sui legami culturali tra i Paesi che si affacciano sul Mediterraneo, sulle affinità e sulle identità peculiari delle forme artistiche performative. I suoi ultimi contributi riguardano i percorsi del mito, della musica e dei concetti di maternità e identità lungo i secoli e lungo le rotte tra la riva Sud del Mediterraneo e l'Occidente.

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

Mario Scalesi, poeta meticcio



di *Antonino Cangemi*

In letteratura la notorietà (che spesso comunque non sconfina oltre ambiti ristretti) è effimera. L'industria editoriale insegue il profitto con sempre più accentuata indifferenza nei confronti della qualità dei "prodotti" su cui punta, e questi, se conquistano il mercato, detengono la ribalta per un limitato arco temporale. Alcuni generi inoltre godono di modestissimo credito a dispetto del loro rilievo. È il caso della poesia – l'espressione più raffinata della creatività letteraria – quasi assente nelle grandi catene librarie. "*Carmina non dant panem*" recita un antico brocardo, né regalano a chi le scrive, salve rare eccezioni, risonanza pubblica nel breve e nel lungo termine. La *damnatio memoriae* è perciò destino quasi comune dei poeti, anche di quelli baciati dal talento.

Ciò detto, non meraviglia che un poeta ispirato come Mario Scalesi – vissuto in Tunisia, ma di origini siciliane per conto del padre, a cavallo tra il XIX e XX secolo – sia almeno in Italia, quasi del tutto ignorato, considerata anche la brevità della sua tormentata vita. Stupisce, al contrario, come la tenacia di Salvatore Mugno, encomiabile e irriducibile guardiano dei valori letterari (e non solo) espressi in Sicilia e soprattutto nel Trapanese, stia riuscendo a disseppellirlo dall'oblio e a riproporlo all'attenzione della critica nazionale.

Da poco è infatti negli scaffali delle librerie il libro da lui curato *Mario Scalesi. Le poesie di un maledetto* edito da Transeuropa che pare stia risvegliando da un colpevole letargo più di un cultore di letteratura. Un libro, quello di Mugno, che, oltre a offrirci la traduzione dei versi di Scalesi, fa luce, con accurata organicità, sulla sua figura e sul contesto entro cui si mosse, compreso quello di un territorio, il Nordafrica, assai più vicino rispetto a quanto comunemente si pensa – e ciò non solo geograficamente – a quello della Penisola e, ancor più, dell'Isola in cui viviamo.

Mugno, la cui militanza letteraria si contraddistingue per la passione con cui scopre o riscopre autori dimenticati, sollecitato dalle nostre domande, ci ha parlato del suo libro non tanto per promuovere se stesso (non ne ha bisogno, né gli interessa) ma Mario Scalesi, verso il quale, per il nutrimento spirituale che dona la poesia, nutre riconoscenza.

Il tuo libro si fa apprezzare anche per le diverse note che precedono i versi de "Les poèmes d'un Maudit" da te tradotti introducendoci alla lettura delle poesie di Mario Scalesi. In una di esse ti soffermi sul flusso migratorio tra l'Italia e la Tunisia nell'Ottocento e nei primi del Novecento, così diverso da quello dei nostri giorni.

«Questa edizione dei *Poèmes*, la terza nella nostra lingua, tutte e tre a mia cura – stavolta in una versione ampiamente riveduta e ampliata, soprattutto sul versante della biografia del poeta, della critica che si è interessata alla sua opera e dell'inquadramento storico della medesima – è la sola monografia a essersi occupata, nel nostro Paese, in una prospettiva generale, degli scritti e della vita di Mario Scalesi; ma, soprattutto, a offrire ai lettori e agli studiosi un ampio florilegio dell'unica silloge poetica dello scrittore siculo-tunisino.

Le numerose notizie inedite contenute nel volume ampliano molto la conoscenza di questo autore. Nel testo stavolta ho anche incluso una breve ma puntuale sezione intorno ai dati storici e demografici sulla presenza italiana in Tunisia tra Otto e Novecento.

Certo il contesto geo-politico, storico, sociale di quelle migrazioni dei nostri avi verso l'Africa del Nord era, per molti aspetti, assai differente rispetto a quello odierno. Il mondo, peraltro, allora forse sembrava meno piccolo, più ospitale e più disponibile a far sognare una "nuova vita" a chi aveva bisogno di lasciare il proprio paese. Inoltre, i siciliani che puntavano, ad esempio, verso la Tunisia, spesso anche clandestinamente, non annegavano, per fortuna, in massa nel Mediterraneo. È stato scritto parecchio su questi temi, ma si tratta di un ambito ancora per tanti aspetti abbastanza sconosciuto».

L'espressione "poeta maledetto" nasce da un'antologia pubblicata da Verlaine nel 1884 intitolata "Les poètes maudits" ricomprendente versi di alcuni poeti, tra i quali lui stesso, accomunati dallo spirito ribelle e da una visione iconoclasta e innovativa della società, oltre che dall'essere destinati a non essere compresi dai loro contemporanei. Scalesi, dando quel titolo alla sua unica raccolta, si autodefinisce un "poeta maledetto". In che misura e in che termini lo è?

«Sì, in effetti, il titolo dell'unica silloge poetica scalesiana (*Les poèmes d'un maudit*), apparsa postuma a Parigi, nel 1923, a cura della *Société des Écrivains de l'Afrique du Nord*, fu stabilito dallo stesso Scalesi, il quale, poco tempo prima di morire, ordinò le sue poesie per farne un libro.

A proposito della sua scelta di annoverarsi nella famiglia dei *maudits*, certamente con riferimento alla celebre antologia di Paul Verlaine e ai poeti inclusi nella medesima, da lui molto amati, può dirsi che, nell'assimilarsi a quella "corrente" di autori, egli non intendeva condividerne gli eccessi e i "vizi", ma l'emarginazione, la ribellione e il rifiuto del successo volgare e superficiale. Possiamo affermare che adottando per sé il termine "maledetto", Scalesi si riferisse, soprattutto, al fatto che «*Les maléditions des hommes / secondent celles du Destin*» (come egli spiega nella poesia di *ouverture* della sua silloge, *Lapidation*) e, perciò, alla sua drammatica condizione esistenziale e sociale, oltre che al suo disinteresse per le luci della ribalta».

Leggendo il tuo libro, appare controverso il rapporto di Scalesi con Baudelaire – giustamente oggi celebrato per l'anniversario dei due secoli della sua nascita: da un canto ne riconosce l'ascendenza della sua poesia, dall'altro sembra prenderne le distanze.

«In un suo articolo del 1919 Scalesi, con riferimento alla poesia dell'autore di *Les fleurs du mal*, scrive di "stupida isteria di Baudelaire". Questa, apparentemente stizzosa e sbrigativa espressione va interpretata alla luce dell'intera opera dell'autore nordafricano, a partire dalla lirica d'*ouverture* (*Lapidation*) della sua silloge, dove egli cita espressamente il capolavoro baudelairiano per sottolineare le distanze tra il proprio approccio all'arte poetica e quello del grande scrittore francese. Che Scalesi abbia, tuttavia, frequentato e assimilato i versi di questo autore non v'è dubbio. Lo rilevano molti critici, ad esempio, anche Giuliana Toso Rodinis che, comunque, coglie anche la presenza, nella raccolta scalesiana, di suggestioni derivanti, ad esempio, da Ronsard, Vigny, Valéry, Nerval, ma rimarcando, tuttavia, l'originalità di Scalesi.

Ciò che il poeta siculo-tunisino rigetta con forza del maestro transalpino sarebbero la presunta pianificata ricerca del compiacimento, dello stupefacente, dell'orrido, il dandismo, la rassegnazione patologica, ipocondriaca, decadente. Non va, infatti, dimenticato che Scalesi spesso, sotto il guscio del simbolismo, è un autore fortemente "realista", pragmatico direi, concreto, tanto che i suoi versi potrebbero snocciolarsi come un "prontuario" di istruzioni pratiche per decifrare e attraversare la vita e i suoi inganni. Egli è anche autore di maestosi, efficacissimi canti di taglio spiccatamente *engagé*, calati nella storia e nella quotidianità delle vite "banali", comuni, di tutti noi. Si pensi a *L'epopea del povero* e a *Ode al denaro*.

Lo scrittore tunisino, d'altra parte, da ragazzo era solito tenere in tasca i baudelairiani *Les fleurs du mal*. Commette, perciò, un grave errore chi crede di poter relegare Scalesi a un ruolo di epigono del poeta parigino. Egli ha, infatti, una personalità di scrittore originale e spiccatissima. Certo, assistere oggi, a duecento anni dalla nascita, agli unanimi e pelosi osanna del mondo fariseo per uno scrittore grandioso come Baudelaire, quando in vita, anch'egli, al pari di Scalesi, fu dai più ritenuto un povero matto da interdire, processare e condannare, mi fa arrabbiare e quasi piangere».

Mario Scalesi è un poeta in Italia quasi del tutto sconosciuto. Solo tu e pochi altri hanno scritto su di lui. Maggiore la sua fortuna in Tunisia e in genere fuori dalla nostra penisola. Perché?

«Il nostro è un Paese spesso pigro, lento e "provinciale", anche e soprattutto a livello accademico. Basti pensare a quanti autori assai importanti del Nord Africa in Italia sono pressoché sconosciuti perché non tradotti in italiano. Lo stesso Scalesi fu praticamente indotto ad abbracciare la lingua e la cultura francese, piuttosto che quella italiana, quando era un ragazzino. Scalesi è, poi, un autore urticante, troppo vero e senza veli per poter piacere a un pubblico e a una critica spesso

“addomesticati”, se non narcotizzati con prodotti seriali. Nella citata *Lapidation* il nostro poeta prende le distanze anche da *L’Abîme*, un romanzo di cui sono coautori Charles Dickens e Wilkie Collins e che imbastisce una “storia misteriosa”. Collins è ritenuto il “padre del poliziesco” e dei romanzi “gialli”. Scalesi non è per una letteratura sensazionalista, enigmatica e di “intrattenimento-divertimento”. Ma i suoi “vagabondaggi” nella bibliografia della critica sono anche dovuti alla sua condizione di “meticcio”, alla sua contestuale appartenenza e non-appartenenza a tre nazioni: quella italiana, quella francese e quella tunisina».

Nella tua instancabile e preziosa attività di ricerca letteraria (che si accompagna a quella di scrittore e saggista di versatile ispirazione), ti sei occupato anche della poesia tunisina. Che posto occupa Scalesi, poeta dall’esistenza assai breve che ha influito sulla sua limitata produzione, in quel contesto?

«L’autore dei *Poèmes* fu tra i principali sostenitori della *Société des Écrivains d’Afrique du Nord* e strenuo difensore della specificità della produzione artistica nordafricana. Quel suo ruolo, assieme alla sua opera poetica e saggistica, oggi gli conferiscono un seggio tra i “padri” della patria letteraria tunisina. Già a partire dal 1918 egli scrisse diversi saggi per sostenere l’idea di una letteratura maghrebina di espressione francese. Oggi Scalesi è un’importante figura della letteratura nordafricana e del Mediterraneo, a cui si riconosce, unanimemente, il ruolo di iniziatore della letteratura maghrebina di espressione francese e la posizione di principale poeta tunisino del Novecento di lingua francese.

Questi riconoscimenti sono stati sanciti o avvalorati da attestazioni di scrittori e studiosi tunisini, italiani e francesi: da Ali Douagi ad Albert Memmi, da Yves-Gérard Le Dantec a Philippe Soupault, da Vincenzo Consolo a Renzo Paris».

Tradurre un poeta è opera improba. Ne era consapevole Bufalino che, come tu citi in una delle note introduttive, invocava “una parola di pietà per chi … si ostina a ripetere questo povero gesto di procreazione” e per il quale “il vizio del tradurre” assomiglia a quello del gioco: di un gioco vocato alla perdita. Da quali criteri ti sei lasciato guidare nella traduzione?

«Ho lavorato a queste versioni animato dalla passione, più che dal “mestiere”. Scalesi sosteneva l’intraducibilità della poesia. Io concordo con lui. Tradurre i versi è, tuttavia, un’operazione necessaria per diffonderli da un Paese all’altro. Ho cercato, di regola, di attenermi fedelmente al dettato e allo “spirito”, possibilmente, dell’autore. È, comunque, inevitabile allontanarsi dagli originali. Ho perseguito la chiarezza espositiva, accompagnata, ove a mio avviso opportuno o necessario, da una personale ricerca linguistica e musicale. Ho quasi sempre scelto di riprodurre in versi liberi le poesie, piuttosto che ricreare le architetture scelte dal poeta. Tuttavia, in qualche caso ho trasformato gli alessandrini in endecasillabi oppure ho riformulato degli ottonari e dei quinari. Naturalmente, le mie traduzioni sono corredate del testo francese a fronte».

Il tuo libro sembra avere acceso in Italia l’attenzione per Scalesi: ne hanno scritto qualificati critici di autorevoli testate, anche nell’inserto letterario del “Corriere della Sera”, “La lettura”. Pensi che, decorso il tempo ordinario di “vita” di un libro, l’interesse per Scalesi perdurerà o sarai costretto tra qualche anno a scrivere un altro libro per mantenere viva la sua memoria?

«Le opere che valgono davvero e che hanno avuto la buona ventura di resistere alla scomparsa dei loro autori e dei loro eventuali “traffici di influenze” nel contesto culturale, hanno buone *chances* di sopravvivere e, magari periodicamente, “rinascere”. Scalesi è morto quasi cento anni fa. Si è difeso e si difende molto bene. La sua poesia e i suoi interventi critici meritano di durare perché dicono, fino a oggi e credo per molto tempo ancora, quasi tutto ciò che di essenziale si può dire sulla natura e sul

destino degli esseri umani. E Scalesi veicola tutto ciò con un suo linguaggio, dalla sua ottica, attraverso la sua sensibilità e con spietata lucidità e verità. Per chi ha ancora desiderio e bisogno di entrare in profondità – e di farlo fuori dalle ipocrite convenzionalità e convenienze – nei temi dell'amore, della donna, della natura, della religione, delle dinamiche sociali e del potere, della storia, della psicologia e del "sottosuolo" dell'animo umano, i *Poèmes* sono una miniera.

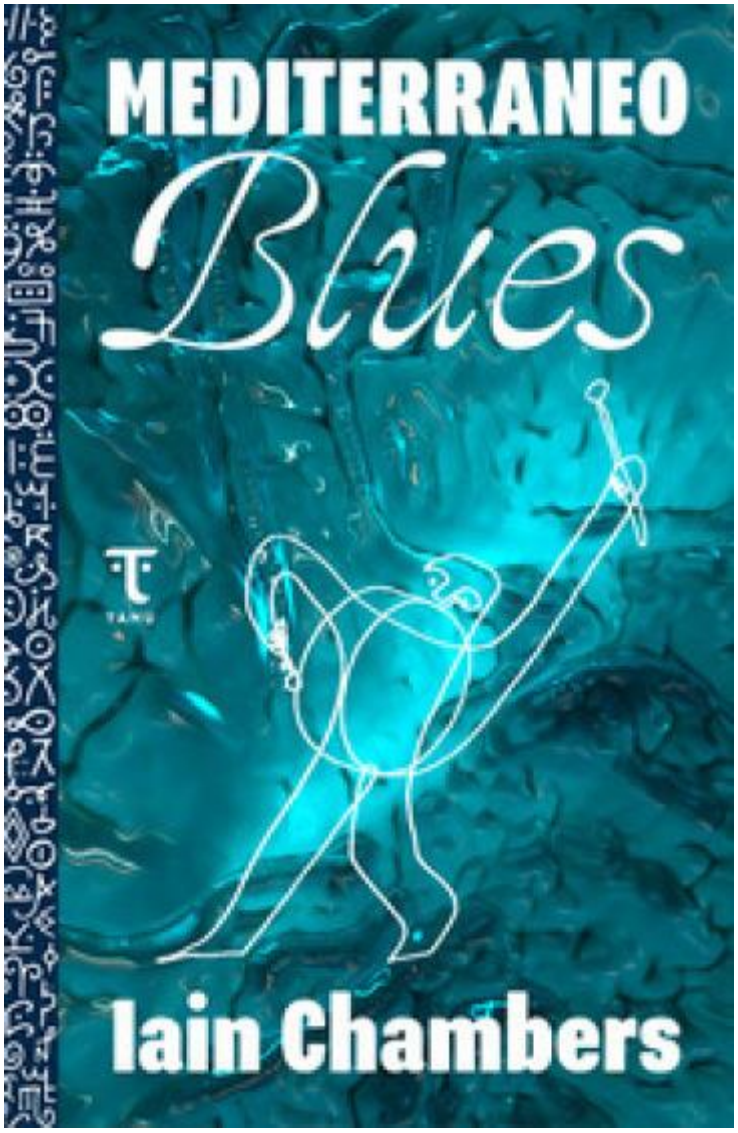
Per quanto mi riguarda, amo troppo quest'autore per smettere di occuparmene. Per me sarebbe un onore anche semplicemente potergli lustrare le scarpe».

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Antonino Cangemi, dirigente alla Regione Siciliana, attualmente è preposto all'ufficio che si occupa della formazione del personale. Ha pubblicato, per l'ente presso cui opera, alcune monografie, tra le quali Semplificazione del linguaggio dei testi amministrativi e Mobbing: conoscerlo per contrastarlo; a quattro mani con Antonio La Spina, ordinario di Sociologia alla Luiss di Roma, Comunicazione pubblica e burocrazia (Franco Angeli, 2009). Ha scritto le sillogi di poesie I soliloqui del passista (Zona, 2009), dedicata alla storia del ciclismo dai pionieri ai nostri giorni, e *Il bacio delle formiche* (LietoColle, 2015), e i pamphlet umoristici *Siculospremuta* (D. Flaccovio, 2011) e *Beddamatri Palermo*! (Di Girolamo, 2013). Più recentemente *D'amore in Sicilia* (D. Flaccovio, 2015), una raccolta di storie d'amore di siciliani noti e, da ultimo*, Miseria e nobiltà in Sicilia* (Navarra, 2019). Collabora col Giornale di Sicilia, col quotidiano on-line BlogSicilia e con vari periodici culturali.

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

Per una colonna sonora del Mediterraneo



di *Simone Casalini*

C'è la sonorità moderna dell'*oud* interpretato da Anouar Brahem e Rabih Abou-Khalil. E quella ibrida e sperimentale di Dhafer Youssef e Kamilya Jubran che disegna nuovi itinerari di senso. C'è il rock della Casbah di Rachid Taha e Kasbah Rockers e il blues del deserto dei Tinariwen – che dialoga con le armonie tradizionali Tuareg – dei Tamikrest dove la strumentazione rock e blues si fonde con djembe e percussioni. E che dire delle variazioni contaminanti di Enzo Avitabile, delle rielaborazioni di Pino Daniele o del sound molteplice degli Almamegretta che miscelano trip hop, dub, reggae, tradizione napoletana e osservano con consapevolezza la sponda dell'altro continente, parte di un noi da riscrivere e dai confini effimeri, artificiali.

Se indaghiamo i generi dell'arte musicale, il raï e il raggae, il ma'luf e il rap, il rebetiko (greco-turco-anatolico) e il flamenco, il fado, il blues e poi la canzone napoletana «ci ritroviamo in una storia mutevole delle forme e delle innovazioni musicali tracciate contemporaneamente attraverso memorie, temporalità e affettività diverse». Mappe sonore che mettono in tensione gli accordi, creando nuove sinergie strumentali con discendenze culturali disparate e sommerse, esito di molteplici ibridazioni.

La musica può diventare racconto storico se solo ci si mette in ascolto. Se si esce dalla superficie dei suoni, immergendosi nella loro profondità per recuperarne le origini e le intersezioni. L'epilogo del viaggio non può che essere un'inattesa cartografia sonora (e storica) che sospende quelle esistenti, restituendo alla sua complessità e alle sue differenze il Mediterraneo. «Un'infinità di tracce senza…inventario» con le parole di Gramsci, un'infinita serie di storie minori e subalterne che premono sulla narrazione egemone aprendola alla contraddizione.

Iain Chambers disegna un itinerario colto e originale nel suo denso spartito *Mediterraneo Blues*, ripubblicato nel 2020 con un nuovo capitolo dalla casa editrice Tamu di Napoli, che si propone di aggiungere un ulteriore tassello nel processo di ridefinizione del Mediterraneo come spazio molteplice e di interferenze, sottraendolo alla ricostruzione filologica europea che lo ha annesso con il colonialismo. Se nell'opera *Le molte voci del Mediterraneo* (Raffaello Cortina) il teorico postcoloniale, già direttore del Centro studi postcoloniali e di genere dell'Università l'Orientale di Napoli, agiva sul piano storico-culturale per mappare le tappe dell'annessione del Mediterraneo all'Europa e far riemergere la sua eterogeneità e se il recente *La questione mediterranea* (con Marta Cariello, Mondadori, 2019) insiste sulle espressioni subalterne e silenziate come elementi costitutivi del ventre geopolitico in questione, in *Mediterraneo blues* Chambers prende in mano le trame che vibrano dagli strumenti per catapultare nella Storia i rimandi delle strade e degli spiazzi, della casbah e del mare, che si tramutano in inclinazioni popolari. E del resto, «ciò ci permette di considerare come le storie molteplici del Mediterraneo siano sospese e veicolate nei suoni».

Riprendendo la polemica anti-storicista di Benjamin, che attraversa in diagonale tutto il pensiero postcoloniale, Chambers costruisce un'altra idea di «temporalità storica»; «(…) il presente non è meramente la conclusione inevitabile e causale del passato. Porre l'accento sullo stato con-temporaneo del suono, in cui presente, passato e possibili futuri sono mescolati insieme, suggerisce che i suoni eccedono la linearità irredimibile del "progresso". Se il suono consiste nel rappresentare qualcosa – persino un "momento" precedente nel tempo – esso è soprattutto l'atto di ricordare quel passato nel presente e dunque mette in questione, e potenzialmente ridefinisce, quest'ultimo e i suoi possibili futuri» scrive Chambers. E quindi «proporre una molteplicità di storie contro l'ordine omogeneo della Storia significa disfare le premesse lineari del progresso che crede di aver già catturato il futuro».

I suoni infrangono la linearità del tempo, accompagnano nuove traiettorie e soprattutto rompono il fortino storico-concettuale di un Mediterraneo europeo. «Il blues, il jazz, l'r&b, il soul, il funk, il raggae, il rap e le loro discendenze hanno costantemente attraversato, creolizzato e destabilizzato le coordinate occidentali», rimarca l'antropologo che propone «il ricordare e il ritornello musicale come una forza radicale e dirompente». Il mondo, ascoltato nei suoi suoni e stili, rivela una serie di connessioni che uniscono luoghi e culture e che definiscono le sonorità metropolitane, esplodendole in plurime direzioni contro gli arrangiamenti musicali egemonici. «Ciò che qui emerge – precisa l'autore – è la sottile risistemazione del capitale culturale quando gli assiomi familiari, inevitabilmente legati alla presunta invariabilità di località e tradizione, sono resi instabili dal movimento culturale del transito mondiale. Ciò vale non soltanto per le tradizioni altrui del cosiddetto mondo non-occidentale e non-moderno, ma anche e sempre più per le tradizioni dell'Occidente stesso».

Se il pentagramma si è riempito di note eterogenee e difformi che indicano un progetto di Storia alternativo, polisemico, la rappresentazione del Mediterraneo è tornata concettualmente in questione con l'apparizione del moderno migrante. Le rotte coloniali sono ripercorse a ritroso, dall'Africa all'Europa, da un "ospite indesiderato" che annuncia nuovi processi planetari. E che inquieta le pagine storiche e la cultura dell'egemonia, come si è fissata negli ultimi secoli. Scrive Chambers che «il migrante spinge l'Europa e l'Occidente verso la soglia di una modernità che supera se stessa». La sua

presenza ha rideterminato il Mediterraneo stesso che, nelle paure europee, ha assunto progressivamente le sembianze di un confine e di un muro presidiato militarmente, e che ha tracciato un nuovo discrimine tra legalità e illegalità, cambiando le regole in corso d'opera. Eppure questo è solo un aspetto, un tentativo di autorappresentazione. Perché «l'essenza liquida del mare può fornire criteri ontologici con i quali revisionare le nostre teorie radicate nella terraferma», il mare è storia (Walcott) e in quanto tale spinge al ripensamento delle categorie di tempo e spazio. È, attingendo dal portaconcetti foucaultiano, un contro-sito dell'eterotopia della modernità.

Il linguaggio che descrive il mondo è sempre suscettibile all'appropriazione da parte di mostri, schiavi, neri, donne e migranti – dagli esclusi che enunciano e pronunciano questioni trascurate, inaspettate, destituite e non autorizzate. Oggi, il Mediterraneo mitico è brutalmente vernacolarizzato nei viaggi pericolosi di uomini, donne e bambini che migrano attraverso le sue acque: Calibano ritorna come immigrato illegale, e l'isola di Prospero, a metà strada tra Napoli e Tunisi nella *Tempesta* di Shakespeare, diviene la Lampedusa di oggi. Questo spazio ambiguo, eterotopico, in apparenza ingovernabile, è ciò che l'implacabile conservatorismo di Carl Schmitt ha cercato di descrivere in *Terra e mare*, nel 1942. Con la sua comprensione tagliente dell'ordine economico, politico e legale del colonialismo e dell'imperialismo europei, Schmitt anticipò la dimensione planetaria dei processi storici della globalizzazione. Nell'esaminare i campi di forza del potere terrestre e del potere marino nettamente in contrasto nella formazione del mondo moderno, egli ha sostenuto in maniera incisiva che il viaggio per mare e le traversate oceaniche hanno condotto a una comprensione radicalmente nuova dello spazio planetario. Il *nomos* di Schmitt e la tradizione dello *ius publicum Europaeum*, secondo il quale non vi è legge senza uno status terrestre, considerano il mare un luogo tendenzialmente senza legge: sede di forze insubordinate e interruzione potenziale della narrazione europea.

Il migrante, con il suo bagaglio storico e culturale, ci riconduce anche ad un altro tema liminare, o meglio ad un altro crinale divisivo. È quello tra Nord e Sud del mondo dove nel primo campo il progresso è un cinematografo sempre in azione che produce "modernità" e "futuro" mentre il Sud, come ricorda Dipesh Chakrabarty, rimane un posto inadeguato segnato da mancanze e assenze. Edward Said – osserva l'autore – ci ricorda tuttavia che questo doppio binario non è reale, ma una geografia del potere che ha ricevuto la sua alimentazione dal colonialismo e dalle relazioni impari che sono state fissate in tutti i tempi. «Dopotutto, la democrazia e la cittadinanza che rivendichiamo in Occidente dipendono pienamente – sia nelle strutture economiche che nei tessuti culturali – dalla subordinazione e dalla esclusione dei corpi e delle storie di coloro che abitavano il mondo coloniale e che ora vivono nella postcolonia» annota Chambers.

La libertà dell'Occidente si è diramata lungo la "non-libertà" (schiavismo, colonialismo, genocidi) degli altri popoli e culture, determinando un cortocircuito sul piano giuridico, l'aporia dello stato di diritto occidentale che rivela «solo i poteri arbitrari e unilaterali di una volontà sovrana di origine europea sul pianeta». Ma appunto, tornando all'ascolto di un'ipotetica colonna sonora del mondo o sezionando con la sguardo le città dell'Occidente, si possono osservare processi costituenti alternativi: «Le diaspore caraibiche, africane e asiatiche che fanno rete in Europa sottolineano ulteriormente che altre versioni della vita pubblica e della modernità sono all'opera». Le incarnano, in particolare, le tante espressioni musicali di italiane e italiani di discendenza africana o araba (Amir Issaa, Mahmood, Tommy Kuti, Karima 2G e Djarah Kan) che raccontano un'altra società.

L'ultima distorsione rappresentativa l'Occidente l'ha generata sulle primavere arabe. In particolare, Chambers registra un tentativo di disconoscimento della natura rivoluzionaria dei movimenti che hanno, con registri differenti, interessato Tunisia, Egitto, Algeria, Marocco e Libano. Un modo per conservare l'egemonia concettuale occidentale con il risultato che «la colonizzazione si è raddoppiata: sia in termini del verdetto occidentale sul fallimento della primavera araba, sia nel

continuare a fornire un punto di riferimento storico e politico apparentemente unico: quello occidentale». Le ribellioni per le strade e le piazze non hanno investito solo i despoti poi deposti (Mubarak in Egitto), ammainati (Bouteflika in Algeria) o costretti alla fuga (Ben Ali in Tunisia), ma avevano nel mirino anche le politiche occidentali e le manifestazione del potere planetario (Fondo monetario internazionale e Banca mondiale) che impongono le loro riforme liberiste – in cambio di sostegni economico-finanziari – qui come altrove. In tutto ciò Chambers scorge anche «una congiuntura caratterizzata dalla continua guerra coloniale (Palestina, Iraq, Afghanistan, Libia, Siria, Mali…) che cerca di sostenere il dominio globale del neoliberismo come discorso pubblico» che si propone, attraverso istituzioni e think thank di produrre il «senso comune politico».

Chambers invita allora a riequilibrare l'osservazione della retrospettiva e della prospettiva sul mondo: «Dobbiamo superare la divisione coloniale del mondo che ha preso in considerazione solo l'Europa in Africa e mai il ruolo costitutivo dell'Africa in Europa». Le intersezioni, le interferenze e le ibridazioni diventano crocevia essenziale della costituzione di una nuova rappresentazione.

E sono iconograficamente condensate nelle opere di Yinka Shonibare MBE (membro dell'impero britannico) che ha immerso i velieri imperiali nei drappi dell'africanità, cambiando completamente il significato del passato e la narrazione del presente. Ed è in queste interferenze, che sollecitano nuove culture e sfondano i perimetri delle identità, che Chambers si muove nei suoi itinerari politico-intellettuali per restituire al Mediterraneo la sua verità storica e contemporanea. Uno sforzo che il pensatore postcoloniale colloca a più livelli e a cui, con questo testo, attribuisce ora una colonna sonora, aperta e mutevole come si addice alla complessità del Mediterraneo.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Riferimenti bobliografici

Walter Benjamin, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, 1995.

Iain Chambers, *Le molti voci del Mediterraneo*, Raffaello Cortina, Milano, 2007.

Iain Chambers, *Mediterraneo Blues*, Tamu, Napoli, 2020.

Marta Cariello, Iain Chambers, *La questione mediterranea*, Mondadori, Milano, 2019.

Dipesh Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Milano, 2016.

Michel Foucault, *Utopie Eterotopie*, Cronopio, Napoli, 2006.

Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, Meltemi, Milano, 2019.

Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere,* Einaudi, Torino, 2014.

Edward Said, *Covering Islam. Come i media e gli esperti determinano la nostra visione del mondo*, Transeuropa, Massa, 2012.

Carl Schmitt, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano, 2002.

Derek Walcott, *Mappa del nuovo mondo*, Adelphi, Milano, 1992.

Simone Casalini, giornalista professionista, è caporedattore del *Corriere del Trentino-Corriere della Sera* e collabora con alcune riviste di politica internazionale (*Eastwest e Dialoghi mediterranei*), curando in particolare l'evoluzione sociopolitica della Tunisia e il tema delle migrazioni. È anche docente a contratto all'università di Trento. Si è laureato in Scienze politiche all'Università di Urbino. Ha pubblicato *Intervista al Novecento* (Egon, 2010) in cui attraverso la voce di otto intellettuali – tra i quali Sergio Fabbrini, Toni Negri, Franco Rella e Gian Enrico Rusconi – ha analizzato l'eredità del secolo breve e *Lo spazio ibrido. Culture, frontiere e società in transizione* (Meltemi, 2019). È coautore del libro collettivo *La Trento che vorrei* (Helvetia, 2019) e del documentario sulla primavera araba tunisina: *Tunisia, nove anni dopo. La rivoluzione sospesa* (https://vimeo.com/395279730; 2020, con Roberto Ceccarelli).

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

Filosofia e fede cristiana: una questione da archiviare?

Laocoonte, copia del I secolo a.C. di un originale greco in bronzo, part.,150 a.C. ca.

di *Augusto Cavadi*

Anche se investita talora da ventate di moda, la *filosofia* – come riflessione pacata e critica su ciò che l'esperienza ci squaderna davanti – non è l'esercizio più diffuso. Non lo è oggi e, con buona pace dei nostalgici di epoche che non hanno conosciuto, non lo è mai stata. La *fede cristiana* – intesa, approssimativamente, come ascolto e pratica del messaggio evangelico – non gode, o almeno non sembra godere, di migliore fortuna. Perciò interrogarsi sui rapporti reciproci fra filosofia e fede può risultare interessante quanto indagare sui rapporti fra il pianeta Nettuno e il suo satellite Tritone.

Eppure…eppure nutro il sospetto che su questa relazione fra filosofia e fede ogni persona – credente o meno che si ritenga – abbia le proprie convinzioni che incidono, in qualche misura almeno, sulla sua esistenza. Se così fosse, e nel mio caso lo è certamente, non farebbe male regalarsi dieci minuti per prenderne consapevolezza. Soprattutto in una fase storica, come l'attuale, in cui sia la filosofia sia la fede stanno conoscendo delle trasformazioni storico-effettuali, e dunque anche semantiche, di notevole intensità.

Lo scenario dell'*incastro perfetto* si incrina…

Alla maggior parte delle persone appartenenti alla mia generazione – intendo nate prima del Concilio Vaticano II (1962-1965) – è stata proposta, nella catechesi adolescenziale, la tesi *dell'incastro perfetto* fra le dottrine della filosofia (greco-romana) e le 'verità' rivelate da Dio contenute nella Bibbia. Certo le dottrine filosofiche elleniche ed ellenistiche dovevano essere ritoccate, talora

rimodellate robustamente, ma grosso modo potevano servire da fondamenta (naturali) su cui costruire i piani dell'edificio (sovrannaturale): la ragione dimostra che c'è 'un' Dio, la fede dice il suo 'nome' proprio; la ragione dimostra che siamo anche anima spirituale 'immortale', la fede rassicura che alla fine del mondo, grazie alla 'resurrezione' finale, ci ricongiungeremo con il nostro corpo…e così via.

Questo affascinante e confortante edificio comincia a scricchiolare man mano che, da Erasmo da Rotterdam e Lutero in poi, si studia la Bibbia con gli stessi strumenti filologici, esegetici e storico-critici con cui si studiano l'Iliade, l'Odissea o l'Eneide. Infatti si scoprono, con approssimazione sempre più vicina alla certezza scientifica, almeno due crepe.

La prima, per così dire *di merito* (o *di contenuti*), è che non esiste questo felice incastro fra i risultati della filosofia antica e le affermazioni dei Libri 'sacri': se tale compatibilità riluce occasionalmente (soprattutto nei libri della Bibbia "deuterocanonici" ossia considerati rivelati in un "secondo" tempo dai cattolici, ma non dagli Ebrei né, successivamente, dai Riformati), la stragrande maggioranza dei libri della Bibbia propone una concezione di Dio, dell'uomo, del mondo naturale, della storia e così via… irriducibilmente *altra* rispetto alle concezioni platoniche o aristoteliche di Dio, dell'uomo, del mondo naturale, della storia e così via. Indubbiamente questa diversità difficilmente poteva saltare agli occhi di chi leggeva Antico (oggi, per rispetto degli Ebrei, si preferisce: *Primo)* e Nuovo (*Secondo)* Testamento solo in traduzione 'ufficiale' latina perché non conosceva l'ebraico, anzi neppure il greco (il caso più clamoroso è il "padre della Chiesa" Agostino).

Ma la crepa più profonda dell'edificio 'cattolico' della provvidenziale concordanza fra teorie filosofiche e annunzi biblici è *di metodo* (o *di atteggiamento esistenziale*): il filosofo (greco) pensa per *conoscere* e parla soprattutto per aiutare a conoscere; il profeta pensa per *agire* e parla soprattutto per spronare ad agire; il filosofo (greco) predilige l'occhio, la *vista*; il profeta (ebreo) predilige l'orecchio, l'*ascolto*. Insuperabile la formula di Galileo Galilei vanamente esposta ai giudici del tribunale ecclesiastico: in quanto filosofo-scienziato apro il libro della natura per capire come "è fatto" il "cielo", in quanto cristiano-credente apro il libro della rivelazione per capire come "si vada" al "cielo". Non leggo la Torah per capire le macchie solari né leggo Copernico per capire cosa può rendermi felice nei rapporti con gli amici. Nella stessa epoca, l'ebreo Baruch Spinoza sosterrà nei suoi volumi una analoga distinzione, andando incontro ad analoghe persecuzioni da parte delle autorità della sua religione.

…e si aprono le due vie del bivio divorzista

Destrutturato questo scenario dell'*incastro perfetto* fra ragione (filosofico-scientifica) e fede (religiosa), e attestatone il divorzio irreversibile, alla civiltà occidentale e – ciò che in queste pagine mi interessa più direttamente – all'interiorità di ciascun soggetto si profila un bivio.

Alcuni imboccheranno la strada della *fede diffidente verso ogni mediazione razionale*: una fede basata sulla "sola Scrittura" (opzione protestante, da Lutero a Barth) o sulla Scrittura interpretata infallibilmente dal Magistero ecclesiastico (opzione cattolica, dal Concilio di Trento del XVI secolo sino al Catechismo della Chiesa cattolica, preparato con la supervisione del cardinale Joseph Ratzinger, del 1992) [1]. Per la stragrande maggioranza di protestanti e cattolici, comunque, «la tradizionale alleanza tra metafisica e religione è rotta, la religione decolla, oggi, quasi ringiovanita e rinvigorita (?) senza il peso della zavorra metafisica» [2]. Questa prospettiva, a mio avviso, è del tutto valida in ciò che *afferma* (la Bibbia va letta come una Biblioteca ebraica, non come un Trattato di metafisica greca travestito da Testo profetico-religioso), ma pericolosa, anzi pericolosissima, in ciò che *nega* (la necessità irrinunciabile di usare la testa, l'approfondimento critico, il dialogo spassionato quando si tratta di capire).

In nome della irrinunciabilità della conoscenza, della razionalità, della sperimentazione, altri imboccheranno, davanti al bivio, la strada alternativa della *intelligenza diffidente verso ogni dimensione di fede*: in questa strada è del tutto secondario, trascurabile, dal punto di vista in cui ci siamo adesso collocati, distinguere i pellegrini della razionalità filosofico-metafisica dai pellegrini della razionalità scientifico-sperimentale. Anche questa opzione trovo del tutto valida in ciò che *afferma* (la vigilanza intellettuale va esercitata continuamente perché, come si espresse il pittore Francisco Goya, «il sonno della ragione genera mostri»), ma riduttiva, impoverente, potenzialmente suicida, in ciò che *nega* (che la Bibbia, come ogni altro Testo sacro dell'umanità, attraverso la poesia dei miti possa spalancare la prigione del nostro "io" e metterci in comunione con tutti i viventi, in particolare con i deboli e gli oppressi). Se mi si dimostra che la molecola dell'acqua è composta da due atomi di idrogeno e uno di ossigeno, è un motivo sufficiente per negare che sorella acqua sia *«multo utile et humile et pretiosa et casta»*?

Oltre concordismo e divorzio: una terza via?

Se fossimo di fronte a un kierkegaardiano "aut aut" la nostra vicenda terrena sarebbe ancora più triste di come abitualmente si profila. Ma davvero non c'è una terza possibilità fra la prospettiva – medievale – dell'*incastro* fra fede e ragione e la prospettiva – moderna – della reciproca *incompatibilità* strutturale (quale che sia, dopo il divorzio, il coniuge da privilegiare rispetto all'altro)?

So benissimo che questa terza via è cercata da pochi ed effettivamente battuta da pochissimi. Tuttavia, al tramonto della propria vita, ognuno ha il dovere – più ancora che il diritto – di dare testimonianza di ciò che ha capito dopo decenni di errori, illusioni, smentite, verifiche, scoperte: una testimonianza che, come ogni altra, per quanto possa essere offerta con convinzione, va rubricata come ipotesi di lavoro che ciascuno, se vuole, potrà a sua volta sottoporre ad esame. Ebbene: ciò che mi sembra di aver intuito, e che comunque dà sapore alle mie giornate, è che siamo dei germogli in lenta, graduale, fioritura. Nella nostra evoluzione abbiamo bisogno di pane e di acqua e moriremmo qualora riuscissimo a trovare soltanto l'una o soltanto l'altro. Fuor di metafora: abbiamo bisogno di mettere a prova le nostre potenzialità razionali (osando le *domande metafisiche*, preventivando l'ipotesi di restare a bocca asciutta) e abbiamo bisogno di rapporto *sentimentale, affettivo, operativo* con il Tutto in cui siamo immersi (senza decidere pregiudizialmente se questo Tutto si esaurisce nell'ambito della nostra esperienza sensibile o la trascende). A questa duplice, ma inscindibile, esigenza si potrebbero adattare i versi di K. Gibran:

«La ragione e la passione sono il timone e la vela di quel navigante che è l'anima vostra.

Se il timone o la vela si spezzano, sbandati, andrete alla deriva e resterete fermi in mezzo al mare.

Per questa ragione, se la ragione domina da sola, è una forza che imprigiona; e la passione, se incustodita, è una fiamma che brucia e distrugge.

Perciò la vostra anima esalti la ragione fino all'altezza della passione, affinché possa cantare.

E con la ragione diriga la passione, affinché questa possa vivere una sua propria resurrezione quotidiana, e sorga come la fenice dalle ceneri.

Vorrei che il desiderio passionale e la vostra capacità di giudicare razionalmente fossero per voi come due amici invitati a casa vostra.

L'onore non andrebbe certo all'uno più che all'altro; giacché se hai più riguardi verso un ospite sol, *perdi l'affetto e la fiducia di entrambi»* [3].

Trovo appassionante la ricerca intellettuale e considero preziosissime le ore che posso dedicare alla lettura, allo studio, alla fruizione estetica di ogni tipo di arte (cinema compreso), allo scambio orale ed epistolare, all'ascolto dei maestri – scienziati o filosofi o artisti – antichi e contemporanei. In particolare (nessuno di noi è attrezzato per apprendere l'intero scibile) trovo appassionante lo studio delle opere filosofiche e, più le studio, meglio mi rendo conto di quanto l'umanità abbia perduto da quando parole come "teoria", "astrazione", "concetto", "metafisica", "contemplazione", "speculazione", "senso" siano intese nell'accezione caricaturale e adoperate per deridere gli avversari. Il cristianesimo va de-ellenizzato: ma ciò non significa che un seguace del vangelo non possa, in quanto essere pensante, interrogarsi 'laicamente' sulle grandi questioni metafisiche (ovviamente senza illudersi di trovare nella Bibbia verità filosofiche, metodi di ricerca, argomentazioni…). Lo farà *come*, e *con,* gli uomini e le donne del suo tempo di ogni altro orientamento, senza il complesso di superiorità di chi fa finta di cercare il tesoro insieme agli altri con-correnti mentre 'crede' (opina, ritiene, suppone) di avere in tasca la mappa con le indicazioni infallibili; né con il terrore di vedersi squalificato perché, incidentalmente, una sua tesi coincida in tutto o in parte con un'affermazione della Torah o del Corano o delle Upanishad. La validità oggettiva – e la persuasività intersoggettiva – dei suoi ragionamenti andrà misurata (da altri credenti o da agnostici o da atei) con lo stesso metro con cui in filosofia si misurano – o si dovrebbero misurare – solitamente i ragionamenti [4].

Tuttavia, per quanto vasta sia la "pianura della verità" (per evocare una metafora platonica), sono convinto che essa non esaurisca l'ambito del percorribile e dello sperimentabile. Sono un impasto psicosomatico e l'*acqua* del sapere, per quanto necessaria, mi lascia insoddisfatto: ho anche fame del *pane* della relazione amorosa. Ho fame di sensazioni, di carezze, di baci, di amplessi totali; ho fame di amicizie sincere che integrino i miei limiti costitutivi e rendano me ricco della ricchezza altrui e altri della ricchezza mia; ho anche il desiderio di scoprirmi capace di 'com-passione', parola anche questa stravolta a caricatura di se stessa, ma originariamente denotante il patire ciò che gli altri patiscono, non per crogiolarsi insieme ad essi nel dolore ma per impegnarsi a liberarsene insieme. Per coltivare questa dimensione affettiva e operativa – per vivere al meglio l'*eros*, la *philia* e l'*agape* – ho bisogno di aprirmi all'*oltre* del pensiero, della ragione [5]: ecco perché cerco di lasciarmi contaminare da racconti mitici e liturgie, testimonianze di vita e canti, visite ai carcerati e assistenza ai moribondi; da tutto ciò che può svegliarmi dalla pigrizia e motivarmi alla "fede" come apertura che accoglie gratuitamente e con gratitudine restituisce. Sono disposto, insomma, ad accettare perfino una certa dose di "religione" se ho la fondata aspettativa che possa aprirmi all'esperienza della fede-amore.

Gesuanesimo più che cristianesimo

So bene, per averlo continuamente constatato, che questa duplice – ma radicalmente unitaria – tensione verso la conoscenza (filosofia) e verso l'esperienzialità integrale (fede-amore) mi rende sospetto a interlocutori di segno opposto: troppo 'razionalista' per chi crede di credere, troppo 'religioso' per chi non ha altra dea che la Ragione. Da qui i molteplici tentativi (solo in minima parte riusciti) di chiarire meglio la mia attuale posizione in proposito, convinto che devi assumerti la tua porzione di responsabilità se altri non ti capiscono abbastanza.

Agli amici 'cristiani', convinti e praticanti ma diffidenti verso la "ragione", cerco di spiegare che l'esercizio della filosofia non mi ha ostacolato nel cammino di adesione al vangelo, anzi me lo ha reso praticabile. Ho sperimentato che la conoscenza attrezzata può liberare da illusioni fuorvianti, da tentazioni fondamentalistiche: non c'è nella storia dell'umanità un Libro che contenga, in esclusiva, il segreto della fede-amore. Ce ne sono tanti, in tutte le epoche e latitudini, che attestano ed esprimono intuizioni illuminanti, esperienze significative, azioni esemplari di esseri umani; nessuno ha il monopolio della sapienza e della saggezza. La più immediata comparazione dei testi cristiani con i

testi precedenti, coevi e successivi, mostra *ad evidentiam* che non c'è una sola parola in essi che non si ritrovi, nella sostanza, in altre tradizioni culturali e religiose; mentre, di parole salutari, vivificanti, nelle altre tradizioni culturali e religiose ce ne sono molte altre che non si trovano nel Secondo Testamento. Questo non è tradire l'autocoscienza di Gesù di Nazareth, ma rispettarla: egli per primo non ha mai preteso di essere un Evento, una Parola, una Persona senza precedenti e senza pari [6]. Ormai è accertato che il Gesù storico non ha mai sospettato di essere "la" incarnazione di Dio in terra. Simile pretesa 'assolutistica' è essenziale al cristianesimo (sin dal vangelo secondo Giovanni, a cavallo fra il I e il II secolo, in poi)? Lo lascio decidere ai teologi e ai pastori delle diverse Chiese cristiane. Sino a quando l'orientamento maggioritario inclinerà per la risposta affermativa, pazienza: eviterò di dirmi cristiano e mi accontenterò di dichiararmi gesuano.

L'orizzonte oltre-cristiano

Ma perché – mi obiettano *gli amici atei o agnostici* – questi equilibrismi linguistici (cristiano no – gesuano sì)? Perché non tagliare il cordone ombelicale con il cristianesimo della tua giovinezza, senza cercare compromessi improbabili e che ai più risultano sintomi di ambiguità? Perché, se mi dicessi *tout court non-cristiano*, nasconderei una dimensione importante che dà senso ancor oggi alla mia vita. È vero, l'ho appena ammesso: se essere cristiano significa professare che in Gesù (almeno nel Gesù che conosciamo attraverso le testimonianze 'canoniche' ed extra-canoniche) si trova un messaggio inedito, ineguagliato, insuperabile, non sono cristiano. Ma non posso negare che la sua storia, le sue parabole, l'eco delle sue gesta mi hanno aiutato – e mi aiutano – a rompere la corazza dell'ego-centrismo piccolo-borghese. Forse potrei presentarmi come *post-cristiano*, ma suggerirei l'idea che il modo di vivere evangelico sia alle mie spalle e non, come invece lo avverto, davanti a me quale traguardo utopico. Dal momento che, rompendo la corazza dell'autoreferenzialità, ho imparato la curiosità nei confronti di tutto ciò che l'umanità ha proposto di vero, di buono e di bello, preferisco definirmi un *oltre-cristiano*: uno che ha attraversato il cristianesimo, vi si è immerso con la massima serietà di cui era capace, ha cercato di assimilarne il succo, ne ha via via individuato i limiti, ne ha scavalcato i confini, scartandone le scorze infette ma senza rinnegarne l'eredità interiore, ed oggi procede a tentoni verso sintesi sempre meno anguste [7].

La spiritualità 'laica' come terreno di incontro

Come forse si intravede da questi brevi cenni, nella mia ottica le esigenze razionali (filosofiche) e le aspirazioni religiose (evangeliche), lungi dal contraddirsi si stimolano, e si controllano, a vicenda. E, ovviamente, possono agire in dialettica proprio perché non si identificano in un *mix* confuso.

A differenza di tanti cristiani nel senso tradizionale, o forse convenzionale, non cerco più nelle Scritture risposte argomentate alle domande teoretiche (come concepire Dio? Cosa ne è di noi dopo la morte? Come regolare le relazioni fra noi esseri umani in vita?) per le medesime ragioni per cui non cerco in esse risposte alle mie domande di geografia o di chimica. Sono troppo poco intellettuale? Pazienza!

Ma, a differenza di tanti cristiani 'progressisti', evoluti, non vedo perché dovrei smettere di cercare le risposte alle stesse domande teoretiche con i metodi della filosofia (da Platone e Aristotele sino a Jaspers e Severino): convincersi che il messaggio biblico privilegia l'ortoprassi rispetto a fantomatiche ortodossie e liberare l'essenziale del messaggio biblico dalla gabbia della metafisica non significa che la metafisica, esonerata da un compito improprio, non possa adempierne altri di suoi. Sono troppo intellettuale? Pazienza!

Mi pare che queste accuse di segno opposto si falsifichino a vicenda: non amo *troppo poco* la verità perché non la cerco nella Bibbia (scuola di amore) né la amo *troppo* perché la cerco nelle opere dei

filosofi (maestri di verità). Non amo *troppo poco* il pane perché non lo cerco alla fontana né *troppo* perché, dopo aver bevuto acqua, vado in cerca di fornai.

Pur nella consapevolezza della propria identità specifica e irriducibile, filosofia e fede-amore, nella convivenza in uno stesso animo, imparano in qualche misura a contaminarsi. Come può avvenire, in concreto, simile contaminazione senza sfociare in un *tertium* indistinto – per la verità sempre più di moda nel panorama culturale occidentale – in cui i filosofi stentino a ritrovare il rigore dei ragionamenti e i seguaci del vangelo la radicalità dell'auto-donazione?

Proverei a esprimermi così: ricerca filosofica ed esperienza evangelica possono imparare a smussare i propri angoli più spigolosi, a declinarsi in maniera meno rigida e più elastica, a valorizzare delle dimensioni che – pur appartenendo al proprio patrimonio genetico – sono rimaste nella storia inesplorate o scarsamente fruite.

Vediamo la questione, prima di tutto, dal *versante teologico.* Se il cristianesimo va considerato solo una delle mille facce del poliedro in evoluzione che è l'umanità, perché continuare a chiamare 'fede' (o anche, come ho provato sopra, 'fede-amore') il processo di accoglimento e metabolizzazione esistenziale della figura e dell'opera di Gesù? Non è preferibile denominarlo 'spiritualità'? Anche questo vocabolo non è privo di equivoci, ma – soprattutto nella società contemporanea – si va prestando ad una declinazione più 'laica', più ecumenica, più elastica: c'è una spiritualità cattolica, ma anche sufi o buddhista o atea [8]. E, soprattutto, c'è una spiritualità *sic et simpliciter*: una spiritualità umana-e-basta [9].

Verso lo stesso esito mi pare si arrivi dal *versante filosofico*. La filosofia è una disciplina 'dura', precisa, tagliente? Per certi versi, indubbiamente. Gustavo Bontadini (1903-1990), da "metafisico classico", insisteva molto su questo aspetto. Ma aggiungeva, con saggezza, che la "metafisica" non esaurisce l'ambito della "filosofia". La prima – intesa come indagine sull'Essere nella sua totalità (sulle sue caratteristiche strutturali, le sue leggi, le sue differenze interne), riservata ai cultori professionali che abbiano inclinazione verso questo genere di indagini – è distinta dalla seconda, intesa come l'atteggiamento con cui ognuno sceglie di porsi davanti all'Essere nella sua globalità, quale che sia l'ampiezza e lo spessore che egli attribuisca all'Essere (ed è dunque possibile, anzi inevitabile, a ogni genere di uomo e di donna):

«All'esistenzialismo, anzi, bisogna subito riconoscere un merito saliente, che è quello, nullameno, di aver riportato alla luce il concetto stesso di filosofia: il quale era andato sepolto sotto il metafisicismo della tradizione classico-medievale, e sotto il gnoseologismo della tradizione moderna. Non istupisca questo riconoscimento […]. Giacché la metafisica non è la filosofia; e porla come la stessa filosofia è metafisicismo. […] Quando diciamo che anche di fronte ad una comprensione dell'essere si instaura una libera iniziativa pratica, noi riconosciamo appunto il distinguersi e lo sporgere della filosofia nei confronti della metafisica. Filosofia è perciò il libero porsi della iniziativa sul piano dell'intero. Si può anche dire: l'elezione del fine ultimo. Oppure: lo scegliersi dell'uomo di fronte all'essere» [10].

La valenza "esistenziale" della filosofia è accentuata, secondo alcuni attenti osservatori, dalla "svolta pratica della filosofia" [11] in atto negli ultimi decenni. Così intesa, la filosofia non può generare – o piuttosto prender consapevolezza di aver generato sin dall'origine – un patrimonio 'spirituale'? O, se si preferisce, non può dare un contributo specifico alla costruzione di una spiritualità 'laica', transculturale, potenzialmente universale? In questa prospettiva, ho provato anch'io a enucleare, dalla storia della filosofia occidentale, le linee essenziali di una spiritualità 'filosofica': dunque critica, aperta all'autocorrezione perenne, geneticamente estranea a ogni forma di esclusivismo intollerante [12].

Aggiungerei, nella speranza di apportare un contributo in più alla chiarezza senza complicare inutilmente il quadro, che è difficile praticare una "filosofia" senza per ciò stesso testimoniare una qualche forma di "spiritualità", mentre si può essere ottimi "metafisici" (e di ciò la storia di questa disciplina ne sarà grata) senza vivere una "spiritualità" particolarmente apprezzabile. Da questa angolazione, il filosofo è più simile, se silente, al saggio e, se parlante, al profeta; il metafisico, in quanto metafisico, è invece più assimilabile al matematico o al fisico o al biologo. Nulla vieta, ovviamente, che un metafisico possa essere *anche* un filosofo/saggio/profeta: esattamente come lo può essere un matematico o un fisico o un biologo.

Il vangelo, ricondotto da costellazione di dogmi soprannaturali a messaggio spirituale universalmente valido, è dunque complanare a ogni altra spiritualità, compresa la spiritualità che si può ricavare dalla tradizione filosofica occidentale. Tuttavia, se è vero che una spiritualità 'laica', 'democratica', è un mosaico risultante da una miriade di tessere (ciascuna con il proprio colore e il proprio perimetro), anche in questo terreno di incontro la filosofia resta distinta dalla fede-amore (o, possiamo chiamarla adesso, dalla spiritualità evangelica, anzi da ogni spiritualità).

Infatti la spiritualità, sia essa evangelica o filosofica, islamica o buddhista, nella mia mente configura un ambito 'altro' rispetto alla filosofia come ricerca razionale o per lo meno ragionevole. Nonostante la prossimità – e la perfetta conciliabilità nella concretezza della sfera esistenziale di ognuno di noi – di filosofia e spiritualità 'laica', a-confessionale, la filosofia (anche la filosofia metamorfizzatasi grazie alla "svolta pratica", anche la "filosofia-in-pratica") [13] resta un'attività *prevalentemente* logico-argomentativa e la spiritualità un atteggiamento *prevalentemente* olistico, sociale e operativo. Per quanto sottile, questa distinzione analitica fra le due categorie antropologiche va, a mio avviso, mantenuta se non vogliamo approdare a oscuri grovigli piuttosto che a sintesi feconde. Fede cristiana e filosofia possono convivere a patto che la prima *si declini* come spiritualità e la seconda *esprima* la sua valenza spirituale senza limitarsi ad essa.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Nella variante cattolica il divorzio (sostanziale) fra fede e ragione è nascosto dalla dichiarazione programmatica opposta della loro perfetta conciliabilità. Quando però si vanno a vedere le carte effettive, la Chiesa cattolica ritiene che la sua fede sia compatibile con la "vera" ragione, con la "sana" ragione: cioè con la ragione che le dà ragione, che conferma argomentativamente ciò che essa insegna autoritariamente. Risultato: se la tua filosofia, su questo o quell'altro punto, arriva a conclusioni differenti dal Magistero, sei non solo eretico (teologicamente) ma anche poco 'sano' di testa (filosoficamente).

[2] G. Bontadini, *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1982: 68. Ho scelto, fra mille altre, questa attestazione perché non sospetta di parzialità: viene, infatti, asserita, con disappunto, da uno dei rari esponenti recenti della "metafisica classica".

[3] Gibran K. G., *Il Profeta*, trad. G. Bona (leggermente ritoccata), Guanda, Milano 1983: 87.

[4] Ho trovato molto interessante che Bontadini, docente sino al termine della carriera all'Università Cattolica di Milano, che la riflessione metafisica occidentale e la vita religiosa siano state più danneggiate che favorite dalla convivenza nel medesimo ambiente: «In effetti ciò costituisce un po' il limite anche di tutta la tradizione metafisica della Scolastica e, prima ancora, della Patristica […] e prima ancora della stessa filosofia greca, la quale pure nasceva attraverso una emersione dalla coscienza mitica e dalle relative rappresentazioni. Di qui è venuto il discredito della cosiddetta *Theologia naturalis*, lenta ad attuare rigorosamente il suo proposito di fondarsi in modo autonomamente radicale, e, perciò, più di impaccio che di aiuto alla stessa coscienza religiosa» (G. Bontadini, *Metafisica,* cit.: 46). «L'originario emergere della metafisica dal magma

mitico, ed il ritrovarsi poi in sintonia con la visione religiosa», hanno inciso, in particolare, sulla "*tesi* della creazione", affermatasi «ai primordi dell'era cristiana, allorché era offerta dalla stessa rivelazione biblica» (o, almeno, così si ritenne). «Questa consonanza ambientale, mentre agevolava il compito del filosofo, però anche distraeva dall'impegno di una rigorizzazione radicale» (ivi: 52). Conclusione solo apparentemente paradossale: «L'ateismo moderno e l'attuale "secolarizzazione" sono, da questo punto di vista, benemeriti, appunto perché impongono la ripresa autonomo-radicale dell'istanza metafisica» (ivi: 46).

[5] Nella *Parte terza* (*L'oltre della filosofia*) del mio trattatello *E, per passione, la filosofia. Breve introduzione alla più inutile di tutte le scienze* (Di Girolamo, Trapani 2006: 117-138) ho indicato le quattro direzioni in cui è possibile, opportuno, anzi necessario, che il filosofo – in quanto soggetto umano – proceda *oltre* i confini della ricerca razionale: "la parola poetica", "il silenzio mistico", "l'azione politica" e "la pratica amorosa".

[6] «Se i cristiani riuscissero a rimettere in luce e a reimpossessarsi dell'intento originario e permanente del linguaggio cristologico – cioè, se l' 'unico e solo' significasse "io mi sono legato completamente a te", anziché "nessun altro è degno che ci si leghi a lui" – allora molti di essi sentirebbero di poter aderire alla loro fede con maggior onestà, e le porte si aprirebbero più ampiamente al dialogo con altri credenti similmente legati ai loro salvatori» (P. Knitter, *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali,* Queriniana, Brescia 1991: 157). Il teologo statunitense ha sperimentato personalmente questo ampliamento di orizzonti, testimoniato nel bel testo autobiografico *Senza Buddha non potrei essere cristiano*, Fazi, Roma 2011.

[7] Ho abbozzato questo itinerario filosofico-teologico in *In verità ci disse altro. Oltre i fondamentalismi cristiani,* Falzea, Reggio Calabria 2008.

[8] Per avere un'idea di che si possa trattare si può ben iniziare da A. Comte-Sponville, *Lo spirito dell'ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio*, Ponte alle Grazie, Milano 2007. In uno scambio fra amici inscritti alla stessa *mailing list* "Inedito cammino", Federico Battistutta ha scritto: «credo che una spiritualità a venire sente forte il rapporto con la materia (che etimologicamente deriva da *mater*) che ci costituisce come fondante al punto che dire "materialismo spirituale" o "spiritualità materialista" non sarà più un ossimoro» (24.3.2021).

[9] In questa direzione M. Corbì, *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses,* Herder, Barcelona 2007 (di cui è in preparazione la traduzione italiana presso Il pozzo di Giacobbe). Interessante la collana editoriale "Oltre le religioni", in particolare per il nostro tema il volume terzo: C. Fanti – J. M. Vigil (a cura di), *Una spiritualità oltre il mito. Dal frutto proibito alla rivoluzione della conoscenza*, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2019. Su tutta questa problematica cfr. su questa nostra rivista, anche le mie pagine – che traggono spunto dal sociologo francese Frédéric Lenoir – *Le metamorfosi di Dio. La nuova spiritualità occidentale*, Garzanti, Milano 2005 (http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/un-effetto-collaterale-della-pandemia-il-colpo-di-coda-della-religione/).

[10] G. Bontadini, *Per una filosofia neoclassica* in Id., *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1971, vol. I: 282. L'autore ritorna spesso su questa distinzione, per esempio nel vol. II: 107: «Ora tutti siamo oggi convinti che altro è la filosofia e altro la metafisica, che il loro rapporto non è più quello di tutto e parte», anche se ciò non esclude «il caso di quell'uomo che nella propria filosofia assuma la metafisica, cioè che ne tenga conto nell'atto di decidere della propria esistenza». Mentre la metafisica, in quanto 'scienza' (nel senso, ovviamente, greco di sapere organico e dimostrativo) è indipendente dalla soggettività di chi se ne occupa, le filosofie sono «espressione di certi tipi di umanità, cioè di certe personalità» (Ivi: 119). Sono «espressione delle diverse radici umane. La metafora 'radice' non intende punto designare una condizione naturalistica; poiché, al contrario, la radice delle divergenze filosofiche deve scorgersi nella *libertà.* Con questo si dice che la persona è libera di portarsi al di sopra dello stesso *logo*: e questo può dirlo il neoscolastico che pure riconosce l'oggettività, la validità assoluta del logo» (Ibidem).

[11] Irrinunciabile, su questo tema, D. Miccione, *Ascetica da tavolo. La svolta pratica della filosofia e il bene comune,* Diogene Multimedia, Bologna 2019 (da me recensito anche qui: https://www.zerozeronews.it/il-saggio-sulla-svolta-pratica-della-filosofia/).

[12] Un testo originario del 2015 con Diogene Multimedia (Bologna) è stato poi riedito, dalla medesima casa editrice, in tre volumi autonomi, da leggere, possibilmente, in questa sequenza: *Voglio una vita spregiudicata. La filosofia come spiritualità per chi ritiene di non averne una* (2020); *Tremila anni di saggezza. La spiritualità nella storia della filosofia* (2020); *La filosofia come terapia dell'anima. Linee essenziali per una spiritualità filosofica* (2019).

[13] Ho 'ufficializzato' questa denominazione nel sottotitolo del mio *Filosofia di strada. La filosofia-in-pratica e le sue pratiche*, Di Girolamo Trapani 2010.

Augusto Cavadi, tra i pionieri della filosofia-in-pratica contemporanea, già docente presso il Liceo "G. Garibaldi" di Palermo, è fondatore della Scuola di formazione etico-politica "Giovanni Falcone". Collabora stabilmente con La Repubblica-Palermo. I suoi scritti affrontano temi relativi alla filosofia, alla pedagogia, alla politica, con particolare attenzione al fenomeno mafioso, nonché alla religione, nei suoi diversi aspetti teologici e spirituali. Tra le ultime sue pubblicazioni si segnalano: *Il Dio dei mafiosi* (San Paolo, 2010); *La bellezza della politica. Attraverso e oltre le ideologie del Novecento* (Di Girolamo, 2011); *Il Dio dei leghisti* (San Paolo, 2012); *Mosaici di saggezze – Filosofia come nuova antichissima spiritualità* (Diogene Multimedia, 2015); *La mafia desnuda – L'esperienza della Scuola di formazione etico-politica "Giovanni Falcone*" (Di Girolamo, 2017); *Peppino Impastato martire civile. Contro la mafia e contro i mafiosi* (Di Girolamo, 2018), *Dio visto da Sud. La Sicilia crocevia di religioni e agnosticismi* (SCe, 2020).

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

Addio a Paul Rabinow, antropologo del diario e del contemporaneo

Paul Rabinow

di *Pietro Clemente*

Il 7 aprile scorso alle 5,13 Lia Giancristofaro mi ha mandato un messaggio su Whatsapp in cui mi diceva della morte di Marshall Sahlins e della sua ammirazione e affetto per lui. Io le ho risposto alle 6,39 e le ho chiesto di ricordarlo su *Dialoghi Mediterranei* (vedi il suo testo in queste pagine). Alle 9 dello stesso giorno Lia ha aggiunto «Morto pure Rabinow: ossignore». E poi abbiamo pensato insieme a chi avrebbe potuto ricordare Rabinow; dopo qualche tentativo e pochi riscontri ho pensato che avevo qualche debito verso Rabinow e forse lo dovevo ricordare io. Rabinow è morto il 6 aprile scorso, era nato il 21 giugno del '44, aveva l'età di mio fratello minore Carlo, morto nel '99. Insomma era più giovane di me. E questo fa sempre un certo effetto. Cerco di spiegare perché ho qualche debito

verso questo mio 'fratello minore' così più illustre di me. Ma prima voglio dare spazio ad una notizia di agenzia abbastanza precisa nel restituire il percorso di Rabinow, apparsa su *Il dubbio*, l'11 aprile scorso.

Antropologi: addio a Paul Rabinow, studioso delle metamorfosi delle modernità

Los Angeles, 10 apr. – (Adnkronos) – L'antropologo e filosofo statunitense Paul Rabinow, studioso del rapporto tra il ruolo delle arti e quello delle scienze nelle metamorfosi della modernità, è morto in California di 76 anni. Era professore emerito di antropologia all'Università della California, con sede a Berkeley, dove ha diretto l'Anthropology of the Contemporary Research Collaboratory e in precedenza era stato il responsabile dell'Human Practices for the Synthetic Biology Engineering Research Center: da questa sua esperienza è nato il libro *Fare scienza oggi. PCR: un caso esemplare di industria biotecnologica* (Feltrinelli, 1999), dove offriva una lettura critica sull'industria del futuro, quella della ricerca biotecnologica, all'epoca in fase nascente. Rabinow si è occupato, in particolare, delle innovazioni tecnologiche viste nei termini di "nuove narrative e nuove metafore", della centralità data ai concetti di distanza e prossimità, totalità e interconnessione, dunque a dimensioni spazio-temporali determinanti nella recente svolta socioantropologica dei linguaggi digitali e della società delle reti, dove si gioca il destino dell'individualismo moderno. Tra i suoi libri in italiano anche *Pensare cose umane* (Meltemi, 2008) e un saggio in *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia* (Meltemi, 1999).

Seguendo la linea teorica del filosofo francese Michel Foucault, Rabinow mirava ad assemblare «una scatola degli attrezzi concettuali» che possa guidare il pensiero dell'uomo contemporaneo. E proprio di Foucault era considerato uno dei maggiori esperti e commentatori. All'influente pensatore ha dedicato il volume *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente* (con Hubert L. Dreyfus, La Casa Usher, 2010).

Ma il 'mio' Rabinow non è questo, la mia lettura è precedente a questa fase, ed è centrata su un testo *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, 1977 mai tradotto in italiano (ma in spagnolo, francese e giapponese). Trent'anni dopo il volume fu ripubblicato da Rabinow (University of Columbia Press 2007), con una postfazione di Pierre Bourdieu che mi incuriosì e mi stupì non poco, pensai che apprezzava Rabinow per criticare Geertz, certe volte i grandi pensatori lo fanno. L'altro testo che lessi è *Le rappresentazioni sono fatti sociali. Modernità e postmodernità in antropologia* (in J. Clifford e G. E. Marcus, *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi 2001, cura e nuova traduzione di Piero Vereni). Credo che sia noto, almeno ai meno giovani, quanto *Scrivere le culture* sia stato testo importante di una svolta detta in vari modi: riflessiva, postmoderna, decostruttiva, retorica.

In Italia fu Amalia Signorelli ad apprezzarlo molto, per le sue forti implicazioni politiche e critiche, e fu anche un gruppo senese, alla fine degli anni Ottanta-primi Novanta, composto da me, Alessandro Simonicca e Fabio Dei, passati poi tutti per Roma, e che di lì a poco avremmo lanciato questi temi anche sulla rivista *Ossimori* (durata il tempo dell'ultimo decennio del Novecento). Mi muovevo intellettualmente tra la grande attenzione e lo straordinario fascino intellettuale degli scritti di Clifford Geertz, e il radicalismo del gruppo di *Writing culture*, e mi trovai davvero tra l'incudine e il martello quando usai nella ricerca e nella didattica il libro di Geertz, *Opere e vite. L'antropologo come autore* (Il Mulino 1990, ed. or. 1988). Infatti il gruppo di *Writing Culture* criticava Geertz; ma Geertz rispondeva pesantemente.

«Vorrei prendere in esame… tre esempi recenti che…condividono palesemente come modalità comune (*la malattia del diario* ndr): *Reflections on Fieldword* di Paul Rabinow, *Tuhami* di Vincent Crapanzano; e *Moroccan Dialogues* di Kevin Dwyer». Dalla pagina 97 alla pagina 106 di *Opere e vite* è un crescendo di randellate ironiche in bello stile su questi tre testi. Tre testi che io apprezzavo assai e anche proponevo come esempi per un approccio critico alla mitologia della ricerca sul campo. Rabinow le prende di santa ragione: il suo vagabondare per il Marocco incontrando gente un po' a

caso, l'avere alle spalle la cultura del '68, il suo scrivere un diario anziché parlare come un 'autore', sono assai criticati. Dwyer, invece, seguendo una pista aperta da Oscar Lewis nella ricerca in Messico, pubblicò pari pari le interviste fatte a una famiglia marocchina. Crapanzano raccontò e commentò uno strano dialogo a tre tra un anziano nativo del Marocco (Tuhami, un po' bizzarro e intensamente credente), il traduttore e l'antropologo. In effetti si tratta di tre testi esemplari di una critica alla monografia di villaggio alla Malinovski, e via citando. Ma Geertz li assimila non al Malinovski della monografia trobriandese *Argonauti del Pacifico,* ma al Malinovski del *Diario* nel senso stretto senso del termine (ovvero *Giornale di un antropologo*, Roma, Armando, 2016 ed. or. 1967) pubblicato dalla vedova dopo più di venti anni dalla morte. E li inchioda come esemplari *dell'io testimoniante* e infine dell'antropologo che parla di sé e non di *loro*, o peggio che si fa ventriloquo e parla in modo fittizio con la voce degli altri.

Mi colpiva come il Marocco abbia messo insieme questo strano gruppo di americani litiganti: anche Geertz aveva una importante esperienza di campo in Marocco a Fez sulla quale torna nel libro (davvero bello) *Oltre i fatti* [1]. E Rabinow si occupò del Marocco anche seguendo le tracce della cultura francese, e le vicende del colonialismo e della scrittura del potere (Foucault). Io sono riuscito a continuare ad apprezzare l'approccio interpretativo di Geertz, facendo mie però le ragioni dei tre accusati. Tentai una critica anche epistemologica a Geertz [2]. Ma in linea generale non volevo perdere il dialogo con questo autore con le cui parole avevo aperto la mia prima lezione di Antropologia Culturale all'Università di Roma (autunno 1991), dove ero stato chiamato a sostituire Alberto Mario Cirese. Parlai di Geertz in modo positivo davanti a Cirese, uomo di grande apertura, che nel raccomandarmi al voto del Consiglio di Facoltà, per l'accettazione del mio trasferimento, aveva anche detto che non mi voleva per sostenere le sue idee ma perché ero uno spirito critico [3].

Perché ho un debito verso Rabinow allora? Perché a mio avviso il suo coraggioso diario di viaggio in Marocco apriva lo sguardo sul retroscena dell'esperienza antropologica, faceva entrare nella monografia di campo l'aria della vita quotidiana, della casualità degli incontri, dell'infondatezza di modelli scientifici nel racconto dell'altro. Mentre Dwyer aveva l'audacia e l'ingenuità di mettere le voci altrui trascritte nella pagina, che non erano la sua voce deformata e spettacolare come nel ventriloquismo, ma un modo di togliere totalità all'autore antropologo, di mettere sulla scena voci altrui, di aprire il mondo delle voci alla polifonia. Un modo di aprire l'antropologia alla polivocalità. E ciò vale anche per Crapanzano.

Insomma a mio avviso l'antropologia di Geertz diventava subito vecchia, se non dava spazio a nuovi modi del racconto dell'altro. Doveva entrare anch'essa nella polifonia e non negarne la possibilità. Così pensavo allora, e forse anche ora. Ma già Rabinow mi deluse un po' nelle pagine di *Scrivere la cultura.* Dove costruiva a sua volta una critica verso uno dei curatori del volume, James Clifford, a base di citazioni di Foucault, il grande intellettuale francese cui Rabinow ha legato i propri orientamenti teorici. Lungo gli anni ho trovato in James Clifford un autore di grande equilibrio e di prospettiva innovativa, capace di fare entrare la sua scrittura nei nodi della contemporaneità in modi più aperti e meno dogmaticamente radicali [4] di altri autori, professandosi come storico e critico della cultura più che come antropologo, ma essendolo in profondità, forse nel modo più simile a quello proprio della storia della antropologia italiana.

Ma la mia libreria è ricca anche di testi diversi del Rabinow di dopo. Della ricerca sull'Europa e la contemporaneità. Ad esempio ho in fotocopia il suo tomo *French Modern. Norms and Forms of the Social Environment* del 1989. È pieno di appunti a matita. Annotavo che nel libro rilanciava i grandi temi del marxismo e del suo sviluppo europeo, e che si parla della Francia anche in chiave di colonialismo (e qui si ritorna al Marocco, e io mi ritrovo nei miei primi studi su Franz Fanon e l'Algeria). Un libro teorico di 450 pagine, che non ricordo bene. Ma che è legato a un aneddoto: il libro vero lo aveva acquistato Paola De Sanctis, mia collega a Roma, e da lì veniva la mia fotocopia.

Ma Paola poi me la richiese perché il suo gatto aveva usato il libro di Rabinow per esercitare i denti e lo aveva tutto rosicchiato. Questa storia del gatto che rosicchia il libro mi è sempre parsa molto bella, per non prenderci troppo sul serio. E – come è noto – Marx aveva parlato del suo progetto di libro *L'ideologia tedesca*, come abbandonato (forse in cantina) alla rodente critica dei topi. Dai topi ai gatti.

Ma poi, lo scopro ora nella mia libreria (non ne avevo memoria), ho continuato a seguire Rabinow e in specie due libri *Marking Time*, del 2008 [5] sul tema del contemporaneo, che ho largamente annotato a penna, e il dialogo tra Rabinow e Marcus, *Designs for an Anthropology of the Contemporary* [6] sempre del 2008. Ne traggo una breve definizione entro un intenso dialogo proposto dal libro:

Paul Rabinow:

«Così come sì può prendere in considerazione il "moderno" come *ethos* e non come periodo, si può prenderlo in considerazione come fattore in movimento, piuttosto che come prospettiva. In questa luce, la tradizione e la modernità non si oppongono ma sono appaiate; "la tradizione è un'immagine in movimento del passato; è opposta non alla modernità ma all'alienazione" [7]. Il contemporaneo è un'immagine in movimento della modernità, che si muove attraverso il passato recente ed il prossimo futuro in uno spazio che misura la modernità come un *ethos* che si va già facendo storico. Il contemporaneo non è interessato in maniera specifica al "nuovo", o a distinguersi dalla tradizione. Piuttosto, chi lo frequenta invita ad osservare la distinzione moderno/contemporaneo in un contesto in cui gli insiemi di elementi e le configurazioni del moderno sono visti nel loro processo di disaggregazione e riconfigurazione.

Il "contemporaneo" indica un modo di storicizzazione di scala relativamente modesta, di relativamente breve portata. In questa modalità ed osservati a partire dall'attuale, molte tipologie di oggetti si rendono disponibili all'analisi. ..

L'antropologo del contemporaneo deve stare vicino alle cose mentre succedono, ma, dato il proprio intento analitico, mantenere una certa distanza, adiacenza, intempestività» (da una traduzione di Sandra Ferracuti che circolava nel gruppo di lavoro di SIMBDEA sui temi del contemporaneo tra 2008 e 2010).

Occorre dire che proprio in quegli anni nell'ambito della riflessione progettuale di SIMBDEA (Società Italiana per la Museografia e i Beni Demo-Etno-Antropologici) lavorammo sul concetto di contemporaneo [8], per combattere la tendenza dei nostri musei a finire sul versante della sola memoria e del passato. E usammo questi concetti guida di Rabinow, che venivano anche coniugati da un libretto di Agamben sulla 'inattualità del contemporaneo' che aveva forti sintonie con le riflessioni di Rabinow e, credo, alle spalle aveva Nietzsche e Foucault [9]. Questo tema fu al centro del congresso Simbdea di Matera nel 2010 *Essere contemporanei* che fu accompagnato anche da una mostra di installazioni etnografiche [10].

Ecco un altro debito verso Rabinow, anche se questo orientamento e soprattutto quello di Agamben, rischiano di essere piuttosto un messaggio etico, di una sorta di avanguardia neo-futurista. Rabinow però ha cercato di coniugare il suo 'contemporaneo' con ricerche su tematiche delle bioscienze e biotecnologie. Nel 2010 a Matera con Simbdea provammo a rendere utile al nostro lavoro sul patrimonio queste coniugazioni del contemporaneo. Non so dire a distanza con quale successo.

Rabinow e Sobrero

Voglio chiudere connettendo questi due fratelli minori, Alberto assai più fratello che Rabinow. Alberto Sobrero era del 1949 ed è morto improvvisamente il 18 febbraio a 71 anni. Lo abbiamo ricordato in una larga comunità di amici, di colleghi, di allievi, e siamo impegnati a farlo ancora con un libro dedicato a lui. Ma cercando tra le sue scritture mi è capitato di trovare un passo dedicato a Paul Rabinow, il Rabinow delle mie prime letture e interessi, quello del *Diario.*

E così voglio chiudere con una citazione di Alberto Sobrero, che rilancia, a mio avviso, i temi che sentivo miei nei primi anni Novanta ma in una cornice diversa che era specifica della ricerca di Sobrero, quella del rapporto tra antropologia e letteratura:

«Il rapporto fra letteratura e antropologia è allora la storia dei diversi modi nei quali questa duplice paradossale relazione è stata percepita e affrontata. Problema fondamentale dell'antropologia, riproposto ormai più di trent'anni fa da Clifford Geertz. Il più delle volte e senza troppi scrupoli, il nodo è stato reciso sul campo, nella convinzione di poter passare facilmente dall'osservazione di quel che gli altri fanno alla comprensione di quello che pensano. Più di recente, nella gran parte dei casi, si è trattato di aggirare il paradosso mettendo piuttosto in primo piano la relazione con l'altro e costruendo situazioni, pretesti, episodi artificiali, affidandosi a strategie retoriche che permettano di rendere credibile una sorta di reciproca intimità. È il caso di Paul Rabinow (1977), o di Vincent Crapanzano (1980), emuli dell'artificio retorico messo in scena dallo stesso Geertz nel suo saggio sulla lotta dei galli a Bali. "Per i Balinesi, e in certa misura per noi stessi, eravamo non persone, spettri, uomini invisibili…fino a quando…". Altre volte ancora si è cercato di spingere il più avanti possibile la relazione con l'altro senza artifici, ma facendosi carico di tutta la sua paradossalità, come Michel Leiris ne *L'Afrique fantôme* (1936, trad. it.: 426) ("Io non parlo. Con chi dovrei parlare? Mangio i semi che mi danno, bevo il caffè che mi porgono […] e sento più che mai il mio irrimediabile isolamento"). Altre volte ancora se n'è restati vittime, come José Arguedas» [11].

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] *Oltre i fatti. Due paesi, quattro decenni, un antropologo*, Bologna, Il Mulino, 1995.

[2] *Oltre Geertz: scrittura e documentazione nell'esperienza demologica*, «L'uomo», 1, 1991: 57-69.

[3] Alberto Cirese era nato il 19 giugno del 1921, a breve festeggeremo i suoi 100 anni virtuali e i 10 anni dalla morte.

[4] Ho trovato prezioso *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century* del 2013 con un interessante uso di Gramsci, e la capacità di affrontare molti aspetti delle identità native. Credo che Rabinow lo criticherebbe più o meno allo stesso modo e citando Foucault.

[5] *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary,* Princeton University Press

[6] Con interventi di James Faubion e di Tobias Rees, Duke University, Durham, London, 2008

[7] Rabinow, *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco,* Chicago: University of Chicago Press, 1975.

[8] *Museografie del contemporaneo: pratiche e temi degli antropologi*, in «Antropologia Museale», n.22, 2009

[9] G. Agamben*, Che cosa è il contemporaneo*, Roma, Nottetempo, 2008, questo era il nucleo centrale: «Contemporaneo non è colui che cerca di coincidere e adeguarsi al suo tempo, ma chi aderisce a esso attraverso una sfasatura e un anacronismo; non chi vede le luci del suo tempo, ma chi riesce a percepirne l'oscurità».

[10] P. Clemente, V. Padiglione, *Oggi, nel corso della vita. Riti di passaggio. Mostra collettiva di istallazioni etnografiche*, Imola, La Mandragora, 2013

[11] A. Sobrero, *Il cristallo e la fiamma, Antropologia tra scienza e letteratura*, Roma, Carocci, 2009: 12-13.

Pietro Clemente, già professore ordinario di discipline demoetnoantropologiche in pensione. Ha insegnato Antropologia Culturale presso l'Università di Firenze e in quella di Roma, e prima ancora Storia delle tradizioni popolari a Siena. È presidente onorario della Società Italiana per la Museografia e i Beni DemoEtnoAntropologici (SIMBDEA); membro della redazione di LARES, e della redazione di Antropologia Museale. Tra le pubblicazioni recenti si segnalano: *Antropologi tra museo e patrimonio* in I. Maffi, a cura di, *Il patrimonio culturale,* numero unico di "Antropologia" (2006); *L'antropologia del patrimonio culturale* in L. Faldini, E. Pili, a cura di, *Saperi antropologici, media e società civile nell'Italia contemporanea* (2011); *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita* (2013); *Le culture popolari e l'impatto con le regioni,* in M. Salvati, L. Sciolla, a cura di, "L'Italia e le sue regioni", Istituto della Enciclopedia italiana (2014); *Raccontami una storia. Fiabe, fiabisti, narratori* (con A. M. Cirese, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo 2021)

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

Cittadinanze. Intorno ai diritti da estendere

Manifestazione per lo ius soli

di *Giovanni Cordova*

Viviamo tempi confusi – forse di declino del dibattito politico e culturale, i cui segni si palesano nella contrapposizione tra categorie di diritti ogniqualvolta si discuta della loro estensione o del loro potenziamento. Che si tratti di contrastare i reati d'odio o di promuovere forme di riconoscimento per (non troppo) nuove forme di famiglia, basta poco per scatenare benaltrismi ormai trasversali a sensibilità e collocamenti politici.

È questo il caso delle periodiche discussioni sulla cittadinanza, di fatto negata a generazioni di individui i cui genitori non sono italiani, indipendentemente dal territorio di nascita, e che per vedersela riconosciuta devono soddisfare precisi requisiti – compresi quelli di reddito – tutt'altro che semplici da ottenere.

Ci si può legittimamente chiedere se questa sia una questione di 'destra' o di 'sinistra', come sempre più spesso fanno gli alfieri del politicamente scorretto, secondo i quali gli eredi della sinistra, un po' in tutta Europa, hanno abbandonato i temi sociali per dedicarsi ai diritti civili, frutto – questo – di un'inversione ideologica che ha visto tramontare l'affinità elettiva con operai e proletari e insorgere la predilezione per i migranti, i nuovi 'ultimi' con cui salvaguardare gli ultimi brandelli di un riferimento alla vocazione storica della sinistra [1].

È l'annoso dibattito sociologico tra cittadinanza come status sociale, indice degli standard di benessere economico e sociale di una data società – in cui si ritroverebbe 'fornita' al pari di ogni altro bene o servizio – o invece diritto politico. In poche parole: la rivendicazione del diritto alla cittadinanza determina ed è al tempo stesso il segno di un declino del conflitto di classe o, al contrario, partecipa della costruzione di uno spazio conflittuale? (Simonicca 2012).

Non intendo sollevare tale dibattito in queste pagine, limitandomi tuttavia a citare quello che trovo uno splendido passaggio di Marx ed Engels che amo rileggere quando avverto la necessità di fissare o comunicare la mia sensibilità politica e culturale. Ne *L'ideologia tedesca*, i due autori scrivono che

«il comunismo si distingue da tutti i movimenti finora esistiti in quanto rovescia la base di tutti i rapporti di produzione e le forme di relazione finora esistite e per la prima volta tratta coscientemente tutti i presupposti naturali come creazione degli uomini» (1958: 69) [2].

Si tratta di un interessante evocazione del rapporto natura-cultura, mediato dall'ideologia e dalla politica, che troviamo peraltro negli scritti gramsciani caratterizzati da acuta sensibilità antropologica (Pizza 2020), e che qui non posso che evocare.

In ogni caso, se la cittadinanza può essere intesa in un primo e limitato senso formale come status che sanziona l'appartenenza a uno Stato, i "presupposti naturali" dell'appartenenza sono fondati sul sangue e sulla ramificazione ctonia delle genealogie politiche e parentali. Non è un caso che, come hanno recentemente contribuito a mettere in luce Mellino e Pomella (2020), nella storia del marxismo e della sinistra sindacale e rivoluzionaria, i rapporti di produzione e l'assetto coloniale dell'ecumene capitalistico sono stati sin dalle origini tutt'altro che raramente tematizzati nel loro rapporto strutturale – dal marxismo nero al femminismo postcoloniale, riprendendo il sottotitolo del volume appena citato. Ma questa è un'altra storia.

Comunità e conflitti

In una riflessione dedicata alla categoria politica della cittadinanza, Etienne Balibar metteva in guardia lettori e lettrici da una sua sussunzione in un orizzonte troppo saldamente comunitario. Secondo lo studioso francese,

«la cittadinanza in generale, in quanto idea politica, comporta indubbiamente un riferimento alla comunità (poiché, così come una cittadinanza senza istituzione, l'idea di una cittadinanza senza comunità è di fatto una contraddizione in termini), e tuttavia non può avere la sua essenza nel consenso dei suoi membri» (2002: 51-52).

E ciò, sostiene nelle pagine successive, in ragione del fatto che se il fondamento della cittadinanza fosse la salda e statica appartenenza consensuale di cittadini a una comunità, subentrerebbero facilmente princìpi di esclusione di categorie percepite e costruite come politicamente e culturalmente aliene.

Il punto dirimente dell'argomentazione di Balibar consiste nel rigettare letture rigide e ipostatizzate della cittadinanza, siano esse ancorate ai testi costituzionali o incistate nei deliri di un primato ctonio tutt'altro che secondario nell'architettura dei rapporti politici e sociali di tanti Stati democratici. Anzi, perché di cittadinanza si possa compiutamente parlare, è necessario che lo spettro delle rivendicazioni dei diritti su cui essa poggia entri inevitabilmente in conflitto con la grammatica ossificata delle relazioni di potere storicamente determinate in ogni società. Il conflitto latente di ogni cittadinanza possibile è inscritto nelle inevitabili contraddizioni che l'articolazione dei rapporti sociali e delle condizioni materiali di vita incontra nel divenire storico. Ogni avanzamento nel campo dei diritti scaturisce dall'apertura, spesso drammatica, sempre conflittuale, di una breccia nell'egemonia delle classi al potere. Insomma, Balibar pare suggerirci che l'incontro tra cittadini e cittadine non possa avvenire senza un conflitto che attraversi lo spazio sociale da loro attraversato, riscrivendo gerarchie, asimmetrie, diseguaglianze.

Vorrei soffermarmi brevemente sulla prima parte del ragionamento di Balibar, quello secondo cui la dimensione dell'appartenenza non esaurisce il portato e le potenzialità della cittadinanza – come si può evincere dall'evenienza dei *riots* nella *banlieu* parigina. Dai due termini (appartenenza e cittadinanza) si dipanano campi semantici e sociali distinti. Ci può essere appartenenza senza cittadinanza, assumendo quest'ultima come categoria politica che non può reggersi senza un'istituzione centralizzata quale lo Stato. Anche assumendo una prospettiva formalista di cittadinanza, che riconosca nella cittadinanza un'appartenenza codificata giuridicamente e da cui derivano tipologie di diritti e di doveri, esplorazioni etnografiche delle modalità di appropriazione di questo statuto da parte di gruppi sociali o categorie di individui temporaneamente sprovvisti sono sempre possibili.

Tuttavia, le potenzialità offerte da un'esplorazione antropologica della cittadinanza risiedono nell'attenzione rivolta a discorsi e pratiche ascrivibili all'instabile e 'contestuale' set di relazioni tra 'cittadini' e Stato (Gregory, 2004). Relazioni, quelle tra cittadini e Stato, nutrite da specifiche immagini, rappresentazioni e pratiche intorno a diritti, riconoscimento dell'autorità e agentività politica, che rinviano tra l'altro a un esame delle relazioni orizzontali – comunitarie – tra cittadini stessi (Neveu, 2005). In effetti, la cittadinanza non è solo una relazione con lo Stato, ma l'appartenenza e l'identificazione a una collettività, giuridicamente fondata o meno.

Sgombrando il campo da equivoci, non sostengo che la percezione di donne e uomini di condividere una 'comunanza antropologica', da cui derivano pratiche sociali e rappresentazioni estremamente radicate negli immaginari e nei comportamenti quotidiani, sia scientificamente infondata o politicamente sempre nefasta. I progetti comunitari hanno mutato e 'fatto' la storia, quasi sempre in senso progressivo, e difficilmente può darsi azione collettiva senza un qualche riferimento comunitario. Associare aprioristicamente la comunità al razzismo, oltre che poco accorto politicamente, equivale a stabilire associazioni metonomiche che sono il bersaglio dei fautori della critica al politicamente corretto (Friedman 2018). Altro è, chiaramente, decostruire gli essenzialismi comunitari scorgendovi differenze e stratificazioni interne che, pur non minando unità di azione o di rappresentazione, inseriscono una sana discontinuità nei miti dell'appartenenza e nei primati che possono derivarne.

Nella declinazione di 'cittadinanza' che personalmente preferisco, essa è sempre insorgente (Holston 1999) e capace di allargare lo spettro di mobilitazioni sociali e utopie collettive oltre memorie e nostalgie inviolabili. Si potrebbe essere tentati di considerare queste riflessioni astratte o addirittura astruse, slegate e colpevolmente lontane dalla vita quotidiana delle giovani generazioni migranti tenute ai margini del corpo della nazione. Eppure, ritengo che ogni afflato egalitario possa solo beneficiare da un allargamento della prospettiva analitica e politica sulle cittadinanze.

I tormenti dei non-cittadini

In un post su Facebook che ha registrato grandi popolarità e diffusione, la scrittrice ghanese Djarah Kan ha causticamente commentato la positiva conclusione del percorso di accesso alla cittadinanza della sorella.

«Hai fatto il giuramento per la cittadinanza?

Sì.

E come è andata?

È stato veloce.

Sei felice?

Non particolarmente. Ma almeno è finita.

Già. Finita. Vorrei raccontare la vera storia di come mia sorella conquistò il diritto di non essere buttata fuori a calci dal Paese in cui è nata e cresciuta. Vorrei raccontarvi delle giravolte, delle centinaia di euro spesi per "comprarsi" la cittadinanza, quel diritto fatto passare per un regalo, che lo Stato italiano, previo pagamento di 250 euro e soddisfazione di "particolari requisiti" forse ti concede.

Vorrei raccontarvi dei suoi lavoretti schifosi e sottopagati, fatti solo per mantenere quel permesso di soggiorno che da disoccupata nel bel mezzo di una crisi economica, avrebbe avuto il rischio di perdere, mentre l'espatrio aleggiava sempre come una minaccia su ogni scelta di vita.

E invece oggi niente "black Pain", niente dolore di seconda mano che per "sentirli più vicini". Niente storie di nere che soffrono e che vi fanno riflettere sui vostri privilegi.

Mia sorella sorride. Il suo è il sorriso sfrontato di chi non dice "grazie Italia", ma solo "finalmente è finita". Il suo è un sorriso di una donna di trentaquattro anni che da oggi dipenderà un po' di meno dalle campagne elettorali fatte sulla pelle degli immigrati e dei figli degli immigrati. Dalle leggi che cambiano ogni due, tre, dalle assurdità della destra, e dalle inadempienze della sinistra. Il suo è il sorriso di chi è riuscito a sottrarsi ai meloni e alle salviette di turno. È libera dal prossimo genio che deciderà di farsi una carriera pensando di peggiorare ancora di più, la normativa sullo Ius Soli.

La libertà non dovrebbe essere un privilegio.

Certo se fosse stata ricca si sarebbe potuta tenere il suo permesso di soggiorno e la sua cittadinanza per quanto voleva. Ma è nata povera. Ed essere una donna povera, nera e figlia di immigrati in Italia, non conviene per niente. Anzi, pericoloso.

Oggi mia sorella fa l'orafa. È il mio orgoglio e io sono fiera di essere una parte dei suoi affetti. Ma soprattutto oggi mia sorella è libera. Come lo siete voi.

E non c'è niente di più bello, salvifico e prezioso di avere una donna nera, autosufficiente e libera, che cammina in giro per il Mondo, senza dire grazie e scusa a nessuno.

Benvenuta nel tuo Mondo»

Cito per intero questo stralcio diaristico perché nell'attuale ripresa del dibattito sullo *ius soli* continuo a cogliere un registro semantico proprio delle 'svolte' politiche e sociali – come se l'introduzione di un regime di cittadinanza teso al riconoscimento dello status di cittadin* a chi nasce o cresce in Italia fosse sufficiente a incarnare 'politiche della nazione' di segno radicalmente diverso.

Non è così, e certo non perché il dibattito e la rivendicazione di un ampliamento delle maglie della cittadinanza siano superflui o inopportuni: anzi, tutt'altro. Però queste riflessioni, da pungolo a classi dirigenti sistematicamente pronte a sacrificare o procrastinare scelte ormai urgenti sulla base di sterili calcoli elettoralistici, rischiano di difettare di profondità storico-genealogica, e dunque di lungimiranza, qualora non inquadrino il tema della cittadinanza nel più ampio novero delle appartenenze e delle esclusioni dal corpo politico; del razzismo strutturale e istituzionale; delle categorizzazioni svalutative dell'essere umano che accompagnano in guisa di implacabile controcanto l'era della modernità e le sue istituzioni.

Se di cittadinanza dobbiamo e vogliamo discutere, non possiamo esimerci dal considerare ad ampio spettro le discriminazioni quotidiane cui va incontro una parte consistente della popolazione

‘straniera’ residente in Italia; discriminazioni che, dietro le immediate fenomenologie facilmente appuntabili come episodiche e frequentemente annotate dalla stampa nazionale, altro non sono che segni tangibili e coerenti di una *grammatica strutturale di alterizzazione* che si incardina in colonialismi vecchi e nuovi, esterni e interni.

Djarah Kan cita l’esempio dei 250 euro sborsati per l’ottenimento di un diritto. È solo uno, e certo non il più evidente, dei sintomi morbosi che si presentano nelle relazioni quotidiane tra cosiddetti stranieri e istituzioni dello Stato. Per accorgersene basta recarsi in una Questura italiana, sondare come e quanto si abbattano sulle esistenze di fasce corpose del tessuto sociale nazionale le politiche dell’indifferenza e la scure della burocrazia. Dietro queste ultime, come ha felicemente notato Michael Herzfeld (1992) ormai vent’anni fa, non si cela solo il guazzabuglio di codicicchi, prassi, formalità e arbitrarietà di funzionari indisposti, un amalgama indecifrabile ai più e dotato di ingarbugliata autoevidenza; ma anche una solida cosmologia, atta a respingere e demarcare ‘noi’ dagli ‘altri’ in processi formali su cui vengono foggiate appartenenze ed esclusioni.

Cos’altro può ergersi dietro le condizioni indegne in cui vengono raccolte le pratiche per l’attribuzione di un permesso di soggiorno o dietro l’economia morale del sospetto che aleggia sull’intero processo di riconoscimento – o rifiuto – di una forma di protezione ai richiedenti asilo? O ancora, come non citare le strettoie che vincolano il rinnovo di un documento all’esibizione di una residenza e di un contratto di lavoro, ignorando scientemente la proporzione che assumono le configurazioni extraformali del lavoro in questo Paese o le condizioni in cui maturano le relazioni tra proprietari di casa e affittuari.

Ostilità, forse, è la parola giusta; diventata legge dello Stato durante questa legislatura, quando è stata negata ai migranti la possibilità di avere accesso alla procedura di iscrizione anagrafica – essere cioè registrati negli elenchi dei territori in cui risiedono e usufruire dei servizi di welfare e assistenza.

C’è un episodio che potrebbe essere citato. Non è un fatto ‘etnografico’, frutto cioè di un rapporto ormai pluriennale che intrattengo con tante persone straniere che passano per l’Italia, le quali scontano ogni giorno diffidenza selettiva e mirata. Ostacoli il cui fondamento archetipico – dal punto di vista del percorso di accoglienza in Italia – passa, per i richiedenti asilo, dalla frammentazione istituzionale delle categorie di cui si è insigniti: rifugiato o migrante ‘economico’, il quale pretenderebbe di ottenere protezione e sussidi che non merita attraverso menzogne spudoratamente esibite in sede di audizione presso una commissione territoriale.

Cito un fatto di ‘cronaca’ e tuttavia politico, in quanto illustra tragicamente la portata della torsione con cui alcuni soggetti divengono non-persone nel loro itinerario migratorio. Ne scrive anche Mimmo Lucano nel suo libro *Il Fuorilegge* (2020).

Alla baraccopoli di San Ferdinando, sgomberata a favor di telecamere dall’ex ministro Salvini due anni fa e poi rinata sotto forma di nuovi diffusi insediamenti informali nella Piana di Gioia Tauro, una notte di fine gennaio, nel 2018, divampa un incendio. Una combustione purtroppo abituale, nonostante che le cause di quell’episodio non furono mai del tutto chiarite, tra stufe elettriche che vanno facilmente in cortocircuito e presenza ingestibile di rifiuti e materiali vari. La mattina viene trovato carbonizzato un corpo di donna: è di una ragazza nigeriana, Becky Moses. Accanto a ciò che resta di lei viene ritrovato un documento: è la sua carta d’identità. A firmarla era stato l’ex sindaco di Riace, che si era preso la responsabilità di attribuirle una residenza, con uno di quegli atti che sarebbero poi confluiti nella selva di procedimenti giudiziari a suo carico. Carta d’identità senza la quale la giovane sarebbe stata costretta a vedersi preclusa ogni possibilità di stabilizzazione (lavorativa, documentale, ecc.). Non basterà però a spezzare la circolarità oppressiva che può ritorcersi contro una presenza straniera, man mano che sfumano le possibilità di ottenere un

documento, un lavoro, una casa, il permesso di soggiorno. Così, finito il suo percorso di accoglienza a Riace, costretta a infilarsi da sola nell'imbuto di un itinerario di post-accoglienza pieno di insidie e insicurezze, Becky troverà posto nella baraccopoli di San Ferdinando, per essere ospitata da alcuni connazionali.

Migranti è un iperonimo che non rende giustizia delle molteplici sfaccettature che caratterizzano storie e profili di chi definiamo sommariamente 'stranieri'. Postulare particolari affinità tra una ragazza nata a tre anni in Italia da genitori marocchini e un rifugiato azero in transito dall'Italia per un paio di anni per poi stabilirsi in nord Europa non è un procedimento del tutto coerente. Ma senza considerare queste dimensioni preliminari attinenti al trattamento politico e culturale della popolazione presuntivamente non italiana, il dibattito sullo *ius soli* rischia di non schiudere le potenzialità che esso possiede in potenza.

Il riconoscimento della cittadinanza passa per l'attenzione riposta alla costituzione post-coloniale delle istituzioni dello Stato e alla colonialità del suo farsi-nazione. Del resto, non c'è da sorprendersi della costante tabuizzazione dell'esperienza coloniale italiana, i cui crimini e misfatti sono di rado oggetto di seria riflessione, discussione o divulgazione. Come scrive Mellino (2015), le cittadinanze post-coloniali in cui sono catturati gli stranieri in Italia poggiano su una valutazione differenziale delle persone che in ultima analisi è razziale e razzista. Il pur raffinato e intelligente concetto di razzismo differenzialista proposto da Taguieff – secondo il quale le forme del neo-razzismo asseriscono l'irriducibilità della diversità culturale, piuttosto che propugnarne gerarchizzazioni biologizzanti – rischia di mantenere implicito se non addirittura rimosso il portato (s)valutativo su cui si innestano le relazioni politiche e istituzionali tra gruppi sociali.

Per questo, ritengo che l'estensione della cittadinanza non possa esaurirsi in operazioni con cui classi dirigenti trasversalmente responsabili di inazione e miopia politica si battano il petto e vedano rimessi i propri peccati. Essa deve piuttosto ambire a costituire un atto di giustizia sociale capace di attraversare memoria e presente della società italiana nel suo complesso.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Per Jonathan Friedman (2018), che ha attraversato più volte nel suo lavoro il tema del politicamente corretto, tale inversione ideologica si inscrive nella necessità delle élite cosmopolite di mantenere il controllo dell'ideologia nell'era della globalizzazione neoliberale.

[2] Questo passaggio è citato in Modenesi 2015.

Riferimenti bibliografici

Balibar É., *Cittadinanza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

Friedman J., *Politicamente corretto. Il conformismo morale come regime*, Milano, Meltemi, 2018.

Gregory S., *Infrapolitics*, in D. Nugent, J. Vincent (a cura di), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Malden, Blackwell Publishing, 2004: 282-302.

Herzfeld M., *The Social Production of Indifference*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

Holston J. (a cura di), *Cities and Citizenship*, Durham, Duke University Press, 1999.

Lucano M., *Il fuorilegge. La lunga battaglia di un uomo solo*, Milano, Feltrinelli, 2020.

Marx C., Engels F., *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1958.

Mellino M., *Cittadinanze postcoloniali. Appartenenze, razza e razzismo in Europa e in Italia*, Roma, Carocci, 2015.

Mellino M., Pomella A. R. (a cura di), *Marx nei margini. Dal marxismo nero al femminismo postcoloniale*, Roma, Alegre, 2020.

Modenesi M., *Subalternità, antagonismo, autonomia. Marxismi e soggettivazione politica*, Roma, Editori Riuniti, 2015.

Neveu C., 2005 *Les enjeux d'une approche anthropologique à la citoyenneté*, in "Revue européenne des migrations internationales", 20(3), 2005: 89-101.

Pizza G., *L'antropologia di Gramsci. Corpo, natura, mutazione*, Roma, Carocci, 2020.

Simonicca A., *Introduzione all'edizione italiana*, in P. Willis, *Scegliere la fabbrica*, Roma, CISU, 2012: 7-75.

Giovanni Cordova, dottorando in 'Storia, Antropologia, Religioni' presso l'Università 'Sapienza' di Roma, si interessa di processi migratori – con particolare riguardo al sud Italia, società multiculturali e questioni di antropologia politica nel Maghreb. Per la sua ricerca di dottorato sta esaminando la dimensione politica 'implicita' nella vita quotidiana dei giovani tunisini delle classi sociali popolari nonché la commistione tra i linguaggi della religione e della politica. Prende parte alla didattica dei moduli di antropologia nei corsi di formazione rivolti a operatori sociali e personale della pubblica amministrazione in Calabria e Sicilia.

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

Convivenza e dialogo tra le religioni in una prospettiva meridiana

di *Vincenzo Maria Corseri*

Nel centenario della nascita di Leonardo Sciascia, rievocando la figura di quello che senza dubbio possiamo annoverare tra i massimi intellettuali e pensatori del secondo Novecento italiano ed europeo, le molteplici iniziative convegnistiche e le centinaia di articoli e contributi finora pubblicati sui principali organi di stampa nazionali e internazionali, hanno fatto perno su uno dei nuclei essenziali della sua riflessione culturale e politica: quello della Sicilia intesa come metafora del mondo: un concetto che rende possibile esaminare uno smisurato palinsesto di problemi, prospettive e contraddizioni necessario per comprendere la cifra, complessa e polisemica, di una collettività

sempre più condizionata da laceranti – e drammatici – conflitti sociali. Ma anche dalla corruzione e dal disimpegno, dalla criminalità dilagante e soprattutto da un regime democratico internamente fragile e oggetto di continui attacchi provenienti specialmente dalla stessa politica che intorno ai *fiori freschi* della democrazia ha costruito un enorme sistema di potere.

Sciascia, spirito profondamente laico e controcorrente, aveva intessuto negli anni con la tradizione religiosa cristiana un rapporto particolare, fondato sulla meditazione delle opere di alcuni autori cattolici che frequentava assiduamente (si pensi a Manzoni, Pascal, Claudel, Guitton e molti altri ancora) esplorando temi e linguaggi della loro riflessione. Una riflessione che, nel caso dello scrittore di Racalmuto, si incentra sul messaggio evangelico («leggo ogni giorno il Vangelo – era solito ripetere negli ultimi anni della sua vita –, per me è come dare ogni giorno la corda all'orologio…») e su un anticlericalismo lucido e critico nei confronti di una Chiesa sempre più affarista, corrotta, mondana e «refrattaria al Cristianesimo nella sua essenza» (*Alfabeto pirandelliano*).

È una prospettiva, quella appena presentata, a cui possiamo sicuramente accostare la recente indagine sulla religiosità in Sicilia negli ultimi decenni sviluppata da un filosofo che ama definirsi "laico", Augusto Cavadi, nel suo *Dio visto da Sud. La Sicilia crocevia di religione e agnosticismi*, uscito per i tipi di Spazio Cultura edizioni (Palermo 2020), con una penetrante postfazione di don Cosimo Scordato. Il volume è il primo della collana "Humanitas. Libero pensiero", diretta dallo stesso Cavadi, che è uomo di dialogo e attento conoscitore della società siciliana; un autore che all'attività di prolifico saggista e consulente filosofico ha saputo affiancare per più di un quarantennio quella di docente di filosofia e storia nei licei. Senza dubbio un protagonista della vita culturale palermitana attuale, il cui lavoro si radica nel costante esercizio quotidiano del riconoscimento dell'altro come fonte di conoscenza e di spiritualità. Fondatore, tra l'altro, della Scuola di formazione etico-politica "Giovanni Falcone", coordina e anima a Palermo le attività culturali della Casa dell'Equità e della Bellezza, un Centro di incontri e dibattiti su temi filosofici, teologici, di attualità politica e sociale.

In questo libro, dall'impianto originale (è per lo più una raccolta di articoli pubblicati nell'arco dell'ultimo ventennio sulle pagine palermitane de "La Repubblica" e sul periodico messinese "Centonove"), l'autore sviluppa una coerente argomentazione sul tema della laicità e sul ruolo che la religione ricopre nella vita sociale e politica in Sicilia e, un po' più ad ampio raggio, nel meridione d'Italia, sottolineando fin dalla nota introduttiva che «non si tratta di un saggio teologico che voglia affrontare sistematicamente questioni più o meno spinose, ma del racconto, alquanto rapsodico, di un processo in corso, ossia della testimonianza di una varietà di problemi, intuizioni, esperimenti, polemiche» capace di favorire da un'angolazione apparentemente limitata ma densa di narrazioni e spunti di lettura un prezioso strumento di lavoro per chi, in futuro, vorrà occuparsi della Sicilia impegnandosi in ricostruzioni organiche. È, per l'appunto, un metodo d'osservazione essenziale per restituire all'Isola un ruolo "metaforico" di grande efficacia.

Davanti alla domanda se la Sicilia possa fornire, anche in riferimento alla dialettica tra "religione" e "società civile", nuove chiavi di lettura sul mondo contemporaneo, Augusto Cavadi non esita ad affermare che l'Isola va intesa come «una sineddoche, ovvero una parte che sta per il tutto, un microcosmo che condensa un macrocosmo e a esso rimanda, una terra che evoca *la logica dell'ologramma*, un frammento che riproduce l'intero; per ridirlo con Leonardo Sciascia, una metafora». Ed è proprio in relazione al dibattito sulla religiosità che si può articolare un'accurata disamina della mentalità che attraversa a livello planetario l'intera umanità, essendo il nostro mondo un immenso teatro in cui – favorita da macro-fenomeni come la caduta delle ideologie otto-novecentesche, la globalizzazione, e, principalmente, gli enormi flussi migratori che vedono lo spostamento di milioni di persone lungo tratte più o meno consolidate – la religione assume una funzione fondamentale per confutare le teorie secondo cui la modernità avrebbe in via definitiva relegato il sacro alla sfera "individuale" e "privata", come diretta conseguenza di un inarrestabile

processo di secolarizzazione da cui è impensabile tornare indietro. Niente di tutto questo. Semmai il mondo di oggi – sostiene Cavadi, riprendendo un'espressione di Peter Ludwig Berger (1995) – continua a essere «furiosamente religioso tanto quanto lo è sempre stato; in alcuni posti lo è addirittura di più».

È una questione sociologicamente delicata e difficilmente comprensibile se non si tenta di approcciarla attraverso una lente di ingrandimento funzionale a consentire una rigorosa lettura del fenomeno storico-religioso a partire dalla indagine intorno al *particulare* siciliano, essendo la Sicilia, per antonomasia, un'*isola plurale* che soffre – per dirla con Gesualdo Bufalino – di un «eccesso di identità»; dunque un laboratorio ideale per sondare millenni di storia e di civiltà stratificatisi in una realtà sociale ancora viva e in continuo mutamento. E proprio la Sicilia – afferma giustamente Cavadi – «che nella sua storia bimillenaria ha conosciuto, tra tanto altro, la fierezza dell'umanesimo ebraico, per il quale la coppia uomo-donna sarebbe, addirittura, icona del Dio vivente, la tensione democratica dell'isonomia greca e l'invito evangelico all'universalità dell'*agape* potrebbe candidarsi ad anticipare nel presente quella polidimensionalità a cui l'umanità intera è chiamata se vuole sopravvivere» .

La modalità in cui è strutturato il volume favorisce in prima istanza un'approfondita disamina del mondo cattolico siciliano «tra vangelo e tradizione». A questa sezione, l'autore riconduce tre macro-problematiche fortemente interconnesse tra di loro: la bioetica, il rapporto con il potere politico, le relazioni pericolose con il sistema mafioso. La trattazione prosegue con una seconda parte, dedicata alle altre Chiese cristiane (ortodosse, riformate, anglicane, ecc.) e alle tante tradizioni religiose (monoteistiche, l'ebraismo e l'islamismo, e orientali, in particolare l'induismo e il buddhismo) presenti nel territorio. Nella terza sezione, complementare alle due precedenti, Cavadi sviluppa una sintesi parecchio persuasiva sulla necessità di promuovere un confronto dialettico con le posizioni *agnostiche* e *atee* prescindendo dalle quali «nessuna organizzazione confessionale può sperare di rinnovarsi profondamente».

Essendo costituito prevalentemente da brevi articoli collazionati con una lucida visione d'insieme, *Dio visto dal Sud* offre ai lettori l'opportunità di entrare nello specifico di una delle più importanti discussioni sulle quali l'autore si è a lungo cimentato con passione fornendo uno strumento di approfondimento estremamente chiaro e lineare. Ed è un aspetto che non va sottovalutato, quello dello stile comunicativo di Cavadi, sempre puntuale nel tratteggiare un quadro d'insieme delle questioni affrontate senza prestare il fianco a inutili sociologismi e/o a luoghi comuni, accompagnando il lettore in una esposizione allo stesso tempo molto personale e serrata in cui il tema della religiosità assume in controluce una connotazione etica e civile di forte impatto culturale. E, in quest'ottica, non possiamo che condividere in pieno le osservazioni conclusive di don Cosimo Scordato lì dove si parla del giornalismo di Augusto Cavadi come

«di quell'esemplare divulgazione caratterizzata più che dall'aspetto narrativo (tante volte la sua scrittura sa esserlo), dall'esigenza argomentativa. In questo senso egli riesce a esprimere con chiarezza il suo punto di vista, argomentandolo in maniera stringente; dopo di che, si possono condividere o meno le sue ragioni ma alla fine sai da che parte puoi scegliere di stare. [...] *Dio visto da Sud* diventa allora un invito a coltivare quell'atteggiamento non solo di tolleranza (che saprebbe ancora di sopportazione), quanto piuttosto di rispetto nel senso di *respicere*, ovvero del rispetto che sa guardare gli altri con attenzione e con la voglia di farsi compagni di strada».

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Vincenzo Maria Corseri, dottore di ricerca in Filosofia, ha svolto attività seminariali presso la cattedra di Storia della filosofia medievale dell'Università degli Studi di Palermo e insegnato Estetica, come docente a

contratto, presso l'Accademia di Belle Arti "Kandinskij" di Trapani. È stato collaboratore della Facoltà Teologica di Sicilia per la redazione del *Dizionario Enciclopedico dei Pensatori e Teologi di Sicilia*. Ha al suo attivo diverse pubblicazioni. Recentemente ha curato, insieme a Giuseppe L. Bonanno, il volume *Cultura storica e tradizioni religiose tra Selinunte e Castelvetrano*, una raccolta di studi sulla storia religiosa e culturale del territorio selinuntino (Istituto Euroarabo, Mazara del Vallo 2018). È ricercatore ARPA (Associazione per la Ricerca in Psicologia Analitica).

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

In un fotogramma la crisi dei diritti dell'Italia contemporanea

di Cinzia Costa

Ho avuto la fortuna di crescere in un ambiente particolarmente attento al rispetto di tutto ciò che era diverso da me; l'educazione che ho ricevuto in ambito familiare, scolastico ed extrascolastico, mi ha permesso di crescere cercando di avere sempre una particolare attenzione al punto di vista del mio interlocutore, che fosse una persona diversa da me per abilità fisiche o mentali, origine, credo o idee politiche. Questo non significa che, negli stessi ambienti in cui sono cresciuta, non abbia assistito (o, in alcuni casi, riprodotto) episodi e pratiche scorrette o discriminatorie.

Questo aspetto mi ha però consentito, quanto meno, di crescere avendo ben presente che io non ero il centro del mondo, e che non per forza il mio punto di vista fosse quello giusto, qualora ne esistesse uno. Probabilmente quest'unica certezza è quella che mi ha condotto all'antropologia come percorso di studi, ma anche di crescita.

Negli ultimi anni, sia per interesse personale che in seguito ad un innegabile cambiamento della sensibilità della società italiana, per merito, forse, anche dei social media, ho allargato i miei interessi a temi variegati: la società post-coloniale, l'identità culturale e di genere, l'impegno femminista; temi che portano con sé enormi bagagli di questioni sociali, ma anche di domande e che richiedono dunque necessari approfondimenti. Tutti questi aspetti mi hanno portato in passato a chiedermi, per esempio, "cosa sia veramente un italiano" [1]: cosa si intenda generalmente nel panorama nazionale con questo

termine, ma anche come io lo riempio di significato. Mi sono chiesta cosa mi rende simile ad un ricco imprenditore lombardo di terza età, e cosa invece, in base alla definizione comune, dovrebbe distinguermi da un'adolescente di origine straniera che frequenta la scuola dietro l'angolo di casa mia, che non è formalmente riconosciuta come "italiana". Ho cercato quindi similitudini e differenze e ho pensato a quale dei due profili, per affinità o solamente per empatia, trovavo più vicino a me.

Ho cercato ad ogni modo di pensare a questi interrogativi come ad una grande fossa nel terreno, e alla risposta come al germoglio che sarebbe poi spuntato. Ho pensato quindi di riempire la fossa di *humus*, terreno fertile, per permettere poi alla gemma di schiudere e crescere nel migliore dei modi. Ho quindi iniziato una ricerca di letture (romanzi, saggi, articoli), film, podcast, personaggi interessanti da seguire.

Questo processo, ancora in corso, mi ha permesso in primo luogo di posizionarmi all'interno di uno spettro sociale e culturale che mi indentifica (per categorie sociali, ma anche per aspetti biologici) come una *giovane donna italiana, bianca, meridionale, di estrazione sociale medio bassa, eterosessuale.* Lungi dal voler redigere un testo autobiografico, preciso questi aspetti perché da questi incontestabili dati sulla mia persona derivano a cascata una serie di vantaggi e svantaggi, privilegi e discriminazioni. Conosco per certo sulla mia pelle gli svantaggi e le difficoltà di essere un giovane siciliano alla ricerca di lavoro dopo la crisi economica del 2008; comprendo bene il disagio e, a volte, la paura di una donna che rientra a casa da sola la sera o che si trova ad interagire professionalmente in un contesto prettamente maschile; riconosco le difficoltà economiche del sostenere le spese universitarie in un nucleo familiare relativamente numeroso e monoreddito. Ho vissuto sulla mia pelle queste condizioni avverse e credo sia mio dovere battermi affinché questi ostacoli possano un giorno dissolversi.

Riconoscere queste disparità ed identificare i pregiudizi di cui io personalmente sono stata e sono ancora oggi vittima, non mi esime tuttavia dal riconoscere che altri aspetti che mi contraddistinguono, contribuiscono a posizionarmi, in una immaginaria scala sociale, in una posizione intermedia, che vede sotto di me di vari gradini molte altre categorie che non godono invece di alcuni miei privilegi. Non posso quindi disconoscere la mia immunità rispetto a discriminazioni basate sull'orientamento sessuale, sull'abilismo [2] o sulla razza. Non mi è mai capitato di essere presa di mira con offese, o peggio ancora con violenze fisiche, perché scambiavo carezze o baci in pubblico con il mio compagno; non sono mai stata vittima di bullismo per una mia disabilità; non ho mai subìto controlli arbitrari delle forze dell'ordine o atteggiamenti scortesi da parte dei controllori dei bus o dei treni a causa del colore della mia pelle. Ma mi è capitato a volte di assistere ad alcuni di questi episodi.

Per quanto la mia condanna a certe azioni sia definitiva, riconosco che in alcuni casi io stessa sono stata veicolo di questi disequilibri, riproducendo dinamiche e utilizzando in modo aproblematico un certo tipo di linguaggio o di espressioni, che per quanto ai miei occhi, agli occhi di un bianco, possano apparire innocenti o addirittura *neutrali*, sono in realtà come minimo discutibili, se non offensive per qualcun altro.

Certamente io non riuscirò mai a capire cosa significhi essere *L'unica persona nera nella stanza*, ma, come si può apprendere dalla lettura della suddetta opera di Nadeesha Uyangoda, è possibile impegnarsi affinché le minoranze di cui non si fa parte possano avere un maggiore spazio di rappresentanza sociale e possano migliorare la propria condizione.

Questo è quello che fa un buon *alleato:*

«un alleato è una persona che sostiene una minoranza pur non facendone parte. Pur non essendo colpito personalmente da una discriminazione, si rende conto della sua esistenza e della sua sostanziale ingiustizia e

si schiera al fianco della comunità discriminata. […] Un alleato è una persona bianca che riconosce il privilegio che deriva proprio dall'essere bianco; riconosce le strutture sociali che avvantaggiano persone come lui e invece opprimono persone di altre etnie. Un alleato non deve capire del tutto che cosa voglia dire essere discriminato per il colore della propria pelle, però questo non vuol dire che non veda quella discriminazione. […] Spesso con un privilegio si nasce: essere maschi, avere la pelle bianca, non sono scelte. […] Anche se a volte potrebbe essere facile cadere nella trappola del senso di colpa, bisogna cercare di uscirne. Semplicemente perché non serve, ci fa sprecare energia per qualcosa che non possiamo cambiare, mentre le nostre energie devono essere usate per cambiare quello che ci sta attorno. E come lo possiamo fare? Leggendo, informandoci, analizzando il nostro razzismo interiorizzato, praticando attivamente l'antirazzismo» [3].

La riflessione sul ruolo dell'alleato è stata per me di centrale importanza, perché mi ha permesso di guardare in modo trasversale alle diverse battaglie per i diritti sociali e civili di cui spesso, nel mio piccolo, ho cercato di farmi portavoce. In particolar modo, per esempio, la battaglia femminista ha sempre avuto il limite, a mio avviso, di escludere in modo risoluto e definitivo gli uomini, accusandoli di incomprensibilità ed incomunicabilità. Il mondo maschile, o meglio il mondo patriarcale di cui anche le donne fanno parte, non si è mai interrogato sui suoi limiti e non si è mai riusciti a creare un vero clima di dialogo che mettesse prima di tutto in discussione il paradigma della virilità tossica. Questo atteggiamento di chiusura ha finito per rimestare un dibattito che resta comunque relegato dentro i confini del movimento femminista stesso e ha issato un muro di antagonismo, che preclude spesso a reali cambiamenti sociali. Trovo che oggi i tempi siano maturi perché generazioni di uomini miei coetanei si alleino con le donne e si uniscano alla battaglia per la parità dei generi, da cui loro stessi trarrebbero indiscutibilmente vantaggi. Se vogliamo che ci siano dei reali cambiamenti dobbiamo fare sì che la svolta avvenga dall'interno dei sistemi che riproducono la discriminazione, che sia sessista o razziale.

È proprio a questo scopo che negli ultimi anni ho deciso di concentrare la mia attenzione su nuove letture, sulla ricerca di testi e prodotti editoriali che mi permettessero di approfondire e capire il problema della discriminazione razziale in generale ed in particolare la condizione degli italiani di diverse origini[4]. A questo scopo ho acquistato il libro della casa editrice 66thand2nd *L'unica persona nera nella stanza* di Nadeesha Uyangoda, giornalista freelance, che collabora con diverse testate nazionali e internazionali tra cui Al Jazeera English, Rivista Studio, The Telegraph, Open Democracy, Vice. Avevo da tempo iniziato a seguire l'autrice sui social, per rimanere aggiornata sul suo lavoro. Tra le sue attività un altro utilissimo strumento per approfondire e imparare moltissimo sul tema della questione razziale è il podcast *Sulla razza*, scritto da Uyangoda insieme alle co-speakers Nathasha Fernando e Maria Catena Mancuso [5]. Il podcast bimensile presenta e analizza in ogni puntata una parola o un concetto proveniente dalla cultura angloamericana che spesso in Italia non ha ancora corrispondenti o traduzioni. Questo è dovuto al fatto che Paesi come gli USA o la Gran Bretagna, con un passato coloniale forte e di lunga data, hanno elaborato un vocabolario della questione razziale che permette di descriverne sfumature e fenomeni; in Italia, dove si assiste a una sistematica rimozione storica del passato coloniale e vige ancora la retorica degli "Italiani brava gente", il razzismo è un tabù, e si assiste, spesso anche in contesti televisivi, ad episodi di stereotipizzazione delle minoranze etniche o all'utilizzo di un linguaggio offensivo [6]. Per questa stagione il podcast si svilupperà in 12 episodi e i primi cinque concetti analizzati, uno per puntata, sono: *razza, colourism,* la *one drop rule, la parola con la n* e il *model minority myth.*

Il grande pregio, sia del libro che del podcast con alcune simmetrie rispetto a temi e contenuti, è quello di essere supportati da un fortissimo apparato di citazioni bibliografiche in primo luogo, ma anche cinematografiche. Nadeesha Uyangoda e le sue co-speakers raccontano la questione razziale in Italia, facendo continui riferimenti alla storia dei termini e alla loro etimologia, citando moltissime fonti accademiche, ma anche letterarie in senso lato. Sono moltissimi i romanzi, i saggi, i documentari e i film di finzione che vengono citati e che fanno del libro e del podcast delle preziosissime risorse, valide come punto di partenza per ulteriori approfondimenti [7].

In particolare, nel suo testo a metà tra il genere letterario saggistico e il memoriale, Uyangoda racconta episodi, esperienze e sensazioni della propria vita: dagli episodi dell'infanzia di una bambina nata a Colombo ma arrivata nella Brianza per raggiungere la madre all'età di soli 6 anni, alla scoperta inaspettata (quasi ingenua) di non poter partire per l'Irlanda, perché sprovvista di visto (necessario ovviamente solo a chi non possiede passaporto italiano), ai routinari avvenimenti della sua vita di adulta, che la vedono bersagliata di domande che la mettono a disagio [8] o in cui è presa in considerazione nello spazio pubblico come "quota etnica" più che come giornalista. Nella lettura si passa con facilità dalle citazioni di Kimberlé Crenshaw e Angela Davis alla narrazione di episodi di vita vissuta in Italia nell'ultimo trentennio, riuscendo quasi a toccare con mano e mostrare empiricamente le declinazioni pratiche di concetti come il razzismo sistemico o la necessità di decolonizzare il nostro immaginario. Un fotogramma dell'Italia contemporanea che con uno sguardo analitico esamina le condotte politiche e mediatiche macchiate, indistintamente sia a destra che a sinistra [9], di un razzismo, nel migliore dei casi, latente, ma più spesso esplicito e senza sottintesi.

Quello che però colpisce è che il libro non è semplicemente un *j'accuse* [10], un testo rivolto solo a lettori di nuova generazione che mira ad accusare la società bianca italiana. Mi sembra piuttosto che il libro sia rivolto a tutte le etnie, compresa quella caucasica, e abbia anche il fine di spiegare [11], far comprendere, come ci si senta ad essere discriminati, ad essere sempre relegati entro i limiti che la società ha costruito per te, sia in termini pratici che in termini di aspettative. Io, da aspirante alleata, mi sono sentita accolta nel leggere queste parole, e ho inteso il libro come un consiglio, un invito a riflettere, ad analizzare il mio linguaggio e a far fronte comune per far pressione su chi detiene il potere di decidere per noi.

Il mio impegno è quello di continuare a percorrere un percorso, sia interiormente che nelle mie relazioni sociali, di decostruzione dei valori e delle certezze che socialmente rimangono spesso indiscusse come dogmi. Il mio augurio è che, quanto prima, la riforma della cittadinanza torni ad essere al centro del dibattito pubblico affinché Nadeesha Uyangoda e tutti gli italiani che come lei sono ancora vittima di questa ingiustificata violenza civica possano esprimere la propria voce tramite il voto, contribuendo a eleggere una rappresentanza politica che rispecchi la reale composizione della società italiana, per preparare un mondo più rappresentativo e democratico.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Ne ho parlato nell'articolo sul n. 37, maggio 2019 di *Dialoghi Mediterranei* dal titolo *Perdere o ritrovare un immaginario comune* (http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/cosa-e-un-italiano-perdere-o-ritrovare-un-immaginario-comune/)

[2] Faccio questo riferimento in particolare perché è proprio di questi giorni la notizia relativa all'impedimento della calendarizzazione del voto al Senato del cosiddetto DDL Zan ("Misure di prevenzione e contrasto della discriminazione e della violenza per motivi fondati sul sesso, sul genere, sull'orientamento sessuale, sull'identità di genere e sulla disabilità"). La proposta legge, che introdurrebbe inasprimenti di pena per chi si rende colpevole di atti di violenza dettati da omotransfobia o abilismo, è stata presentata nel 2018; già votata alla Camera rimane "impantanata" al Senato da diversi mesi, a causa di evidenti azioni di ostruzionismo politico di alcuni partiti della maggioranza del governo italiano. Alcuni recenti episodi di violenza ai danni giovani omosessuali, come il caso dell'attivista Lgbt Christopher Jeanne Pierre Moreno e il suo compagno picchiati nella stazione della metropolitana di Valle Aurelia a Roma, o la storia di Malika Chalhy, la ragazza di Castelfiorentino cacciata di casa e minacciata dalla famiglia perché ha fatto *coming out*, hanno portato ad una mobilitazione social di diversi artisti e persone dello spettacolo che ha preso il nome di *#diamociunamano*.

[3] L'estratto che propongo è tratto dall' Episodio 1 (dal minuto 16.48) del podcast *Sulla razza*.

[4] Sull'espressione "italiani di diverse origini" ho molto riflettuto: ho cercato di utilizzare un sintagma che tenesse conto di tutte le provenienze, considerato il fatto che nella lingua italiana siamo ancora sprovvisti un lessico inclusivo. L'approfondimento delle tematiche che affronto inoltre in questo articolo mi ha portato ad analizzare anche le espressioni più o meno diffuse per parlare delle cosiddette "nuove generazioni" (ecco uno dei termini), o anche italiani neri, di colore, afroitaliani (queste ultime espressioni escludono, per esempio, tutti coloro che hanno origini asiatiche o est-europee, o comunque mettono insieme, in unico calderone, tutti coloro che hanno la pelle nera/marrone ma che provengono da diverse aree del mondo). Per un approfondimento su questo aspetto rimando al capitolo 6 *Tutte le sfumature del nero* de *L'Unica persona nera nella stanza* e all'episodio 3 *Una goccia di sangue nero* del podcast *Sulla razza.* Ne approfitto inoltre per inserire alcuni riferimenti ad autori e soprattutto autrici che più o meno recentemente hanno pubblicato libri o partecipato al dibattito pubblico su questi temi, e che possono essere un utile punto di partenza per approntare una esplorazione o un approfondimento su questi temi: Igiaba Scego, Angelo Boccato, Sabika Shah Povia, Angelica Pesarini, Espérance Hakuzwimana Ripanti, Djarah Kan, Oiza Q. Obasuyi, Bellamy Ogak, Nathasha Fernando, Antonio Dikele Distefano, Takoua Ben Mohamed, Marilena Umuhoza Delli.

[5] La produzione del podcast, che vanta la sponsorizzazione di Juventus, è stata affidata ad Undermedia, mentre approfondimenti e iniziative correlate ai contenuti del podcast saranno ospitati da Vice Italia. Oltre a Nadeesha Uyangoda di cui parlo nel corpo dell'articolo, le altre due co-speakers sono Nathasha Fernando che insegna alla University of Westminster e Maria Catena Mancuso che lavora nel settore no-profit ed è web content editor per Essere Animali, dove scrive di ambiente, agribusiness e cibo. Loro due, insieme, si sono occupate in precedenza di un altro podcast, *S/Confini*. Per maggio informazioni su *Sulla razza*: https://www.sullarazza.it/.

[6] Sono recenti i casi dell'utilizzo in due circostanze diverse della parola n***o in due diverse trasmissioni andate in onda sulla RAI, mentre risale proprio a questi giorni una gag televisiva in prima serata su Canale 5 in cui due noti conduttori lanciavano un servizio su Pechino facendo il verso agli occhi a mandorla e parlando sostituendo le R con L. A tal proposito è interessante notare come a TVTalk, talk show in cui generalmente si commentano programmi, personaggi e avvenimenti della TV italiana, si sia aperta una velocissima parentesi sull'episodio della "gag cinese": nello specifico, in un consesso di discussione composto da sole persone italiane bianche, uno dei conduttori ha chiesto a un ospite se "[rispondendo alle accuse di razzismo] le scuse erano dovute o si è trattato di un eccesso di politically correct un po' all'americana?". L'ospite, altrettanto italiano, chiaramente non sinodiscendente, si è affrettato a dichiarare che si fosse trattato di un eccesso di politically correct, perché "i cinesi non li offendi facendo una cosa del genere, ma li offendi rincorrendoli per strada, dandogli degli untori, come è successo all'inizio della pandemia". Sarebbe bello pensare che una volta tanto possa essere una persona di origine cinese o almeno di origine straniera a stabilire ed esprimere in prima persona se si è sentito offeso da uno sketch che la vedeva rappresentata. Rispetto alla rappresentazione mediatica è in corso una campagna di sensibilizzazione dal titolo #cambieRAI, attraverso la quale si è chiesto alla televisione pubblica di escludere dal proprio linguaggio espressioni sessiste e razziste e di non trasmettere più trasmissioni, film e fiction che offendono le minoranze etniche italiane e le donne. Per informazioni: https://www.nuoveradici.world/leditoriale/cambierai-la-nuova-sfida-delle-nuove-generazioni-di-italiani-da-non-ignorare/

[7] Ogni settimana su Vice.com, media partner del podcast, vengono pubblicati articoli con interviste e approfondimenti. È possibile inoltre iscriversi alla newsletter bimensile di *Sulla razza*, che contiene moltissimi spunti e link di riferimento.

[8] Ecco alcune delle domande menzionate dall'autrice: «Com'è che parli l'italiano così bene?», «Come si dice papà nella tua lingua?», «I tuoi genitori fanno le pulizie?», «Pensi di tornare in Sri Lanka?» (più in generale questo è il tema del capitolo 4 *Sono un'italiana…vera*).

[9] Le critiche non risparmiano neanche intellettuali che personalmente stimo (come Michela Murgia o Chiara Tagliaferri), ma che, a ben vedere, hanno riprodotto comportamenti discriminatori. Ciò a dimostrazione del fatto che anche il più progressista dei progressisti è coinvolto. A pagina 69 si legge «Penso che chi si trova a perpetrare un razzismo involontario è a sua volta vittima della Storia, vittima di strutture mentali che sono il risultato di secoli di diseguaglianze tra bianchi e neri».

[10] In questo caso faccio un riferimento chiaro all'introduzione che Igiaba Scego, fa al testo da lei curato *Future. Il domani narrato dalle voci di oggi*, edito per effequ nel 2019. Citando il testo scritto da Émile Zola nel 1898 «per denunciare pubblicamente le irregolarità commesse durante il processo a carico del capitano francese di origine ebraica, in servizio presso lo Stato Maggiore dell'Esercito, Alfred Dreyfus», Scego dichiara apertamente gli intenti delle autrici dei racconti della collettanea: «Il nostro *J'accuse* non solo vuole essere ascoltato, ma vuole urlare il proprio disappunto per lo stato di questo presente che ci sta sempre più stretto» (ivi: 10). Non intendo certamente affermare che lo scopo di questo testo, importante passo dell'editoria italiana verso uno spazio culturale più inclusivo, sia deprecabile. Voglio piuttosto rimarcare che l'approccio di Uyangoda mira a creare empatia nel lettore, e questo aspetto, unito ad una ricca cornice teorica, risulta in ultima analisi vincente.

[11] Spiegare in prima persona, prendendo, una volta per tutte, la parola per sé, senza permettere che siano coloro che appartengono ai gruppi riproduttori dell'oppressione a spiegare la discriminazione alla minoranza in causa, come frequentemente avviene, invece, nei fenomeni del *man-* e *white-splaining.*

Cinzia Costa, dopo aver conseguito la laurea in Beni demoetnoantropologici all'Università degli Studi di Palermo si è specializza in Antropologia e Storia del Mondo contemporaneo presso l'Università di Modena e Reggio Emilia con una tesi sulle condizioni lavorative dei migranti stagionali a Rosarno, focalizzando l'attenzione sulla capacità di agency dei soggetti. Si occupa principalmente di fenomeni migratori e soggettività nei processi di integrazione. Collabora con l'Associazione Sole Luna – Un ponte tra le culture.

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

I fari. Luce dei mari e metafora di vita

Il Faro di Alessandria, di Antonio Tempesta, Firenze, 1610

di *Laura D'Alessandro*

Ora erano molto vicini al Faro. Eccolo che si stagliava, nudo e dritto, abbagliante di bianco e nero, e si vedevano le onde rompersi in schegge bianche come vetro infranto contro gli scogli (*Gita al faro*, Virginia Woolf)

Avevo deciso che una tappa obbligatoria sarebbe stata a Bayron Bay. Non mi avrebbe fermato la paura dell'altezza. Sarei salita su quel meraviglioso faro perché a me i fari piacciono molto. Da sempre. E non capita tanto facilmente di trovarsi in Australia, addirittura nella punta più orientale del continente. Il Faro di Cape Bayron, il più potente di tutta l'Australia [1], si erge maestoso, proprio nella punta più a est di questo Paese sterminato. Si trova su un promontorio nel New South Wales, a 800 km a nord di Sydney. Pare che sia stato il capitano Cook ad attribuire il nome di Cape Byron al promontorio, da John Byron, nonno del famoso poeta inglese Lord Byron [2].

La struttura è caratterizzata da un caseggiato bianco sormontato da un'alta torre massiccia culminante in una grande lanterna al di sopra di un terrazzino protetto da una ringhiera di metallo. Le lenti installate nella lanterna, del peso di circa 8 tonnellate e formate da 760 pezzi di vetro prismatico, furono costruite dalla ditta francese *Henry Leponte* e funzionano con un sistema a orologeria. È semplicemente un Faro meraviglioso. E il mio desiderio di visitarlo al suo interno si è compiuto. E

come immaginavo è stato stupendo, come salire in cima ad una vetta altissima. Sai che da lì la vista sarà bellissima.

L'emozione inizia sin dal primo passo quando varco la soglia della costruzione. È la prima volta che entro in un faro ed è un passaggio importante. L'interno è bianco, è fresco, sa di sale e di vissuto. Sì, ha un profumo di vissuto, di tempo che scorre e di una storia di cui è testimone e che solo lui potrebbe raccontare. La scala che mi porta in cima è un viaggio interrotto da qualche spiraglio di luce, sempre più intenso man mano che mi avvicino al terrazzino dove si trova il fanale. La meta di questo breve viaggio, la conquista di un dono prezioso, di quelli che ti porti per sempre dentro.

Qualche anno dopo, mi è capitato di salire in cima ad un altro straordinario e meraviglioso faro, il Faro di Palascìa situato nella punta protesa nel Canale d'Otranto. Strana coincidenza, stavolta mi trovavo nel punto più a est d'Italia. E anche in questo caso entrare nel faro è stato un viaggio delle emozioni. Accanto al fanale, al prisma che riflette la luce, guardavo l'orizzonte e quasi sembrava di udire *Terra, Terra*, grido che evoca le sorti di ignoti Odissei, andati per mare a seguir traffici di spezie e di sete, scampati a migliaia di naufragi e di inabissamenti grazie a un lampeggiar di faro. L'attuale lanterna è un pezzo d'epoca. Costruita a Parigi nel 1884, porta il nome dell'orologiaio Augustine-Henry Lepaute, allievo e pupillo di Gustave Eiffel, l'architetto dell'omonima Torre. Le lenti sono state costruite sul modello delle lenti dell'ingegno di Fresnel [3]. La torre è costituita da una scala a chiocciola composta da 150 scalini di cui gli ultimi, poco prima dell'accesso alla lanterna, sono in legno.

Dal terrazzino la vista sul mare blu del Salento è spettacolare. Si realizza che si è veramente sulla costa orientale e si vuole assaporare il vento che sale dalle onde del Mediterraneo. Sotto la grande torre, si trova una dimora che fino agli anni sessanta ospitava famiglie di faristi avvicendatisi di generazione in generazione. Il faro è rimasto in stato di abbandono per lungo tempo, fino al suo recupero. Ospita, al suo interno, il Museo di ecologia degli ecosistemi mediterranei ed è anche un luogo di interesse archeologico, poiché costituisce il punto di accesso alla Grotta dei Cervi, insenatura naturale costiera oltre che importante testimonianza del neolitico. Proprio perché situato nella parte più orientale del Paese, è diventato quasi un rito visitare il Faro di Punta Palascìa nella Notte di San Silvestro per assistere alla prima alba dell'anno sulla penisola italiana.

I fari sono monumenti antichi, molti risalgono ad epoche lontane, i più recenti sono stati costruiti nei primi anni del 1900 ed hanno quindi già più di cent'anni. Pedrag Matvejevic, ritiene che i fari siano «…simili ai templi. E che gli equipaggi dei fari, cioè personale che somiglia piuttosto ai monaci dei conventi di un tempo che non a dei marinai, non si aspettano chissà quale particolare gratitudine. Ad essi sono dedicate talvolta delle immagini nelle case di coloro che hanno perduto i congiunti in mare: l'ex voto è testimonianza popolare, i cui santuari sono i più numerosi sul mare Mediterraneo» [4].

Una delle massime esperte di fari in Italia, Annamaria Lilla Mariotti, ha dedicato ai fari pagine meravigliose tra dettagli storici, architettonici, curiosità, leggende, fotografie e soprattutto un'immensa passione ed esperienza personale. Dalla sua preziosa attività di studi e ricerche emerge come la storia dei fari sia una storia affascinante che parte da lontano. Inizialmente, sono solo dei semplici falò alimentati con fascine di legna, tenuti accesi durante tutta la notte sulle colline prospicienti zone pericolose per orientare alla navigazione o agli ingressi di porti e rade.

Risalire alle origini dei fari equivale ad esplorare il mondo dell'antichità attraverso tutte le testimonianze che, sfidando il tempo, sono giunte sino a noi. Testimonianze tra mito e leggende. Già Omero (VIII secolo a.C.), infatti, nel XIX libro dell'Iliade paragona lo sfavillìo dello scudo dell'irato Achille ad uno di quei fuochi che dalle alture rendono sicura e agevole la via ai naviganti. Fu lo scrittore greco Museo (V sec. d.C.) a narrare la storia d'amore tra Ero, *la sacerdotessa di Afrodite,* e

Leandro *il suo amante segreto.* Per raggiungere l'amata, Leandro attraversava a nuoto ogni notte lo stretto dei Dardanelli, guidato da una lucerna accesa da Ero sulla cima della torre in cui ella viveva. In una notte tempestosa, il vento spense il lume e il giovane, in balia dei flutti e privo di orientamento, annegò. Nelle prime luci dell'alba Ero, che aveva atteso invano tutta la notte l'arrivo dell'amato, scorse dalla sua torre il corpo ormai privo di vita di Leandro che giaceva sulla spiaggia. Spinta dalla disperazione, Ero si gettò dalla torre, per riunirsi al suo amato. Da qui l'importanza della luce nella notte, la prima immagine del fuoco che guida nel buio, vitale per chi solca il nero mare, elemento ancora sconosciuto. Attraverso i secoli, con lo sviluppo degli scambi commerciali e del trasporto delle persone via mare, i fari si evolvono fino a diventare quelli che oggi conosciamo.

Inizia così un processo di trasformazione della navigazione nel Mediterraneo, da diurna e costiera, in notturna. L'osservazione delle stelle per guidare i naviganti non è più sufficiente a garantire l'orientamento. Le prime bussole sono strumenti rudimentali e poco affidabili. Si dà avvio alla pratica di accendere i falò e proprio all'ingresso dei primi porti sorgono strane impalcature che sollevano delle coffe o ceste, dentro le quali viene bruciato il combustibile. Tuttavia, ancora non si può parlare di faro inteso come struttura fissa e preposta all'illuminazione costante. Il concetto di struttura architettonica prende forma con i fari più famosi dell'antichità: il Colosso di Rodi e il Faro di Alessandria annoverati entrambi tra le sette meraviglie del mondo.

Del mitico Colosso di Rodi (290 a.C.), il gigantesco simulacro del dio Elios all'ingresso del porto dell'omonima isola, non si conosce l'esatta ubicazione. Occorre fare riferimento all'iconografia classica che lo rappresenta come una figura gigantesca con un braciere ardente in una mano e le immense gambe sotto le quali passavano le navi. Il Colosso, eretto su una struttura metallica ricoperta di bronzo, alta circa 32 metri, crollò 80 anni dopo a causa di un terremoto. Il Faro di Alessandria (280 a.C.), fu eretto da Sostrato di Cnido sull'isola greca Pharos (e di qui il nome Faro), di fronte ad Alessandria. Si trattava di una costruzione alta 120 metri, in marmo bianco, con una luce che si avvista a circa 30 miglia di distanza. Crollò definitivamente del 1302 a causa dei ripetuti terremoti che tormentarono la sua lunga esistenza. In epoca romana, la storia documenta la costruzione delle prime torri in pietra sulle cui sommità ardono fuochi.

Con il Medioevo sono soprattutto i campanili dei monasteri a fungere da fari, in particolare lungo le coste dei Paesi nordeuropei. Vengono erette anche in Italia le prime torri in risposta ad un commercio sempre più sviluppato. Inoltre, le quattro repubbliche marinare spingono per avere una navigazione sempre più sicura. Con il Rinascimento e il Barocco, sorgono le grandi strutture, i fari monumentali spesso simili a castelli. Si tratta di fari suggestivi che si caratterizzano proprio per la loro monumentale bellezza, ma decisamente poco funzionali. Tra il 1700 e il 1800, i fari subiscono varie trasformazioni fino ad assumere l'aspetto che conosciamo oggi. È, infatti, nel secolo diciannovesimo che si può parlare di studio scientifico dei fari e delle luci di segnalazione, della loro costruzione e illuminazione. Nasce la Farologia e con essa la maggior parte dei fari in Italia e nel mondo. Un impulso decisivo alla trasformazione tecnica dei fari si deve al francese Fresnel, già citato al quale si devono lo studio e la creazione di un sistema di lenti, ad oggi in uso e che da lui prende il nome. Queste lenti permettevano, infatti, di concentrare tutta la luce al centro, potenziandone al massimo la fonte, nel tempo alimentata ad olio, a gas di acetilene, fino ad arrivare alle moderne lampade alogene da 1000 watt.

Come tutte le strutture, anche i fari sono classificati in rapporto all'età e alle dimensioni, al modo in cui sono costruiti e ai luoghi su cui sono innalzati, promontori o isole da cui fanno luce. Matvejevic avanza una classificazione decisamente più immaginifica: «è bene prendere altresì in considerazione la maniera in cui il mare li circonda, di quale specie è il loro isolamento o il distacco, in quali rapporti si trovano con i porti più vicini, l'eventuale intenzione che hanno di diventare porti essi stessi. E, da ultimo, a chi fanno luce e su quali percorsi» [5].

Dal punto di vista architettonico, la somiglianza tra i fari è solo apparente, non esiste infatti una struttura uguale ad un'altra. I fari hanno una loro personalità, sono diversi esteriormente uno dall'altro oltre ad avere collocazioni strategiche delle più disparate: su dirupi rocciosi, su piccole isole semideserte, su basse coste frastagliate, su promontori. Soprattutto la luce da essi profusa è un elemento che caratterizza e distingue un faro da un altro, anche se apparentemente possono sembrare molto simili. In tutto il mondo, infatti, ciascun faro si distingue per forma, colorazione e luce emanata. L'aspetto esterno è di ausilio per riconoscerli in fase di navigazione diurna mentre la luce, suddivisa in lampo, eclissi e lampo all'infinito, viene riconosciuta dal navigante che cerca la via nella notte.

Il mito del faro si sviluppa inevitabilmente anche tra racconti di avventure e leggende. Anticamente, l'uso di tenere accesi dei fuochi sulle coste pericolose per indirizzare i naviganti verso un porto sicuro aveva, talvolta, dei risvolti drammatici. Accadeva, infatti che malviventi senza scrupoli, spostassero volontariamente i fuochi di segnalazione in punti pericolosi, dove le navi potevano incagliarsi per provocarne il naufragio. In tal modo, le navi venivano depredate dai leggendari corsari. Ciò accadeva soprattutto nelle notti di tempesta quando l'equipaggio delle navi era totalmente preso dalle manovre per evitare il peggio mentre i corsari erano pronti a sferrare l'attacco. Il loro piano si concludeva molto spesso con successo. I saccheggi si protrassero fino all'inizio del XIX secolo.

Le storie dei corsari e dei naufragi delle navi, sono confluite in leggendarie e avventurose narrazioni entrate a far parte del folklore locale di molti Paesi [6]. Come nel caso del faro di Ocracoken, situato in una piccola isola, da cui prende il nome, al largo del North Carolina. È un faro ancora operante pur essendo tra i più antichi dell'intera costa orientale degli Stati Uniti. Risale, infatti al 1823. Ocracoke è famosa anche per un altro motivo. Lungo le coste del North Carolina nel diciottesimo secolo veleggiavano molti galeoni pirati attirati dalla possibilità di nascondersi e trovare rifugio nelle varie isole e isolette da cui sferrare i loro attacchi. Senza dubbio, il pirata conosciuto come Blackbeard (Barbanera), fu tra i più famosi. Quando il faro fu costruito sull'isola, era ormai passato del tempo dalle scorrerie del pirata. Tuttavia il suo ricordo si era legato inesorabilmente all'isola tanto da tramandare nel tempo i racconti del suo passaggio. Gli abitanti di Ocracoke, ancora oggi, raccontano che nelle notti tempestose, quando solo la luce del faro taglia l'oscurità, il fantasma senza testa di Blackbeard si aggiri nei dintorni e che spesso si veda il suo vascello che naviga intorno all'isola in cerca del suo capitano [7].

Nell'immaginario collettivo dove c'è un faro c'è un guardiano, presenza insostituibile per lunghi secoli, figura romantica e misteriosa tra avventura e leggenda. Come lo sono i fari dopotutto. I primi guardiani, molto probabilmente altri non erano che schiavi con il compito di raccogliere legna per alimentare, ininterrottamente, i fuochi sulle colline o nei bracieri in cima alle torri. Nel Medioevo furono i monaci ad occuparsi di tenere sempre vivi i falò di segnalazione sulle torri più alte dei loro monasteri. Compito che sentivano di dover assolvere come sacro dovere per segnalare i pericoli alle navi di passaggio. Con la costruzione di più numerosi fari e con la loro evoluzione strutturale, a partire dal 1800, muta anche la figura del guardiano. Diviene infatti un elemento di stretta e imprescindibile correlazione con il faro stesso, tanto da essere accompagnato anche dalla famiglia. L'immagine del guardiano subisce una trasformazione, diviene l'eroe di un mondo di frontiera, al confine tra la terra e il mare, affacciato su un'estensione affascinante e terribile, capace di aggredire le fondamenta delle torri più robuste [8].

Quello del guardiano del faro può sembrare un mestiere romantico, ma occorre sempre tenere presente che richiede tanto spirito di sacrificio. È necessario saper fare tutto: elettricista, motorista, tecnico in grado di effettuare tutte le manutenzioni. Incluso andare per mare tra gli scogli senza attracco. Molto belle sono le testimonianze dei guardiani che per anni hanno vissuto questa incredibile esperienza in solitudine e tra tante difficoltà. C'è stato un tempo in cui ai guardiani era affidato il compito, tra gli altri, di alimentare manualmente il faro e, sempre manualmente, caricare ogni 4 o 5 ore il meccanismo

rotante ad orologeria che faceva girare la lanterna, oppure passare notti e notti di tempesta a vegliare e spesso rimanere per giorni senza cibo e generi di prima necessità per lui e per la sua famiglia.

I guardiani dei fari ormai sono rimasti in pochi. D'altra parte i fari sono tutti automatizzati e dotati di una sofisticata strumentazione elettronica tanto da far ritenere per qualcuno che il mestiere di farista sia superato. C'è anche chi sostiene il contrario, poiché rappresentano ancora oggi e, nonostante la tecnologia avanzata, un valido supporto alla navigazione in caso di necessità o per le piccole imbarcazioni. Inoltre, le lenti richiedono comunque una manutenzione e una pulizia costanti, spesso occorre riparare dei guasti e si possono verificare delle situazioni metereologiche in cui la presenza del farista è importante.

In Italia si stagliano ben 161 fari della Marina Militare tuttora in attività. Con il loro fascio di luce senza tempo, lambiscono le coste della Penisola per circa 8000 Km. Costruito nel 1304, il Faro di Livorno è il più antico e tuttora in funzione in Italia. La sua è una storia tormentata, come spesso accade per i fari. Fu distrutto dalle truppe tedesche in ritirata nel 1944. Tuttavia, la popolazione livornese si adoperò per la sua ricostruzione per la quale vennero utilizzate le pietre recuperate dalle macerie. La copia esatta del Faro distrutto, fu inaugurato nel 1956. Da quel momento è stato dichiarato monumento nazionale.

"La Lanterna", simbolo di Genova, fu costruita nel 1326 nel porto vecchio. In seguito ad un assedio, nel 1507, la torre crollò e nel 1543, su ordine del Magistrato dei Padri del Comune, fu ricostruita. I successivi rimaneggiamenti non ne hanno cambiato sostanzialmente i connotati strutturali.

Costruito a Messina del 1546, il Faro di Punta San Ranieri inizialmente era stato battezzato "torre del Garofalo", dal nome del vortice che le correnti formano nei passi dello Stretto [9]. La successiva denominazione di Faro di Punta San Ranieri, si deve al nome del monaco eremita che si occupava di alimentare un fuoco acceso ogni notte per guidare i navigatori e salvarli dal pericolo [10].

Questi, sono solo alcuni dei Fari meravigliosi in Italia. Ognuno dei essi ha una storia affascinante che si intreccia con la storia e le identità territoriali. Non è senza significato che sia stato fonte di ispirazione per scrittori, pittori, musicisti e artisti in tutto il mondo. Queste "sentinelle del mare" suscitano da sempre suggestione e mistero. Nell'immaginario collettivo, evocano spesso un senso di libertà e di solitudine ma anche il sogno di una vita a contatto con la natura. Quante storie potrebbero raccontare i fari! Di terribili tempeste che li squassavano alle fondamenta, di salvataggi, di naufragi e di mistero. Sarà perché si ergono sempre in zone isolate e selvagge, il pensiero corre a presenze misteriose che li abitano. O forse sarà per via del vento che sibila su per le scale a chiocciola, per il rumore delle onde ai suoi piedi, o per il tamburellare della pioggia sui vetri. Chissà, forse sono vecchi guardiani finiti in mare nel tentativo di un salvataggio, o di uomini e donne morti di solitudine, lontani da tutto.

Storie misteriose e storie avventurose che partono da quel fascio di luce che spazza il buio della notte e che lambisce il mare. Sarà probabilmente anche la stessa struttura, che ricorda il castello, a scatenare il desiderio del fantastico e dell'avventuroso. Sono tanti gli elementi da cui nasce il desiderio di porre il faro al centro dell'ispirazione creativa: i guardiani, la suggestiva scala a chiocciola che conduce alla stanza dell'orologio, il fascio lucente che si infiltra fra i flutti e le onde notturni, la sensazione di una solitudine antica e infinita.

La letteratura disponibile sui fari è incredibilmente ricca e sempre suggestiva perché accompagnata da immagini dei fari sparsi sul pianeta, sezioni di fari, mappe antiche, carte nautiche, e immagini varie di dettagli che aiutano a conoscere meglio i fari. E a lasciarsi ammaliare. Nella poesia e nella letteratura sono infinite le volte in cui il faro si è fatto luce tra un mare di parole. I fari hanno sempre

avuto un potere evocativo notevole e di grande ispirazione per tutte le forme dell'arte. Molto spesso è proprio il faro ad avere un ruolo fondamentale nello sviluppo di storie.

In letteratura, il noto libro di Virginia Woolf *Gita al faro* [11], ci ha regalato passaggi indimenticabili:

«…Ora erano molto vicini al Faro. Eccolo che si stagliava, nudo e dritto, abbagliante di bianco e nero, e si vedevano le onde rompersi in schegge bianche come vetro infranto contro gli scogli. Si vedevano le venature e le spaccature degli scogli. Si vedevano chiaramente le finestre; un tocco di bianco su una di esse, e un ciuffo di verde sullo scoglio. Un uomo era uscito e li aveva guardati con il cannocchiale ed era rientrato. Ecco com'era, pensò James, il Faro che per tutti quegli anni avevano visto attraverso la baia; era una torre nuda su una roccia deserta».

Così la scrittrice consacrava il mito del faro nella letteratura. C'è un altro meraviglioso passaggio del suo fortunato libro a cui è difficile sottrarsi, tanto sono belli i versi

«Quando calava la sera, il raggio del faro che col buio si posava d'autorità sul tappeto mettendone in rilievo il disegno, alla luce più dolce dell'estate si mescolò col chiaro di luna e scivolando gentile come per posare una carezza indugiava di soppiatto a guardare, per poi tornare di nuovo amorevole».

Un altro grande viaggiatore della fantasia e dell'immaginazione, Jules Verne, ci ha regalato altre immagini suggestive del faro. Il suo romanzo, *Le Phare du Bout du Monde* [12], ci trasporta nel

«locale di guardia, sopra il quale si trovavano la lanterna e le apparecchiature che producevano la luce…(….) Dalle quattro finestrelle aperte in quel locale lo sguardo poteva vedere tutti i punti dell'orizzonte. Benché il vento fosse moderato, soffiava abbastanza forte a quell'altezza, senza tuttavia coprire le strida acute dei gabbiani, delle fregate e degli albatri che passavano con grande sbattere di ali».

La trasposizione cinematografica è del 1971 con il titolo *The Light at the Edge of the World*, diretto da Kevin Billington, con Kirk Douglas e Yul Brinner, e vi si narra la storia di tre eroici guardiani di un faro che lottano, anche con tragiche conseguenze, contro dei feroci pirati che hanno assalito la loro isola.

L'amore ai tempi del colera [13], di Gabriel García Márquez, non sarebbe stato il romanzo che conosciamo senza l'immagine del faro e del guardiano del faro:

«Da allora era solito andare di pomeriggio a conversare con l'uomo del faro sulle innumerevoli meraviglie della terra e dell'acqua che l'uomo conosceva. (…) Fiorentino Ariza imparò ad alimentare la luce, prima con carichi di legna e poi con orci di olio, prima dell'arrivo dell'energia elettrica. Imparò a dirigerla e ad aumentarla con gli specchi, e in svariate occasioni in cui l'uomo del faro non poté farlo si fermò a vigilare dalla torre le notti del mare. Imparò a conoscere le imbarcazioni dalle loro voci, dalla misura delle loro luci sull'orizzonte, e a percepire che qualcosa di loro gli tornava indietro nei lampi del faro. (….). In nessun altro luogo diverso dal faro aveva vissuto le ore più felici né aveva trovato miglior consolazione alle sue infelicità. Fu il posto che amò di più. Tanto che per anni cercò di convincere sua madre, e più tardi lo zio León XII, di aiutarlo a comprarlo. Poiché i fari del Caribe erano a quell'epoca di proprietà privata e i loro proprietari riscuotevano il diritto di passo fino al porto a seconda della grandezza delle imbarcazioni. Fiorentino Ariza pensava che quella fosse l'unica maniera onorevole di fare un buon affare con la poesia, ma né la madre né lo zio la pensavano allo stesso modo, e quando avrebbe potuto farlo con le sue risorse i fari erano già diventati proprietà dello Stato».

E in uno dei romanzi di Hemingway il faro è luce che orienta in una notte buia ma piena di speranze

«….Girai la chiavetta e spensi il motore. Era inutile sciupare benzina. Intendevo lasciare andare il battello alla deriva. Quando si fosse fatto buio, avrei sempre potuto orientarmi con la luce del faro del Morro o, se il battello fosse andato troppo alla deriva con quelle di Cojimar, per puntare su Bacuranao» [14].

Il faro è poi richiamato come metafora, in opere teatrali e soprattutto nella poesia. William Shakespeare, scrive in chiave metaforica: «Amore è un faro sempre fisso che sovrasta la tempesta e non vacilla mai…» [15]. Pablo Neruda [16], non si sottrae al fascino metaforico nelle sue poesie: «E*ra l'ora felice dell'assalto e del bacio./ L'ora dello stupore che ardeva come un faro»* [17]. In *Ultimi cori per la terra promessa* [18], Giuseppe Ungaretti ci regala un'immagine romantica e struggente del faro: «*L'amore più non è quella tempesta/ Che nel notturno abbaglio/ Ancora mi avvinceva poco fa/ Tra l'insonnia e le smanie,/ Balugina da un faro/ Verso cui va tranquillo / Il vecchio capitano»*. E struggenti sono anche i versi del poeta Kahlil Gibran [19]: «*Un grande amore s'impossessò di lui… /Un amore la cui forza allontana la mente/ dal mondo quantificabile e misurabile./ Un amore che parla/ quando la lingua della Vita/ rimane silenziosa…/ Un amore che si erge/ come un faro azzurro/ per indicare la via con luce invisibile»* [20]. Eugenio Montale nella sua poesia *Dora Markus*, personaggio femminile sostanzialmente di fantasia, un mito poetico, scrive queste parole: «*La tua irrequietudine mi fa pensare/ agli uccelli di passo che urtano/ ai fari nelle sere tempestose»* [21].

E profondamente poetiche e struggenti sono le parole dello scrittore Antonio Tabucchi:

«Come può essere presente la notte. Fatta solo di se stessa, è assoluta, ogni spazio è suo, si impone di sola presenza, della stessa presenza del fantasma che sai che è lì di fronte a te ma è dappertutto, anche alle tue spalle, e se ti rifugi in un piccolo luogo di luce di esso sei prigioniero perché intorno, come un mare che circonda il tuo piccolo faro, c'è l'invalicabile presenza della notte» [22].

Anche Gándhí ricorre alla metafora del faro per promuovere la sua missione di pace di libertà:

«La vera ahimsa [23] dovrebbe significare libertà assoluta dalla cattiva volontà, dall'ira, dall'odio, e un sovrabbondante amore per tutto. La vita di Tolstoj, con il suo amore grande come l'oceano, dovrebbe servire da faro e da inesauribile fonte di ispirazione, per inculcare in noi questo vero e più alto tipo di ahimsa».

In ambito cinematografico, il Faro di Capel Rosso, costruito nel 1883 sull'Isola del Giglio, è stato scelto dal regista Paolo Sorrentino nel 2012, per girare alcune scene del film Premio Oscar *La Grande Bellezza*. Da allora questo edifico, dal particolare disegno a strisce bianche e rosse, è diventato meta di culto per molti viaggiatori. Un'attenzione tale da indurre un gruppo di imprenditori a trasformarlo in un centro polifunzionale per visite e studi sul mare.

E al faro come metafora ricorre anche l'astronauta italiano Luca Parmitano, quando dallo spazio vede l'Italia allontanarsi. C'è un'immagine che lo coglie di sorpresa e lo rassicura: «mi sono girato, ed era lì ancora una volta. Purtroppo, mi mancano le parole. Sicilia, un'isola di luce, un faro per questo viaggiatore» [24]. Mike Oldfield, compositore e polistrumentista britannico, affida, al suo lavoro musicale *Earth Moving* [25], le parole: «Sento una corrente nell'aria stanotte. Posso sentire la terra muoversi. L'amore è un faro, una luce guida».

Difficile, dunque, sottrarsi al fascino della metafora del faro che seduce e ammalia senza distinzioni. Vale anche per un critico d'arte, accademico e saggista come Achille Bonito Oliva, per il quale

«contemplare un'opera d'arte corrisponde ad una vera gita al faro. Per sua costituzione, il faro si presenta alla vista a una grande distanza attraverso l'intermittenza di un battito luminoso. Già da lontano si propone come un avviso ai naviganti, ma non tranquillo e accogliente. Con il suo intervallo luminoso tra accensione e buio, il faro drammatizza la presenza della terra o dello scoglio ed evoca ai miei occhi i sospetti di naufragio,

accresciuti dal suo pulsare intermittente. Tale intermittenza più che costituire un segnale accogliente, dispone il navigante in un sistema mentale di allarme».

Suggestive e affascinanti le sue parole sull'opera d'arte al punto di avanzare

«la possibilità di pensare al faro come una grossa scultura che misura contemporaneamente spazio e tempo, luce e intervallo. Perché, in fondo l'opera d'arte è semplice produzione di catastrofe, strappo nell'equilibrio tettonico del linguaggio che l'artista realizza attraverso un processo elaborativo di una forma lampante e presente come il pericolo di uno scoglio. Il Faro, segna, con la sua intermittenza luminosa, la sicura stanzialità del territorio che occupa, indica nello stesso tempo la distanza che lo separa dallo sguardo del navigante. Questi, si muove nello spazio liquido e instabile del mare, abitato da lunghe ombre e dal buio della notte. In questo spazio il navigatore è sottoposto ai colpi del vento e dei marosi. Il faro diventa il segnale che invita verso il riparo della terra ferma e insieme avverte paradossalmente di questo pericolo. Segnale ambivalente questo del faro, che incorpora dell'arte il fattore luminoso, l'intermittenza cromatica del bianco e del nero, e anche la strutturale ambivalenza del messaggio artistico che non produce mai pacificata risposta, bensì piuttosto una formale domanda sul mondo. Il faro, dunque, sembra proporsi come una grande scultura investigativa, un'installazione che sollecita perplessità e interrogazione. L'oscillazione circolare dal buio alla luce del faro ne alleggerisce il peso, mettendo in discussione una staticità monumentale che altrimenti diventerebbe un obelisco: segnale, a futura memoria, di un evento drammatico. L'essere un sistema d'allarme, per giunta visivo, aumenta la possibilità di spostare questa architettura marina nella famiglia della scultura moderna. Qui infatti non esiste ormai alcuna limitazione *di sorta per quanto riguarda tecniche e materiali»* [26].

Queste sono solo alcune delle citazioni e, come è facile immaginare, ce ne sarebbero ancora tantissime. Non da ultimo, anche nel linguaggio parlato, quando il riferimento al faro è spesso richiamato in chiave metaforica. Nell'arte pittorica, il faro è stato, ed è, per molti artisti un simbolo misterioso e fonte di ispirazione. Spesso è un elemento che caratterizza un paesaggio marino, un golfo, una scogliera, un'isola. Altre volte è l'elemento principale su cui l'artista ha proiettato il proprio talento e l'ispirazione. È il caso del famoso dipinto *The Lighthouse at Two Lights* di Edward Hopper. Il faro è quello che erompe dal promontorio roccioso presso Cape Elizabeth, nel Maine. La struttura nel dipinto è pervasa da una sfumatura malinconica e di raccoglimento tipica dei temi cari al pittore. Il faro è il "centro" dell'opera, non si scorge alcun mare. Sembra quasi uscito da un sogno inquieto [27].

Un altro faro famoso nella pittura è *Stormy sea with Lighthouse* del tedesco Carl Blechen. Lungo una costiera, nel mezzo di un mare tempestoso, sorge la struttura del faro che con il suo fascio luminoso rende il cielo d'un colore metallico. Segno del contrasto spirituale che il pittore vuole evocare attraverso il suo cupo romanticismo. E sempre in campo pittorico, c'è una bella storia legata all'arte di dipingere i fari. Un giorno, un viaggiatore acquerellista italiano, Giorgio Maria Griffa, partito con pennelli e acquerelli è andato a vedere i fari costruiti dagli Stevenson, una famiglia di ingegneri che, tra il 1790 ed il 1940, ha avuto tra le proprie fila otto membri progettisti e costruttori dei 97 fari che tuttora costellano le coste della Scozia. La stessa famiglia del noto scrittore Robert Louis Stevenson che non seguì la strada di famiglia e così facendo ci ha regalato dei libri indimenticabili [28]. Eppure lo scrittore aveva a cuore il valore dell'opera e dell'ingegno della sua famiglia, tanto da riconoscere che «Ogni qualvolta sento l'odore dell'acqua salmastra, so di non essere lontano da una delle opere dei miei antenati…e quando i fari si accendono lungo le coste della Scozia sono orgoglioso di pensare che brillano più luminosi grazie al genio di mio padre». Ebbene, Griffa ha dipinto tutti i fari degli Stevenson raccogliendoli in un volume di una bellezza struggente I fari degli Stevenson [29]. Ogni faro, un dipinto, corredato di una scheda con l'indicazione della latitudine e della longitudine, l'altezza, la struttura, i dettagli dei lampi al secondo. In ogni scheda, inevitabilmente, riaffiora il ricordo di uno Stevenson: Robert, Alan, David, Thomas, Charles.

Mi è capitato spesso di leggere classifiche dei fari più belli nel mondo e tutte le volte non posso a fare a meno di pensare a tutti i fari meravigliosi che ne sono esclusi. A quei fari che dignitosamente si ergono su promontori, scogliere e isole, sfidando ogni giorno le insidie del mare, dell'oceano e del tempo che passa. Consapevoli di essere unici e irripetibili perché i fari non se ne costruiranno più, non ce ne saranno mai dei nuovi. Sono ormai il ricordo di un'epoca passata che non tornerà. Eppure, nonostante molte imbarcazioni dispongano ormai di sofisticati computer e ricevitori satellitari, e sempre più ne saranno dotate in futuro, sono sicura che nessuno vorrà rinunciare alla vista rassicurante di un faro che dalla costa ci guarda, ci protegge e ci sorveglia. E allora, riprendendo le parole di Achille Bonito Oliva,

«la gita al faro diventa la metafora dell'approccio all'opera d'arte che, mediante i segnali della sua bellezza, sviluppa stabilità contemplativa e instabilità sensoriale. Tale intervallo sembra ben sincronizzarsi con il pulsare del faro nel suo alterno concedersi e nascondersi alla vista, ma sempre nella conferma di un ritmo circolare che stabilizza la misura della distanza, quella necessaria per guardare e interrogarsi sul mondo».

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Il Faro di Byron Bay divenne il più potente d'Australia in seguito all'elettrificazione avvenuta nel 1956.

[2] George Gordon Lord, *Poeta inglese noto come Lord Byron* (1788 -1824).

[3] Augustin Fresnel (1788 – 1827), ingegnere fisico francese, progettò e brevettò questa tipologia di lente basandosi sui principi fisici dell'ottica, rifrazione e propagazione.

[4] P. Matvejevic, *Breviario Mediterraneo*, Garzanti Milano 2006: 53 e 56.

[5] Ibid.

[6] A. Lilla Mariotti, *Storie di pirati e piratesse del XVIII secolo,* Magenes editore, Milano, 2018.

[7] A. Lilla Mariotti, *Blackbeard, La vita e le avventure del famigerato pirata Barbanera*, Magenes editore Milano, 2011.

[8] A. Lilla Mariotti, *Fari*, White Star, Novara 2005.

[9] *Fari d'Italia, il fascino intramontabile delle "sentinelle del mare"*, http://www.rainews.it/dl/rainews/articoli/Fari-d-Italia-il-fascino-intramontabile-delle-sentinelle-del-mare-35899f14-f3a4-4c2a-b4c6-82d92871aa97.html

[10] *Fari d'Italia, il fascino intramontabile delle "sentinelle del mare"*, http://www.rainews.it/dl/rainews/articoli/Fari-d-Italia-il-fascino-intramontabile-delle-sentinelle-del-mare-35899f14-f3a4-4c2a-b4c6-82d92871aa97.html

[11] V. Woolf, *Gita al faro*, titolo originale *To the Lighthouse*, 1927.

[12] J. Verne, *Le Phare du Bout du Monde*, è il primo romanzo pubblicato postumo nel 1905 dal figlio Michel.

[13] G. García Márquez, *L'amore al tempo del colera*, Mondadori Milano 1*985*.

[14] E. Hemingway, *To Have and Have Not,* Scribner's, 1937.

[15] W. Shakespeare, *Amore non è amore se muta quando scopre un mutamento*, Sonetto 116.

[16] P. Neruda, pseudonimo di Ricardo Eliécer Neftalí Reyes Basoalto, è stato un poeta, diplomatico e politico cileno.

[17] P. Neruda, Poesia *La canción desesperada*, 1924.

[18] G. Ungaretti, tratto dalla poesia *Ultimi cori per la terra promessa*, 1960, parte della raccolta *Il taccuino del vecchio*.

[19] Kahlil Gibran, è stato un poeta, pittore e aforista libanese naturalizzato statunitense.

[20] K. Gibran, *Segreti del cuore*, Newton Compton, Roma 1947 (postumo).

[21] E. Montale, tratto dalla poesia *Dora Markus, Le Occasioni*; Parte prima.

[22] A. Tabucchi, *Il tempo invecchia in fretta*, Feltrinelli, Milano, 2009: 42.

[23] *Ahimsa* è un termine sanscrito e fa riferimento alla non violenza e al rispetto per la vita. Significa "non uccidere", ma anche non causare sofferenza fisica o morale a nessun essere vivente, che sia attraverso i pensieri, le parole o le azioni.

[24] *La Sicilia vista dallo spazio. Tutti gli scatti di Luca Parmitano*, in "La Repubblica Palermo", 4 settembre 2013.

https://palermo.repubblica.it/cronaca/2013/09/04/foto/la_sicilia_vista_dallo_spazio_tutti_gli_scatti_di_luca_parmitano-65847227/1/#1.%20%20Fonte:%20https://le-citazioni.it/argomenti/faro/

[25] *Earth Moving*, (1989), è un album del musicista britannico Mike Oldfield.

[26] A. Bonito Oliva, *Segno,* in AA.VV, *Al Faro*, Svimservice, Bari 1997.

[27] *Quando il faro indica la meta del viaggio*, il Sole 24 Ore, 17 luglio 2015, https://st.ilsole24ore.com/art/viaggi/2015-07-16/quando-faro-indica-meta-viaggio-150843.shtml?uuid=AD6iq09

[28] Tra i vari romanzi: *L'isola del tesoro (Treasure Island)* del 1883 e *Lo strano caso del dottor Jekyll e del signor Hyde* (*The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde)*, del 1886.

[29] G. M. Griffa, *I fari degli Stevenson*, Edizioni Nuages, Milano 2005.

Riferimenti bibliografici

A.v.A.vv., *Fari del Mondo*, Edizioni Del Prado Madrid 2000

C. Bartolomei, *L'Architettura dei fari italiani-Architecture of italian lighthouse*. Ediz. bilingue. Vol. 1 Mar Adriatico e Mar Ionio, Alinea, 2005

C. Bartolomei, *L'Architettura dei fari italiani-The architecture of italian lighthouse*. Ediz. bilingue. Vol. 2 Mar Tirreno-Tyrrhenian sea, Alinea, 2006

C. Bartolomei, *L'Architettura dei fari italiani (The Architecture of italian lighthouses)*, 3 vv. Sardegna-Sardinia, Alinea, 2007

G. Boscolo, *Breve storia dei fari. Da Omero a Internet,* Ugo Mursia Mila*no*, 2015

D. Charles, *Lighthouses of Europe*, Watson-Cuptill, 2001

R. Christie, D. Hague, *Lighthouses*, Published by Gomer Press, Llandysul, Dyfed, Wales, 1975

W. Crompton, T*he Lighthouse Book*, Barnes & Nobles Book 1999

F. Fatta, *Luci del Mediterraneo. I fari di Calabria e Sicilia: disegni, rilievi e carte storiche*, Rubbettino Editore, Soveria Mannnelli, 2002

G. M. Griffa, *I fari degli Stevenson*, Edizioni Nuages, Milano 2005

J. Guichard, Ken Trethewey, *North Atlantic Lighthouses*, Ed. Flammarion Parigi, 2002

C. Manfredini, A. W. Pescara, *Il Libro dei Fari Italiani*, Ed. Mursia, Milano 1985

A. Mitchell, *Historic American Lighthouses*, Barnes Noble, 2003

A. Mitchell, *Lighthouses of America*, Chartwell Books, 2010

A. Lilla Mariotti, *Fari del mondo,* ediz. Illustrata, Magenes Milano, 2019

A. Marchese, A. Lilla Mariotti, L. Jelmini, *Fari di Toscana*, Debatte, Firenze 2013

A. Lilla Mariotti, *Fari*, White Star, Novara 2005

A. Lilla Mariotti, *I Fari tra storia e leggenda. Racconti di mare*, Susil Edizioni, Carbonia 2021

A. Lilla Mariotti, *Racconti di fari e altre storie di mare*, Frilli, Genova 2008

A. Lilla Mariotti, A. marchese, L. Jelmini, F*ari di Toscana,* Debatte, Livorno 2013

E. Simonetti, *Luci ed eclissi sul mare. Fari d'Italia*, Laterza Bari-Roma 2006

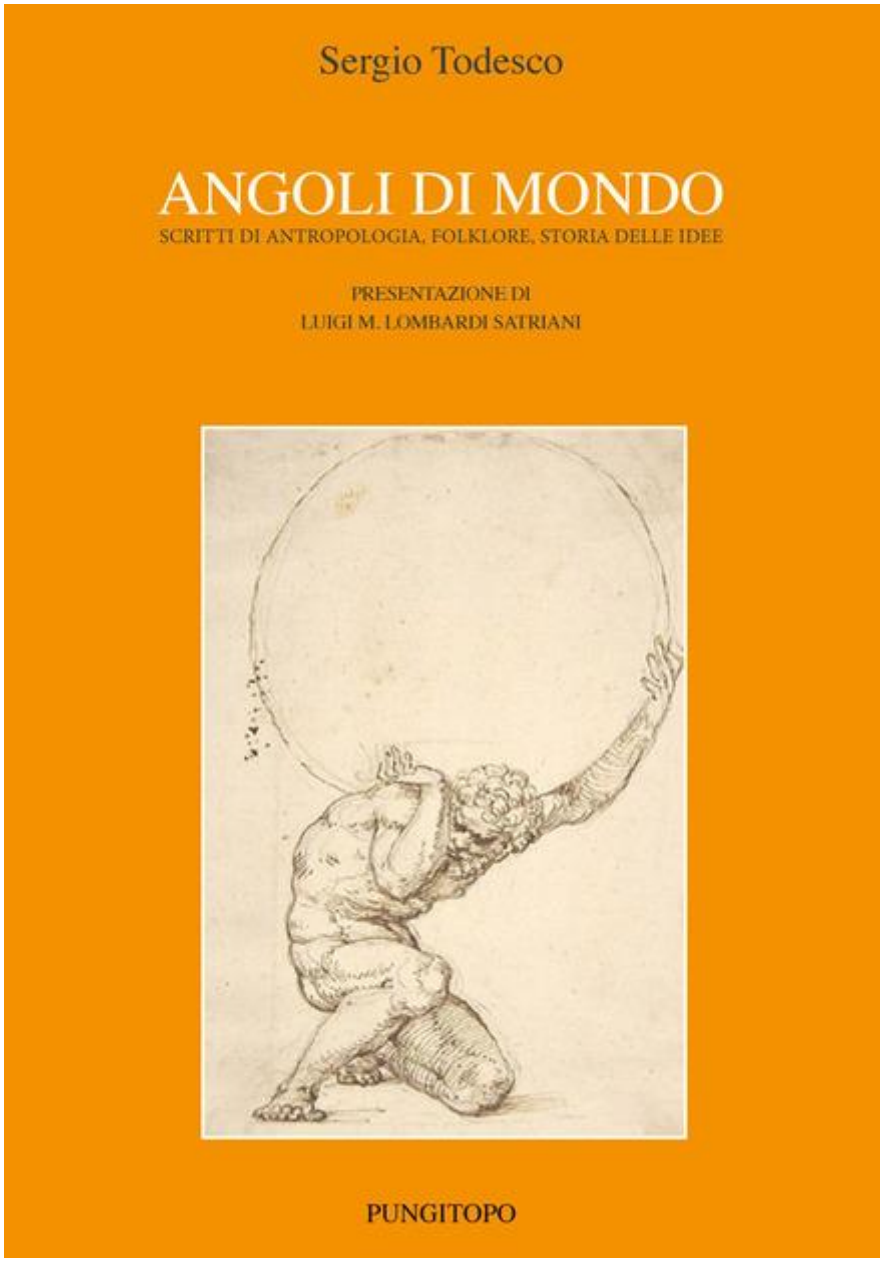
E. Simonetti, *Luci sull'Adriatico. Fari tra le due sponde*, Laterza Bari-Roma 2009

K. Trethewey, M. Forand, *The Lighthouse Encyclopaedia*, Lighthouse Society of Great Britain, 2005

Laura D'Alessandro, ricercatrice, è laureata in Sociologia, presso Università La Sapienza di Roma e ha conseguito un Master in *Cittadinanza europea e integrazione euromediterranea: i beni e le attività culturali come fattore di* coesione *e sviluppo* (Università Roma Tre). Ha pubblicato il saggio *Mediterraneo crocevia di storia e culture. Un caleidoscopio di immagini,* 2011 (ristampa 2016), sui tipi di L'Harmattan. Ha collaborato con riviste e periodici.

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

Le arti popolari e la "riscoperta" delle lucciole



di *Alessandro D'Amato*

Recensire un libro, un qualsiasi libro, presuppone un esercizio intellettuale che per gli antropologi dovrebbe apparire piuttosto familiare. Si fa riferimento a quella necessità di distanziamento e di straniamento che appare determinante nell'elaborazione di un'analisi obiettiva del proprio oggetto di studio. Spesso, nella conduzione delle proprie ricerche etnografiche, la difficoltà maggiore è proprio rappresentata dal rischio di cadere nel tranello di conferire dei giudizi di valore alle culture indagate o di lasciarsi coinvolgere emotivamente da esse, perdendo in tal modo in lucidità nelle proprie capacità di rappresentazione. Tuttavia, consapevoli che ciascun individuo – e dunque "persino" ogni esponente della categoria degli antropologi – sia portatore di un ben definito substrato culturale e valoriale, probabilmente la strada più adeguata da seguire, come suggerito da Ernesto de Martino, non può che essere rappresentata da un utilizzo critico delle proprie categorie etnocentriche.

Con le dovute proporzioni, recensire un lavoro di una persona che si conosce bene e nei confronti della quale vi è un'amicizia ormai decennale e un rapporto di reciproca stima può determinare gli stessi rischi individuati precedentemente a proposito della pratica della ricerca etnografica. Per tale ragione, nell'indagare l'ultimo libro di Sergio Todesco, *Angoli di mondo. Scritti di antropologia, folklore, storia delle idee* (Pungitopo ed. Messina 2020), la più grande difficoltà sarà rappresentata dal riuscire ad adottare un approccio che richiami quell'etnocentrismo critico di demartiniana memoria cui precedentemente si è fatta menzione.

Come il sottotitolo del volume esplicita in modo evidente, l'opera costituisce una raccolta di brevi saggi – venti, in totale – che l'autore ha pubblicato in un arco temporale di circa un quadriennio, compreso tra il 2017 e il 2020. In tale frangente, infatti, egli ha stabilito una sistematica collaborazione con la questa rivista, *Dialoghi Mediterranei*. All'interno di questi venti scritti, Todesco ha così avuto la possibilità di riflettere attorno a una serie di questioni a lui care, in grado di spaziare dalla storia dell'antropologia italiana a problematiche inerenti il folklore, inteso in particolar modo nella sua accezione di arte popolare, sino a giungere a più complesse questioni teorico-metodologiche. Ne consegue che egli si sia trovato a compiere le sue evoluzioni sospeso in equilibrio su un filo collegato, da una parte, all'ambito della ricerca sul campo e, dall'altro, alla riflessione epistemologica che, nel caso in questione, non di rado fa registrare degli sconfinamenti su territori filosofici tutt'altro che estranei all'autore.

La lettura del volume fornisce anche dei cenni biografici sulla figura di Todesco, mettendo in risalto la presenza di alcuni punti di riferimento intellettuale determinanti nella sua formazione filosofico-antropologica. In tal senso, egli esterna più volte il proprio debito di riconoscenza nei confronti di eminenti personalità quali Pier Paolo Pasolini e Walter Benjamin, Roland Barthes e Claude Lévi-Strauss, Antonino Uccello ed Ernesto de Martino. Proprio quest'ultimo, per ammissione diretta dello stesso Todesco, ha costituito probabilmente la maggiore fonte di ispirazione nel suo percorso di avvicinamento alla ricerca e alla riflessione demoetnoantropologica. Altra figura di rilievo, in grado di condizionarne gli scritti è senz'altro quella di Luigi M. Lombardi Satriani, decano degli antropologi italiani, cui si deve la stesura della preziosa prefazione con cui il libro si apre: poco più di otto pagine di densissime considerazioni sui contenuti e gli stimoli offerti dalla lettura di *Angoli di mondo*; una babele di spunti e di sollecitazioni sempre di estremo interesse, utili ad accrescere il desiderio della lettura e mostrare che le direttrici della ricerca possono assumere connotazioni e profili eterogenei.

Accanto alle eredità intellettuali, un ulteriore punto fermo del percorso di approfondimento antropologico di Todesco è rappresentato dalla matrice geografica della sua etnografia. Ancora una volta prendendo spunto dalla lezione demartiniana, nel corso della propria carriera egli ha infatti scelto di dedicarsi alle *Indie di quaggiù*, compiendo grandissima parte della propria ricerca sul campo in quella provincia di Messina che, oltre a costituire il proprio territorio d'origine, ne ha anche rappresentato la relativa patria culturale, il luogo privilegiato su cui porre lo sguardo e ricercare l'altrove, l'ambiente eletto delle proprie peregrinazioni antropologiche. In tal senso, le uniche sporadiche eccezioni sono costituite dagli sconfinamenti in quell'areale ibleo, entroterra siciliano al confine tra le province di Ragusa e Siracusa, in cui a cavallo tra gli anni sessanta e settanta del Novecento operò e lasciò una traccia indelebile Antonino Uccello, insegnante, poeta e demologo visionario, cui si devono alcune monografie fondamentali per la conoscenza del mondo popolare e contadino della Sicilia sudorientale e, soprattutto, quel modello di museografia etnoantropologica rappresentata dalla casa-museo a lui intitolata, ancora oggi visitabile a Palazzolo Acreide.

Angoli di mondo si apre con un saggio dedicato alla vita e alle opere di Giuseppe Pitrè. Esordisce, dunque, con alcune riflessioni di natura storiografica. Nel novembre 2016, l'occasione è data dalla partecipazione di Todesco, a Palermo, al Congresso Internazionale per le celebrazione del centenario della morte dello stesso Pitrè e di Salvatore Salomone Marino, i due medici palermitani dalla cui

passione per lo studio della cultura popolare siciliana si è affermata in Sicilia una inedita disciplina, all'epoca denominata 'demopsicologia'. In questa circostanza, lo stesso Todesco fu invitato, dal direttore di *Dialoghi Mediterranei*, a prendere fattivamente parte alle relative vicende editoriali, esordendo proprio con il saggio dedicato all'attività pitreana, di cui sono poste in evidenza alcune peculiarità: dalla «concezione olistica» che indusse il celebre palermitano ad approcciarsi al mondo popolare con uno sguardo omnicomprensivo, alla capacità – messa in mostra dallo stesso Pitrè – di conciliare e fondere in una sintesi proficua la concezione romantica del popolo siciliano con un approccio metodologicamente orientato verso strategie positivistiche di raccolta (quasi "naturalistica") degli elementi culturali appartenenti al mondo popolare.

Dall'interesse per il vastissimo e variegato ventaglio del patrimonio immateriale (canti, fiabe, leggende, proverbi, rituali ecc.) alla tensione museografica, che indusse Pitrè a raccogliere e collezionare centinaia e centinaia di oggetti che sarebbero poi confluiti in quelle anguste stanze di Via Maqueda a Palermo, presso cui il primo nucleo del 'Museo Pitrè' sarebbe stato ospitato, almeno fino a che il medico-demopsicologo non rimase in vita. Solo successivamente, a metà degli anni trenta, si deve al merito di Giuseppe Cocchiara l'aver determinato lo spostamento delle collezioni pitreane in una sede più dignitosa e ampia, quale fu la Casina Cinese, all'interno del Parco della Favorita. Infine, ultimo aspetto dell'operato di Pitrè, fu la propensione di quest'ultimo all'attività politica, a vari livelli di coinvolgimento e partecipazione, fino a ricoprire differenti ruoli e incarichi. Fu, infatti, presidente della Società siciliana di storia patria e della Reale Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo; fu docente universitario della disciplina che egli stesso contribuì a istituire, oltre che senatore del Regno: sempre con un ben preciso obiettivo da perseguire e sostenere. Vale a dire, l'edificazione, mediante le proprie ricerche e i propri studi, di una coerente e omogenea identità siciliana, in un periodo storico di riscoperta del concetto di popolo-nazione.

Proprio il concetto di identità risulta centrale nella riflessione di Todesco. Scorrendo i saggi che si susseguono all'interno del libro, non vi è contributo in cui tale termine – cruciale, pertanto, nel suo pensiero antropo-filosofico – non costituisca l'*asset* di base del proprio ragionamento. Le stesse pagine dedicate al patrimonio culturale e alle dimensioni museografiche dei relativi processi di musealizzazione, ruotano attorno al ruolo che tali processi possono assurgere nei meccanismi di valorizzazione identitaria. Del resto, la rappresentazione museografica può ambire a costituire una delle più efficaci modalità di salvaguardia di un patrimonio culturale che, a un tempo, si snoda tra l'apparire indispensabile e la sua natura vulnerabile.

Partendo dalla necessità di ancorare i beni materiali e immateriali al contesto ambientale di riferimento, la comprensione dei significati di cui essi sono portatori non può che passare dall'assunzione di consapevolezza che tale patrimonio sia costituito da una moltitudine variegata di «risorse d'identità». D'altronde, sia che ci si trovi di fronte al patrimonio oggettuale sia che si abbia a che fare con saperi, rituali e memorie trasmissibili oralmente, Todesco mette al corrente da rischi connessi al fluire inarrestabile della contemporaneità, la quale sin dall'epoca della pasoliniana "scomparsa delle lucciole" (altra locuzione cara al nostro autore) costituirebbe il rischio maggiore per quanto riguarda la sopravvivenza di quelle che oggi abbiamo imparato a chiamare "comunità di eredità". Siano esse musealizzate o meno, le collezioni di beni di interesse folklorico rappresentano pertanto elementi-chiave del ragionamento di Todesco. Del resto, se da un lato i "musei Dea" vanno certamente sottoposti a strategie di salvaguardia, dall'altro essi meritano certamente un ripensamento ontologico, nell'assoluta necessità di evitare che tali musei si trasfigurino in sterili depositi di oggetti "all'ammasso". Piuttosto, i musei di area demoetnoantropologica dovrebbero divenire luoghi di negoziazione di significati e di identità, di messa in discussione e ripensamento delle «proprie coordinate culturali attraverso lo stimolo percettivo di declinazioni di cultura *diverse* da quelle disponibili nei musei dei patrimoni "colti"».

La consapevolezza del ruolo assunto dai beni demoetnoantropologici nel veicolare identità e trasmettere significati, simbolismi e mitologie appare inoltre riassunto nella seguente considerazione: «questo patrimonio oggettuale e linguistico rappresenta una delle poche reali risorse antropologiche che il nostro Paese possiede e che ha il dovere storico di conservare "per coloro che verranno"». Ed è questa la ragione che lo induce a individuare nella decadenza – oramai decennale – della città di Messina una delle questioni più cogenti del proprio sguardo antropologico. Una città che, in passato, ha costituito un terreno fertile per contaminazioni culturali e influenze europee; una città che è stata luogo privilegiato di scambi culturali, circolazioni di idee, testi, contenuti culturali, comprese teorie e prassi ermetiche, alchemiche ed esoteriche, come dimostrano i due saggi intitolati *Il fascino dell'altrove* e *Messina ermetica. Canzoni siciliane del XVII secolo sull'alchimia*.

Ma è soprattutto il tema dell'arte popolare a costituire la traccia più profonda e trasversale dell'azione di ricerca condotta nel corso dell'attività antropologica di Sergio Todesco. Le varie declinazioni con cui l'arte popolare ha trovato espressione nell'area nebroidea e in quella della provincia di Messina sono pazientemente oggetto del suo sguardo etnografico: che si tratti di produzione di manufatti devozionali, di incisioni su madreperle, di fotografie, di utensili destinati all'attività agropastorale, di pittura o scultura, non vi è settore della produzione artigianale popolare su cui lo studioso non abbia nel corso degli anni soffermato la propria attenzione. Dando vita, non di rado, a mostre, cataloghi e pubblicazioni di indiscusso interesse e valore scientifico.

Oltretutto, in questa sua predilezione per il mondo dell'arte popolare, lo studioso mostra una particolare sensibilità per le questioni di genere, rilevando – mediante l'individuazione di singolari eccezioni alla regola – la persistenza di ruoli che culturalmente e socialmente risultano appannaggio maschile. Pertanto, la descrizione di figure femminili dedite alla pesca (*Donne di mare e riconoscimenti istituzionali*), alla pittura di carretti siciliani e di cartelloni per cantastorie (*Nerina Chiarenza e dintorni. La pittura narrativa ed epico-cavalleresca*) o alla fotografia "antropologica" (*L'occhio del Monsignore. Calogero Franchina fotografo in Tortorici*) diviene modello di istanze culturali quantitativamente minoritarie ma essenziali nella comprensione della storia dei luoghi e nella costruzione delle identità comunitarie.

Tanto che ci si trovi di fronte alle pescatrici eoliane, quanto che si osservi all'opera l'unica donna decoratrice di carretti siciliani; finanche, infine, si analizzi il contributo il Marietta Letizia, preziosa continuatrice dell'opera fotografica dello zio, grazie agli scatti della quale ancora oggi si possono osservare le testimonianze storiche di uomini, attività, rituali, cerimonie, feste e altri elementi materiali e immateriali della tradizione identitaria della cittadina di Tortorici: in ciascuno di questi casi, il ruolo della donna è risultato essere essenziale.

In particolare, il caso di Nerina Chiarenza merita forse un'attenzione ulteriore: riconosciuta nel 2014 quale "Tesoro umano vivente" da parte del Dipartimento Regionale dei Beni Culturali e dell'Identità Siciliana, con conseguente iscrizione all'interno di quello straordinario e innovativo strumento rappresentato dal Registro delle Eredità Immateriali della Regione Siciliana, questa donna costituisce una specialissima "anomalia" in un panorama culturale del tutto androcentrico. Unica donna decoratrice di carretti siciliani, essa raffigura una peculiare testimonianza di come la «narrativa popolare siciliana» possa rappresentare un luogo esclusivo di individuazione delle strette e inestricabili interconnessioni esistenti tra la «dimensione orale e quella iconografica».

Rimanendo all'interno dell'alveo dell'arte popolare e in analogia con quanto appena evidenziato, un altro personaggio tratteggiato all'interno dell'opera è Giovanni Cammarata, il cui *Hortus Conclusus* descritto nel saggio intitolato *Il cavaliere e l'orto concluso dei sogni* e la cui biografia si innestano perfettamente all'interno di un solco contraddistinto, in altre parti d'Italia e del mondo, dalla presenza di figure etichettate come outsiders, irregolari, sovversivi, talvolta persino contestatori. Nel caso in

oggetto, l'orto concluso di Cammarata richiama eticamente ed esteticamente quel *Santuario della Pazienza* eretto negli anni sessanta e settanta dall'artista Ezechiele Leandro a San Cesario di Lecce, dal 2014 riconosciuto di interesse culturale per effetto di un decreto emesso dal Ministero per i Beni e le Attività Culturali. Anch'egli artista irregolare, primitivista, autore babelico che realizzò le proprie sculture utilizzando materiale di risulta, fu tuttavia «del tutto inconsapevole e ignaro del mondo dell'arte e dei suoi meccanismi» (L. Madaro).

Altri sono i personaggi che costellano la raccolta di scritti di Todesco e attirano non poco la curiosità del lettore. Ad esempio, ulteriore caso di artista *sui generis* è rappresentato dal pittore naïf Antonino Mancuso Ferro, originario di Capizzi, nel messinese, e unico autore siciliano le cui opere sono ospitate all'interno di due strutture museali di assoluto prestigio, quali il Museo Internazionale d'Arte Naïve 'Charlotte Zander' di Bönnigheim (Germania) e il Musée International d'Art Naïf 'Anatole Jakowsky' di Nizza. Tra le altre cose, ancora una volta volendo elaborare un inconsueto parallelismo, alcuni elementi della vicenda biografica di Mancuso Ferro appaiono come straordinariamente affini a quelle dello scrittore semianalfabeta Vincenzo Rabito, la cui autobiografia postuma, *Terra matta*, ha vinto nel 2000 il Premio Pieve indetto dall'Archivio Diaristico di Pieve Santo Stefano, prima di divenire un vero e proprio "caso editoriale", grazie al successo ottenuto dalla sua stampa per la casa Einaudi e la successiva trasposizione cinematografica nel *docu-film* omonimo, diretto da Costanza Quatriglio e vincitore di numerosi premi, in festival del cinema italiani ed esteri. Tanto Mancuso Fuoco quanto Rabito, infatti, abbandonarono la scuola in tenerissima età, per andare a lavorare in campagna e, così, aiutare le rispettive economie domestiche; tanto l'uno quanto l'altro dovettero rispondere alla chiamata alle armi (Mancuso Fuoco durante il secondo conflitto mondiale; Rabito – *ragazzo del '99* – nel corso della Grande Guerra); entrambi vissero l'esperienza dell'emigrazione in Germania e, al ritorno in Italia, il disorientamento determinato dalla precarietà lavorativa. Tutti e due, soprattutto, trovarono nelle rispettive forme espressive un impulso per dare sfogo ai propri sentimenti e alla propria interiorità: la pittura, in Mancuso Fuoco, e la scrittura, in Rabito.

Angoli di mondo contiene tanto e tanto altro ancora. Non basterebbe certo l'esiguo spazio di una riflessione/recensione a offrire uno scenario completo e adeguato di quanto all'interno dell'opera è trattato. L'acume delle considerazioni svolte e la passione che anima il percorso dell'autore tra tematiche spesso eterogenee si traduce in una lettura piacevole e in un'opera di disvelamento di dettagli (o curiosità) scarsamente conosciuti ai più, sebbene all'interno di un contesto di macro-tematiche già in passato adeguatamente indagate nella storia degli studi. Ciò avviene, per citare un caso, quando Todesco si sofferma sulla mitologia di San Paolo in area mediterranea riuscendo a creare un dialogo tra le ben note interpretazioni etnografiche e quelle della letteratura classica, da un lato, e quanto presente all'interno delle sacre scritture, dall'altro. Oppure, altri spunti di interesse affiorano con forza dalla lettura di *Tremendum fascinans. Due collane storiche a confronto*, in cui la celebre "Collana Viola" Einaudi, legata alla memoria di Cesare Pavese ed Ernesto de Martino, diviene oggetto di analisi comparativa nei confronti della più datata "Collana di Studi Religiosi, Iniziatici ed Esoterici", meglio nota come *Collana Esoterica*, inaugurata nei primi anni venti del Novecento dall'editore Laterza, al cui interno «vennero pubblicati pressoché per la prima volta autori e opere che occupavano o avrebbero in seguito occupato un posto di rilievo nella cultura italiana ed europea del XX secolo»: tra gli altri, solo per citare una ristrettissima rosa di nomi, Freud, Jung, Evola, Guénon, Steiner.

In definitiva, *Angoli di mondo* si configura – in un'accezione di estesa ampiezza – come una sorta di ricomparsa (o riscoperta) di quelle lucciole di pasoliniana memoria. In un suo celebre articolo comparso sul «Corriere della sera» il 1° febbraio 1975, infatti, Pasolini così scriveva, rivolgendo il proprio sguardo ai primi anni del decennio precedente: «nei primi anni sessanta, a causa dell'inquinamento dell'aria, e, soprattutto, in campagna, a causa dell'inquinamento dell'acqua (gli azzurri fiumi e le rogge trasparenti) sono cominciate a scomparire le lucciole. Il fenomeno è stato

fulmineo e folgorante. Dopo pochi anni le lucciole non c'erano più. (Sono ora un ricordo, abbastanza straziante, del passato: e un uomo anziano che abbia un tale ricordo, non può riconoscere nei nuovi giovani sé stesso giovane, e dunque non può più avere i bei rimpianti di una volta).

Quel "qualcosa" che è accaduto una decina di anni fa lo chiamerò dunque "scomparsa delle lucciole"» (Pasolini 1975): questo evento, secondo la sempre lucida disamina di Pasolini costituiva lo spartiacque tra due distinte fasi dell'attività politica democristiana[1] e viene fatto coincidere, da Todesco, con la progressiva e irreversibile estinzione di un mondo caratterizzato da forme di vita, tecniche, modalità espressive, ritualità e sonorità cui la sua ricerca etnografica ha da anni rivolto la propria attenzione.

È questa la ragione per cui la lettura della sua raccolta di scritti costituisce un utile strumento di analisi, riflessioni e approfondimenti di tematiche e suggestioni che, nel corso della propria carriera di studioso attento alla storia delle idee e degli studi demoetnoantropologici, alla museografia Dea e alle questioni identitarie, egli ha avuto modo più molte e sempre in modo rigoroso di trattare e approfondire.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Volendo banalizzare per necessità di sintesi, le due fasi cui Pasolini faceva riferimento si potrebbero etichettare come "fascismo democristiano", caratterizzato da una predilezione per la «civiltà contadina e paleoindustriale», per quanto attiene al periodo compreso tra la caduta del regime e i primi anni sessanta, e "fascismo mascherato", in voga dopo la "scomparsa delle lucciole", caratterizzato da un sostanziale vuoto di valori e di riferimenti.

Riferimenti bibliografici

P. Angelini, a cura di, *La Collana Viola. Lettere 1945-1950. Cesare Pavese – Ernesto de Martino*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

A. Di Marzo – L. Madaro – B. Minerva – T. Piccolo, *Leandro unico primitivo*, Catalogo della Mostra "Leandro unico primitivo", San Cesario di Lecce 2 luglio – 30 settembre 2016, Claudio Grenzi Editore, Foggia 2016.

P. P. Pasolini, *"Il vuoto del potere" ovvero "l'articolo delle lucciole"*, «Corriere della sera», 1° febbraio 1975.

R. Perricone, a cura di, *Pitrè e Salomone Marino. Atti del Convegno internazionale di studi a 100 anni dalla morte*, Edizioni del Museo Pasqualino, Palermo 2017.

V. Rabito, *Terra matta*, Einaudi, Torino 2007.

Alessandro D'Amato, dottore di ricerca in Scienze Antropologiche e Analisi dei Mutamenti Culturali, vanta collaborazioni con le Università di Roma e Catania. Oggi è funzionario presso il MiBACT. Esperto di storia degli studi demoetnoantropologici italiani, ha al suo attivo numerose pubblicazioni sia monografiche che di saggistica. Insieme al biologo Giovanni Amato ha recentemente pubblicato il volume *Bestiario ibleo. Miti, credenze popolari e verità scientifiche sugli animali del sud-est della Sicilia* (Editore Le Fate 2015).

Dai 'Britalians' alla Brexit: ripensando all'emigrazione italiana nel Regno Unito

Da *Street life in London 1877*, di John Thomson e Adolphe Smith (@Creative Commons)

di *Alessio D'Angelo, Franco Pittau, Antonio Ricci*

Introduzione

L'uscita del Regno Unito dall'Unione Europea, divenuta effettiva all'inizio del 2021 dopo oltre quattro anni di faticose negoziazioni, ha segnato una drammatica frattura nel processo di integrazione del Vecchio Continente – una frattura dovuta in parte consistente alle forti resistenze politiche circa la libertà di movimento intra-europea. Da questo punto di vita, la cosiddetta 'Brexit' rappresenta

anche un'occasione importante per riflettere sulla storia antica e recente dell'emigrazione italiana e sugli insegnamenti che se ne possono derivare. Sebbene per lungo tempo minoritaria dal punto di vista numerico, la presenza di popolazioni di origine italiana nelle isole Britanniche – i cosiddetti 'Britalians' – hanno giocato un ruolo importantissimo dal punto di vista storico, economico e culturale, configurandosi come un interessante caso studio per quanto riguarda i processi di integrazione e la ridefinizione delle identità nazionali nell'ambito di processi storici complessi.

Guardando ai dati statistici, è solo dopo la Seconda guerra mondiale che i flussi migratori italiani cominciano a farsi consistenti, realizzati anche tramite arruolamenti collettivi, e tuttavia distanti dalle dimensioni di massa riscontrabili nei flussi diretti verso altri Paesi europei. Paradossalmente la maggiore rilevanza quantitativa del polo britannico si è avuta quando, dalla metà degli anni '70 del secolo scorso, si sono moltiplicati prima la presenza sul posto per lo studio della lingua inglese e poi i flussi di personale qualificato o meno nell'area londinese, specialmente nel corso degli anni Duemila.

In diversi altri Paesi di destinazione, in Europa e oltreoceano, la riflessione sulla presenza italiana emerse quando si percepì la loro rilevante numerosità, che poneva gli italiani al primo posto tra gli immigrati. Nel Regno Unito, come indicheremo, la percezione di una presenza italiana significativa richiamò l'attenzione solo negli anni '60 del secolo scorso e in alcune città di grandezza media. In questo breve saggio, condotto sotto l'ottica dell'integrazione, è stato da noi considerato un caso di interessante studio, anche per le problematiche che comportò e i relativi insegnamenti.

Un confronto più massiccio si ebbe paradossalmente (in considerazione degli eventi che lo determinarono) quando alcune centinaia di migliaia di soldati catturati dalle forze alleate passarono la loro prigionia in terra britannica, lavorando quindi a contatto con la popolazione locale. Un altro contatto, temporalmente più limitato e comunque non irrilevante nei suoi effetti, è quello degli studenti, che si recano a Londra e in altri centri, per gli effetti che comporta a livello professionale e di progettazione della propria vita. Infine, essendo diventata la Gran Bretagna uno dei maggiori sbocchi dei flussi attuali di professionisti affermati e di giovani che hanno beneficiato di un livello d'istruzione superiore, l'attenzione ai fatti storici va congiunta con la riflessione sulla fase attuale.

Questo breve saggio non solo descrive quanto è avvenuto, ma cerca anche di interpretarlo, ed essendo imperniato sul criterio dell'integrazione come prima richiamato, evidenzia aspetti meritevoli di essere presi in considerazione in profondità, andando oltre la visione più immediata di quanto avvenuto.

La nostra riflessione si compone di un insieme di spunti storici, politici, culturali, sociologici, legislativi e statistici, ritenuti utili per descrivere la cornice dell'emigrazione italiana in Gran Bretagna: per questi spunti, ai quali ci siamo rifatti con la nostra linea interpretativa, siamo debitori a molti autori, ben al di là da quanto appaia nella succinta bibliografia. Abbiamo quindi ripreso, oltre a nostri precedenti contributi sul caso della Gran Bretagna e delle migrazioni qualificate, il frutto della nostra collaborazione con il Centro Studi e Ricerche Idos per quanto riguarda gli aspetti statistici e l'integrazione. L'auspicio è che la lettura del caso britannico sia stato reso da noi stimolante per cogliere nel passato lezioni che siano d'aiuto per il presente, portando a ripartire equamente le responsabilità tra Paese di origine, Paese di insediamento e gli stessi migranti.

I flussi verso la Gran Bretagna nei secoli passati

Nel lontano passato, come posto in evidenza da un'interessante nota curata dall'Ambasciata d'Italia a Londra [1], non mancarono i contatti dell'Italia con quella grande Isola oggi nota come Gran Bretagna. Dopo la caduta dell'Impero Romano, che ebbe con la Britannia un rapporto di conquista, e l'affermazione del cristianesimo, vi si recarono i monaci e si svilupparono frequenti contatti durante

il Medioevo, quando l'autorità del papa di Roma si era affermata, anche se non sempre sussisteva la sintonia tra il Pontefice e i regnanti su diverse questioni. Ad esempio, Sant'Anselmo d'Aosta (1033/1034-1109) fu monaco e abate, apprezzato al suo tempo (e anche in seguito) per le sue qualità di teologo e filosofo, convinto assertore della necessità di far riferimento alla ragione nell'affrontare le questioni teologiche. Anselmo, molto apprezzato anche per le sue qualità di mediatore, a 60 anni fu chiamato a ricoprire l'importante carica di arcivescovo di Canterbury e a trovare un compromesso tra il papa e la corona d'Inghilterra sul tema delle investiture, obiettivo che effettivamente conseguì.

Dopo che nel 1290 re Edoardo I espulse dal regno gli ebrei, i lombardi ne rilevarono l'attività creditizia, dando avvio ad un sistema bancario moderno, come tuttora ricorda la *Lombard Street,* collocata nel cuore della City. Durante il Rinascimento gli italiani recatisi a Londra si stabilirono attorno a *Lombard Street*. Poi arrivarono artisti e musicisti, specialmente tra le metà del XV e la metà del XVI secolo durante il regno dei Tudor. Va ricordato che il navigatore veneziano Giovanni Caboto (1477-1577) si mise a disposizione della corona inglese, che si mostrò pronta a realizzare la sua strategia di conquista delle nuove terre.

L'arrivo di intellettuali e artisti continuò anche in seguito. Nel XVIII secolo, soggiornò per una decina d'anni (1745-1756) a Londra il pittore veneziano Antonio Canaletto, che si stabilì a Soho, diventato poi il quartiere popolare degli italiani. Nel 1790, arrivò a Londra Gaetano Pontieri, il segretario di Vittorio Alfieri, che tradusse in italiano diverse opere inglesi. I discendenti di Pontieri ebbero una grande fama come letterati, poeti, artisti e anche uomini d'affari: ne fu un chiaro esempio il livornese Moses Montefiore, che operò come imprenditore e filantropo nel corso dell'Ottocento (morì nel 1885).

I flussi d'élite e proletari tra il Settecento e l'Ottocento

In questo periodo la presenza italiana divenne più consistente, si concentrò specialmente a Londra e si presentò sotto un duplice aspetto: quello delle persone istruite (gli esuli) e di altre benestanti e affermate, e quello dei miseri popolani che per sopravvivere si arrangiavano.

Nel XIX secolo Londra fu un rifugio per quanti si opponevano alla restaurazione in Europa. Qui trovarono riparo patrioti, rivoluzionari socialisti, massoni e avventurieri. In città si respirava un'aria di libertà, e si stava protetti dall'anonimato, ma non si superava del tutto la nostalgia della propria terra e si era molto spesso alle prese con l'isolamento e le difficoltà della sopravvivenza. Erano pochi quelli ammessi nei salotti aristocratici, mentre gli altri si dovevano accontentare di una sistemazione presso miseri alberghi basso costo [2].

Un italiano che riuscì ad affermarsi fu Antonio Panizzi (1797-1879), che lavorò presso il British Museum, diventandone direttore. Va ricordato anche l'arrivo di Ugo Foscolo (1778-1827), uno tra i più grandi letterati italiani tra il XVII e il XIX secolo. Il poeta, di idee liberali, fu costretto a fuggire in esilio in diversi Paesi. Egli poté evitare l'estradizione dalla Svizzera all'Austria perché l'ambasciatore inglese gli concesse un salvacondotto per recarsi Londra, dove giunse nel 1816. Accolto con favore nei circoli letterari, grazie alla fama che lo aveva preceduto, conobbe una visibile attenuazione della simpatia nei suoi confronti, dovuta al suo brusco carattere. Inizialmente il poeta riuscì a guadagnare bene e si fece costruire una villa lussuosa, Quindi la sua prodigalità nelle spese gli fece sperimentare le ristrettezze e anche il carcere, seppure per breve tempo. Un alto tenore di vita non gli era più possibile e si ritirò, pieno di debiti, in uno dei quartieri più economici della città, dove fu assistito fino alla morte da una figlia adottiva, della quale aveva dissipato il patrimonio. Da ultimo, Foscolo insegnò italiano presso un istituto femminile e si candidò per la cattedra d'italiano presso l'università di Londra, ma lo colse prima la morte (pare per tubercolosi).

Un altro esule illustre fu il genovese Giuseppe Mazzini (1805-1872), che dal 1840 al 1868 fece di Londra il centro della sua attività patriottica. La sua vita nella capitale inglese e il suo ardente desiderio di promuovere un'Italia unita (è per questo motivo considerato un "cospiratore" dai regnanti dell'epoca) è stata ricostruita con minuzia di particolari [3]. A differenza degli altri esuli, egli si occupò anche della locale comunità dei connazionali, per la quale fondò una scuola in lingua italiana [4]. Mazzini trascorse il suo lungo soggiorno londinese presso il *Sablonie Hotel*, un albergo, ora scomparso, nei pressi di *Leicester Square*. L'albergo era gestito da Carlo Pagliano, un emigrato generoso che ospitò molti altri italiani, tra i quali Ugo Foscolo. A Londra, nel 1864, Mazzini accolse Giuseppe Garibaldi e con lui rivolse un discorso ai numerosi italiani che si erano radunati.

Per gli esuli italiani non era facile adattarsi al nuovo ambiente. Al riguardo sono indicative le considerazioni formulate da Mazzini quando fece la sua prima esperienza di un inverno londinese. Si stupì che le luci venissero accese nelle strade già nel primo pomeriggio e constatò che il cielo era in maniera persistente oscurato, pesando come una cappa grigia. Alle condizioni climatiche si aggiungeva la scarsa qualità del cibo. Naturalmente, queste difficoltà pesarono ancor di più su quegli emigrati italiani che si erano recati a Londra per sfuggire alla miseria e che per sopravvivere si arrangiavano in qualche modo.

Tra la fine del Settecento e l'Ottocento si determinarono dall'Italia diversi flussi migratori di proletari, originari del territorio centro-settentrionale, accomunati dalla provenienza dalle fasce deboli della popolazione. Tra costoro si annoverano i venditori ambulanti di statuette di gesso e di altri articoli provenienti dalle valli del comasco; i figurinai della Lucchesia [5], gli esibitori di animali ammaestrati e suonatori di organetto meccanico spostatisi dalle valli del parmense; i musicanti di strada con l'organetto e i ciociari della Valle del Liri, nella prossimità di Frosinone. Il flusso di questi ultimi avvenne tardivamente rispetto agli altri tre gruppi dopo che le guerre napoleoniche avevano scosso il tradizionale panorama sociale ed economico del continente europeo.

Nel periodo della restaurazione non solo aumentarono gli esuli politici ma si incrementò la spinta all'esodo dei proletari, che assunse un carattere a più lunga portata e spesso permanente. Il primo insediamento avvenne nel quartiere popolare londinese di Clerkenwell, a ridosso del centro cittadino e quindi più agevolmente raggiungibile per lo svolgimento di varie attività.

Di questa presenza popolare si occuparono poco gli esuli politici (Mazzini costituì un'eccezione) e peraltro il clero vedeva di cattivo occhio lo svolgimento tra gli emigrati di un'attività ispirata alle idee liberali. Mazzini nel 1841 fondò una scuola gratuita per gli italiani, che fu attiva fino al 1848, quando egli ritornò in Italia. A questa scuola fu affiancata (e, per diversi aspetti, contrapposta) quella creata dal Regno sardo. Successivamente, il censimento del 1861 [6] accreditò in tutto il Paese la presenza di 4.608 italiani, di cui 2.000 a Londra. Tra di essi, a operare come *street musicians* erano ben 900, la categoria più numerosa. La collettività italiana continuò ad aumentare diventando quattro volte più consistente alla fine del secolo.

Iniziò, con la mutata composizione della collettività, la formazione, nella popolazione locale, di una prima immagine negativa della nuova presenza italiana, diventata ormai di estrazione popolare e ben lontana dal livello d'istruzione della ristretta cerchia degli esuli politici e dalla rispettosa ammirazione riservata nel passato da parte dei rappresentanti più illustri negli ambiti economico, culturale, artistico, religioso. I nuovi membri della collettività italiana erano in prevalenza girovaghi, dediti a lavori precari, interessati a una presenza temporanea e concentrati nelle stradine del quartiere di Holborn. Quando le autorità presero provvedimenti per la demolizione degli *slums* la *Little Italy* nata sul posto fu ridimensionata.

Mal visti dalla popolazione, gli italiani erano accusati di imperversare tra i passanti del centro con i loro fastidiosi organetti e di costringere gli adolescenti a seguirli, di vivere ammassati nelle loro abitazioni e in pessime condizioni igieniche: uno stato di disagio che impressionò anche Mazzini. La povertà, unitamente all'umiltà delle occupazioni, influiva su un pregiudizio negativo, appesantito dal riscontro di altre differenze. Le condizioni dettate dal bisogno avevano messo a contatto, bruscamente, due mondi molto diversi.

Una legge restrittiva nei loro confronti venne approvata nel 1884, rafforzata da successive disposizioni, peraltro con un esito non del tutto soddisfacente. Un cambiamento più sostanziale si constatò verso la fine dell'Ottocento, quando gli italiani ritennero più conveniente astenersi dalle attività girovaghe per svolgere altre attività come il piccolo commercio di prodotti alimentari, la vendita ambulante dei gelati e lo svolgimento di diverse mansioni nei servizi di ristorazione. In questo periodo nella capitale, dove viveva quasi la metà della collettività (ormai presente in tutto il Paese), la centrale zona di Soho divenne il secondo quartiere italiano.

I giovani soli, spessi assunti come camerieri, si riunivano nei loro club ed erano mal visti dalla popolazione per le loro risse (con feriti e anche morti). Erano accusati di praticare il gioco d'azzardo e la distillazione illegale di prodotti alcolici. Si diffuse nell'immaginario collettivo l'idea dell'italiano come persona violenta. La diffidenza era alimentata anche dal timore che questi affollamenti potessero favorire la diffusione delle idee anarchiche, che, in effetti, attraverso la comunità italiana circolarono a Londra. Per un certo tempo, operò anche Enrico Malatesta (1853-1932), il più significativo rappresentante del pensiero libertario in Italia, amico di Bakunin e di Proudhon, che passò gran parte della sua vita in carcere o in esilio. Nel 1881 egli organizzò a Londra, con Kropotkin, il Congresso Internazionale Socialista Rivoluzionario [7].

Gli italiani in Gran Bretagna nella prima metà del Novecento

Al censimento del 1900 gli italiani furono 24.383 in tutto il Paese e questo aumento assai contenuto attesta che la destinazione britannica non era diventata una scelta preferita nel periodo della grande emigrazione italiana. L'andamento fu simile anche nel nuovo secolo, sia prima che durante il fascismo. Agli inizi del Novecento molti italiani, già presenti nel Regno Unito, iniziarono a operare, specialmente a Londra, nel settore della ristorazione, come gestori di ristoranti, bar e pasticcerie, come commercianti di alimentari o come venditori ambulanti di gelati, mentre le altre attività dei girovaghi andarono diventando sempre più rare. Come figura di lavoratore dipendente era molto diffusa quella del cameriere. Conobbe un incremento anche la ricomposizione familiare e, di conseguenza, aumentò l'incidenza delle donne. Inoltre, aumentarono le presenze di meridionali: ad esempio, i gelatai, oltre a provenire dalla Ciociaria o da Roma, erano anche napoletani [8].

Questo cambiamento era di per sé in grado di attenuare l'immagine negativa dell'italiano girovago, dedito a lavori precari e spesso fastidiosi e si accompagnò anche all'affermazione di qualche esponente delle incipienti seconde generazioni. Ad esempio, Louis Charles Colasanti fu inizialmente professore di letteratura e lingua persiana presso l'Università di Manchester e, quindi, vescovo della diocesi cattolica di Salford dal 1903 al 1925. Tuttavia, i cambiamenti occupazionali prima richiamati non furono un elemento positivo risolutivo e l'immagine dell'italiano, specialmente a Londra, continuò ad essere avvicinata a quello del violento. Come prima anticipato, influì, al riguardo, la forte presenza a Londra di giovani soli, spesso operanti come camerieri, che si radunavano nei club italiani, dove praticavano il gioco d'azzardo, distillavano alcolici senza autorizzazione, si abbandonavano a risse spesso con feriti e anche morti: una immagine per di più dannosa rispetto a quella legata ai lavori marginali.

L'impatto negativo sulla rappresentazione dell'italiano conobbe un peggioramento a causa dell'entrata in guerra dell'Italia. Alla vigilia della Prima guerra mondiale gli italiani erano circa 25 mila dei quali circa la metà a Londra e 4 mila in Scozia. Tra di essi i lavoratori erano così ripartiti: 1.600 camerieri, 900 cuochi, 1.000 lavoratori d'albergo, 1.400 fornai e 500 proprietari di caffè. Il protagonismo degli italiani nei quartieri londinesi di Holborn e di Soho, con i loro locali e i loro negozi, si sarebbe poi diffuso in tutta Londra, come anche in altre città, grazie alle rivendite di *fish&chips* e dei gelati [9].

Nel dopoguerra, in un contesto europeo maggiormente portato alle restrizioni, la Gran Bretagna approvò l'*Aliens Order*, che faceva obbligo di munirsi di un permesso di lavoro, concesso però solo dopo aver salvaguardato la priorità degli autoctoni nell'accesso ai posti disponibili: gli italiani, essendo piccoli imprenditori, riuscirono a sopravvivere meglio alla "Grande depressione" e a far arrivare comunque parenti e amici. Nel periodo fascista i flussi si ridussero drasticamente, sia per l'andamento economico generale (basti ricordare la grande depressione mondiale del 1927), sia per la contrarietà del regime all'esodo degli "emigranti" (termine al quale fu preferita la dizione di "italiani nel mondo"), mentre si incrementava quello nelle colonie italiane. Nello stesso periodo aumentò, invece, la fuoruscita di esuli antifascisti in diversi Paesi europei e anche in Gran Bretagna.

Nel 1921, a seguito di una decisione personale di Mussolini (che la definì «la casa primogenita all'estero»), fu aperta una sezione del fascio a Londra. La struttura si rese molto attiva fino allo scoppio della Seconda guerra mondiale su impulso dell'ambasciatore Dino Grandi e di due professori di italiano all'Università di Londra (Camillo Pellizzi e Antonio Cippico). Gli emigrati, inizialmente guardinghi, poi si lasciarono attrarre, a detta dello studioso Lucio Sponza più per patriottismo che per apprezzamento dell'ideologia. Da parte sua il regime non mancò di sostenere l'apertura di scuole italiane (se ne contarono 11), consultori familiari, organismi di beneficenza e le tante apprezzate colonie marine o montane in Italia. Influirono sull'atteggiamento positivo nei confronti del fascismo l'adesione di Guglielmo Marconi, residente a Londra, e la firma dei Patti Lateranensi con il Vaticano, che fecero guadagnare a Mussolini un grande prestigio. Lo stesso Churchill ebbe inizialmente un atteggiamento positivo, modificato quando fu palese il carattere autoritario del regime e ancor di più dopo la sua entrata in guerra, a fianco dei nazisti, il 10 giugno 1940. A quel punto si parlò di *Italian enemy aliens.*

Durante il fascismo, la Gran Bretagna fu un rifugio sicuro per molti esuli antifascisti, tra i quali si possono citare alcuni nomi famosi: l'economista Piero Sraffa (1898-1983), invitato da Keynes presso l'università di Cambridge, rimanendovi anche alla fine della guerra; l'accademico Guido Pontecorvo (1907-1999), fratello del regista Gillo, espulso dall'Università di Firenze nel 1938 a causa della sua discendenza ebraica e accolto nelle università di Edimburgo e di Glasgow come docente sui temi riguardanti la genetica e la zoologia; Arnaldo Momigliano (1908-1987), esperto della storiografia antica, estromesso dall'università di Torino in applicazione delle leggi razziali e accolto nell'Università di Oxford. Furono diversi gli *speaker* italiani inseriti nelle trasmissioni di Radio Londra (BBC), iniziate nel mese di settembre del 1943. Questo servizio contribuì ad alimentare il sentimento antifascista e, tramite i messaggi in codice, a sostenere le lotte dei partigiani in appoggio alle forze alleate impegnate nella campagna d'Italia (1943-1945).

Nella comunità italiana, che per motivazioni patriottiche ritenne di dover essere più vicina al fascismo, non mancò, comunque, una parte contraria al regime. Fu un gruppo di residenti nel quartiere di Soho a dare vita, nel 1922, al primo nucleo antifascista nella capitale e a richiamare l'attenzione sul pericolo rappresentato dall'ideologia fascista. Di questo gruppo la persona più conosciuta fu il torinese Silvio Coiro, d'ispirazione anarchico-socialista, compagno della più nota suffragetta Sylvia Pankhurst (1882-1960), attiva non solo nelle campagne femministe per il diritto di voto, ma anche per il conseguimento di diversi obiettivi umanitari. Gli oppositori al fascismo erano sotto il continuo

controllo della potente e diffusa polizia segreta fascista (OVRA), come è stato messo in evidenza dalla mostra *Dangerous characters in London's Little Italy: fascists, anti-fascists, sufragettes and spies*, curata nel 2015 dalle sedi londinesi dell'ANPI e dell'INCA nel Regno Unito.

Le preoccupazioni inglesi di fronte alle mire della Germania nazista, con cui l'Italia si era schierata, indussero i governanti britannici ad attuare misure restrittive nei confronti di 4.500 italiani, ritenuti simpatizzanti del fascismo, sia a Londra che in altre città e anche in diversi piccoli comuni: gli internati furono una rilevante quota della ridotta collettività italiana. Con questa misura precauzionale fu colpito anche, per sbaglio, qualche noto antifascista o qualche capofamiglia che aveva il figlio al fronte con gli altri soldati britannici. Si ritenne che un luogo di custodia più sicuro potesse essere il Canada e perciò si pensò di imbarcare un contingente di internati sul transatlantico *Arandora Star* che non recava l'insegna della Croce Rossa (ma probabilmente sarebbe stato attaccato lo stesso), e fu silurato e affondato da un sommergibile tedesco il 30 giugno 1940: vi trovarono la morte 446 italiani su 717 che erano stati imbarcati insieme a prigionieri tedeschi e austriaci, che parimenti subirono delle perdite. Per evitare i pericoli del trasferimento via mare, gli altri internati vennero custoditi nell'isola di Man, dopo aver requisito alberghi e pensioni. L'accettazione di lavorare per il governo britannico avrebbe consentito di sottrarsi all'internamento, ma molti rifiutarono, più per patriottismo che per adesione al fascismo come prima accennato. In questa contingenza l'inoperosità obbligata dei maschi favorì l'emancipazione e il dinamismo delle donne italiane. Dopo la firma dell'armistizio di settembre 1943 con gli Alleati il regime dell'internamento fu mitigato, ma il periodo bellico rappresentò comunque una ferita dolorosa nella storia della collettività, essendo molti soldati italiani fatti prigionieri e internati in Gran Bretagna.

Di per sé la Convenzione di Ginevra del 1929 avrebbe dovuto dissuadere dalla custodia in una zona di guerra, come lo era la Gran Bretagna, continuamente esposta ai bombardamenti, ma il governo preferì questa soluzione perché aveva bisogno di manodopera, specialmente in agricoltura. Si iniziò con la deportazione dei soldati catturati nella campagna d'Africa e alla fine del conflitto si contarono in Gran Bretagna ben 250 mila prigionieri italiani. Fu questa la prima occasione di un contatto di massa tra la popolazione britannica e quella italiana e, nonostante le particolari condizioni in cui avvenne, l'esito fu alla fine positivo. Talvolta, si rafforzarono i pregiudizi contro gli italiani, ma in maniera più diffusa più stretti contatti favorirono sentimenti di reciproco apprezzamento e amicizia. Spesso, infatti, i prigionieri erano assegnati alle aziende, presso le quali andarono a risiedere, per cui i contatti divennero più ravvicinati e meno superficiali. Per la prima volta si trovarono, nel Paese, italiani di tutte le regioni, e in particolare del Meridione, come sarebbe avvenuto nell'immediato dopoguerra anche per i flussi lavorativi [10].

A questo periodo si ricollega un piacevole aneddoto, svoltosi in Scozia. Qui un gruppo di questi. Finita la guerra molti avrebbero voluto mantenere gli italiani a lavorare sul posto, ma il governo concesse l'autorizzazione solo per 1.500 casi: comunque, molti ex prigionieri ritornarono dopo nel Paese come normali migranti. Nel corso della prima metà del Novecento la presenza italiana in Gran Bretagna, che pure sembrava ben avviata con il superamento dei lavori ambulanti, non conobbe tuttavia un apprezzabile sviluppo né sotto l'aspetto quantitativo né sul piano dell'apprezzamento e lasciava intendere che un atteggiamento non benevolo nei confronti degli italiani avrebbe pesato anche del dopoguerra, come in effetti avvenne.

Gli italiani nel Regno Unito nella seconda metà del Novecento

Nella prima fase il Regno Unito conobbe per la prima volta una intensa immigrazione di italiani. Al censimento del 1951 gli italiani residenti furono 34 mila per oltre il 60% donne (per la prima volta in maggioranza): l'incremento si attuò per due decenni secondo ritmi prima sconosciuti. Ad arrivare per

prime furono diverse centinaia di donne italiane, unitesi in matrimonio con militari britannici durante il periodo delle operazioni belliche in Italia e conosciute come "le sposine di guerra".

Negli anni '50 e '60 le partenze degli italiani per il Regno Unito si aggirarono, annualmente, tra un minimo di 3.500 unità e punte di 10 mila unità. Le persone coinvolte, tra il 1948 e il 1968, furono circa 150 mila con la prevalenza dei meridionali (in particolare dalla Campania, dove a Napoli fu istituito un centro di arruolamento), dalla Calabria e dalla Sicilia. La collettività italiana andò assumendo una nuova fisionomia, anche dal punto di vista della ripartizione territoriale: la quota di pertinenza di Londra scese dalla metà a un quarto [11]. Da notare, poi, che circa il 20% dei nuovi arrivati fece ritorno in Italia, mentre gli altri si adattarono alla prospettiva di un inserimento stabile sul posto, come era desumibile anche dalla diminuzione delle rimesse e dalla ricomposizione delle famiglie. Al censimento del 1961 gli italiani furono 81.327 e, mentre continuarono gli arrivi nel corso di quel decennio, dagli anni '70 i flussi diminuirono fortemente.

Nell'immediato dopoguerra, alla ripresa dei flussi, la comunità italiana era abbastanza chiusa nelle sue realtà familiari e nelle sue forme associative etniche, completate da uno stretto riferimento alle Missioni Cattoliche Italiane. Nel Paese era palese il fabbisogno di manodopera straniera, necessaria per riprendere lo sviluppo nei diversi settori, ma non altrettanto ampia era l'apertura della popolazione locale all'accoglienza dei lavoratori stranieri, così come talvolta lo fu lo stesso sindacato: ad esempio, sull'inserimento degli italiani nelle miniere di carbone, auspicato dagli imprenditori e dal governo, si pronunciarono contro i rappresentanti sindacali e perciò non si diede corso all'ipotesi di arruolamento degli italiani.

Si procedette su un duplice binario: sia attraverso i canali attivati dalle catene familiari e amicali, che aiutavano a trovare i posti di lavoro e, quindi, ad ottenere il permesso di lavoro; sia attraverso gli arruolamenti collettivi, organizzati dalle aziende e concordati con le autorità ministeriali dei due Paesi, consentendo così ai lavoratori di fruire del passaggio gratuito, opportunità molto apprezzata in quella fase di grande miseria. L'afflusso degli italiani, pur notevolmente aumentato rispetto al passato, era pur sempre ridotto rispetto ai flussi diretti in altri Paesi: quello britannico continuò a essere uno sbocco secondario nel quadro complessivo dell'emigrazione italiana: come vedremo, solo negli anni Duemila la destinazione britannica sarebbe diventata uno sbocco prevalente.

L'area metropolitana londinese continuò a essere di grande attrazione, unitamente ad alcune aree industriali non molto lontane dalla capitale, ma furono diverse anche le altre destinazioni. In quel periodo a Londra fu maggiore il protagonismo degli italiani, specialmente nei comparti della ristorazione, del turismo e del commercio, ad opera degli emigrati insediatisi in precedenza e dei *newcomers* (per una parte di questi ultimi l'esperienza fu temporanea). Per il lavoro nelle fabbriche furono i meridionali che si resero maggiormente disponibili, specialmente nelle aree di produzione di laterizi, che verranno qui di seguito prese in considerazione per gli inconvenienti che insorsero a livello di relazioni sociali.

Nella seconda fase, che incluse gli anni '70 e i due decenni successivi, gli espatri degli italiani prima diminuirono, poi cambiarono i protagonisti ed emersero i fattori che avrebbero collocato la Gran Bretagna al vertice come sbocco migratorio per gli italiani. A spostarsi furono, in prevalenza, persone interessate ai ricongiungimenti familiari o anche singole persone decise a tentare l'esperienza britannica, spesso dopo avervi trascorso in precedenza soggiorno di studio. Iniziò lentamente in questa seconda fase, per poi ingrandirsi sempre più, l'attrazione di Londra e di altre città britanniche, come sede privilegiata per apprendere o perfezionare la lingua inglese e anche per frequentare le diverse università di prestigio (si pensi al rinomato "triangolo d'oro" universitario Londra-Cambridge-Oxford). Sebbene il Regno Unito fosse entrato nella Comunità verso la metà degli anni '70, è solo a partire dagli anni '80 e, ancor più, '90 che il Paese assunse un ruolo dominante nello

spazio culturale e professionale europeo, diventando una meta privilegiata per programmi di studio (tra cui l'Erasmus) per i giovani studenti e professionisti italiani. Lo sbocco migratorio britannico, che era stato prima marginale, si preparava così a diventare prioritario; sebbene, dal punto di vista del Regno Unito, questa componente rimase numericamente minoritaria, in un sistema migratorio caratterizzato in gran parte da migrazioni di natura post-coloniale, di arrivi dal Commonwealth Britannico e da richiedenti asilo.

Il caso di Bedford

Nella storia dell'emigrazione italiana del Novecento la cittadina di Bedford ricopre un ruolo particolarmente significativo. Negli anni '50, flussi di una certa consistenza si diressero dal Meridione d'Italia verso questo centro al nord di Londra, che allora contava circa 50 mila residenti, poi aumentati a seguito dell'arrivo degli immigrati. Bedford era importante per la concentrazione delle fabbriche di laterizi, che per far fronte alla ricostruzione postbellica abbisognavano di numeroso personale, non del tutto rinvenibile sul posto.

Gli italiani iniziarono ad arrivare nel 1951 nell'ambito di una campagna di assunzioni, organizzata dagli industriali del settore in collegamento con i Ministeri del lavoro dei due Paesi. Il ricorso agli italiani non fu la prima scelta. Si cercò di rimediare alla mancanza di manodopera necessaria, prima utilizzando i prigionieri di guerra e poi i rifugiati (molti dei quali polacchi già presenti sul territorio). Quindi, si cercò di coinvolgere gli irlandesi, che però resistettero poco tempo nello svolgimento di lavori così gravosi. Infine, si pensò agli italiani, che qui avevano già lavorato come prigionieri di guerra.

Le aziende, con una scelta controcorrente, individuarono i meridionali come gli operai adatti a rispondere alle loro esigenze. Infatti, in Svizzera, come in altri Paesi europei, si tendeva a escludere i meridionali dai programmi di emigrazione assistita per la disistima nei loro confronti, che aveva le radici, oltre che nella loro fisionomia (bassi e scuri), anche nella loro scarsa istruzione. Le aziende britanniche aprirono un ufficio a Napoli, dove i lavoratori confluivano e venivano selezionati e non erano poche le persone interessate a trovare un lavoro sicuro all'estero, fruendo di un viaggio gratuito. Tra il 1951 e il 1957 questi reclutamenti collettivi coinvolsero 5.103 italiani. Si ebbe l'accortezza di tenere nella debita considerazione le esigenze culinarie degli italiani e dei primi contingenti facevano parte anche dei cuochi. Al loro arrivo essi furono sistemati lontani dalla città e vicino alle fabbriche, nei capannoni (*hostels*) dei campi di prigionia. Questa sistemazione abitativa era funzionale alle esigenze delle fabbriche e serviva anche a tenerli lontani dalla città, dove gli autoctoni mostravano di non essere predisposti ad accoglierli. Il problema della convivenza, evitato fin quando gli italiani vivevano appartati, scoppiò quando essi iniziarono a trasferirsi in città, facendo arrivare anche i loro familiari. Si fece di tutto per evitare la presenza dei congiunti: prima insistendo sulla permanenza negli ostelli, poi rendendo onerose le condizioni per i ricongiungimenti, cercando infine di ovviare alla necessità degli italiani ricorrendo agli ungheresi, obiettivo dal quale si desistette in considerazione dell'elevata produttività assicurata dai primi.

Mentre le aziende continuarono a essere soddisfatte dell'apporto lavorativo degli italiani (lo furono di meno i sindacati per le difficoltà a inquadrarli nell'organizzazione), le autorità comunali di Bedford opposero un netto rifiuto ad accogliere gli italiani all'interno della loro città, facendosi così carico dell'indisponibilità degli autoctoni. Nel giornale locale (*Bedfordshire Times*) il 4 maggio 1956 fu dato risalto alla dichiarazione del sindaco contro nuove assunzioni, che era già intervenuto presso il Ministero del lavoro per dare un seguito al parere espresso dal Comitato speciale sugli stranieri costituito presso il Consiglio comunale. Agli italiani venivano rimproverate le scarse condizioni di igiene e il sovraffollamento nelle loro abitazioni e la stampa contribuì ad aumentare il malumore.

Il reclutamento degli italiani, bloccato nel 1957, sembrava destinato a essere ripreso quando nel 1959 le aziende dei laterizi si rivolsero al Ministero del lavoro con una esplicita richiesta. Invece, un alto dirigente ministeriale prese posizione in senso contrario, ipotizzando la possibilità di ricorrere in alternativa ai disoccupati del posto e concludendo che sarebbe stato preferibile importare i mattoni dall'estero piuttosto che farli produrre a Bedford dagli italiani. L'ostilità delle autorità locali si era così saldata con la chiusura accanita delle autorità nazionali. Nel mese di dicembre del 1960 le autorità comunali di Bedford riuscirono a bloccare l'assunzione di 200 meridionali, già selezionati in Italia dalle *brick companies*: ebbero allora fine gli arruolamenti.

Le aziende, in assenza di flussi programmati, ricorsero allora alle catene familiari e amicali degli italiani. Molti, se insoddisfatti di quel lavoro o rimasti disoccupati, si trasferirono a Londra, dove era fiorente l'attività degli italiani. La decisione di sospendere l'arrivo di un contingente già programmato, presa sotto l'insistenza del Comune di Bedford, divenne un caso diplomatico e l'ambasciatore italiano, nel periodo natalizio, si recò sul posto per portare agli operai italiani la sua solidarietà. Il governo italiano, che fu dinamico nelle fasi che portarono all'accordo sul reclutamento, secondo alcuni studiosi non seguì con assiduità le vicende di Bedford, anche se il Consolato e l'Ambasciata si fecero vedere sul posto nei momenti critici, mentre più continua fu la vicinanza dei patronati e della Missione cattolica italiana.

Da ultimo bisogna precisare che il comune di Bedford riportò un'effimera vittoria sui reclutamenti, ma non si "liberò" della presenza italiana, che alla fine degli anni '70 giunse a incidere per il 10% sui residenti. Quell'esperienza induce a riflettere che una equilibrata compensazione tra costi e benefici dei flussi migratori esclude la semplice e inefficace rimozione dei problemi al posto di una loro assunzione finalizzata all'integrazione. Il susseguirsi dei fatti di Bedford evidenzia che la comunità autoctona fu mossa da un elevato grado di ostilità, che impedì di considerare gli italiani nuovi vicini di casa, tanto meno quando chiesero di vivere con i loro familiari. Pur tenuto conto delle differenze delle abitudini sociali e del livello culturale, quei meridionali erano persone integrabili, come poi testò la storia di chi rimase nell'area.

Anche a questa esperienza si può estendere il giudizio formulato da Max Frisch per la politica migratoria della Svizzera: «Avevamo bisogno di braccia e sono venute delle persone». Gli italiani furono benvenuti fin quando si affaticarono negli altiforni trattenendosi a vivere negli ostelli lontani dal centro città, mentre non lo furono più quando "pretesero", nonostante le loro vistose sofferenze, di lasciare le baracche per vivere in città. Questi uomini, con un breve viaggio, avevano fatto un salto nel tempo, passando dalle antiche tradizioni rurali del Meridione a quelle di una città nel vortice dell'industrializzazione con l'unico supporto di una buona salute e tanta voglia di lavorare: questo era il loro unico demerito. Gli autoctoni avevano pensato solo al beneficio immediato della forza lavoro, ma non ai più complessi aspetti socio-culturali. Tra la comunità immigrata da integrare e popolazione autoctona chiamata a integrarla, doveva fungere da collante un concetto d'integrazione integrale, non limitato ai soli aspetti lavorativi.

Negli anni '70, in Gran Bretagna, sarebbe stato formulato il multiculturalismo, da considerare in un certo senso come l'accettazione di vite parallele delle collettività immigrate dalle diversa culture. In questo caso, però, si trattò di un rifiuto vero e proprio di persone ritenute non integrabili. Questo fu un atteggiamento sbagliato, così come lo fu anche quello degli abitanti delle città del Nord Italia nei confronti dei meridionali che, nello stesso periodo, vi si trasferivano per far funzionare le fabbriche, aggravato dal fatto della condivisione della stessa cittadinanza, mentre nel caso di Bedford vi era la comune appartenenza europea che, al di là della ruvida scorza di chi era povero e aveva studiato poco, comportava dei valori comuni. L'adesione all'UE della Gran Bretagna, avvenuta nel 1972, fece giustizia di queste chiusure di fronte a persone ritenute di livello inferiore, perché l'istituto giuridico

della libera circolazione dei lavoratori sul territorio comunitario escludeva per principio tali comportamenti.

Il caso di Peterborough [12]

Nello stesso periodo dell'arrivo degli italiani a Bedford, un'esperienza simile fu quella degli italiani a Peterborough, una cittadina di 53 mila abitanti a meno di 150 km da Londra. Questo centro, che già praticava la produzione dei laterizi nel secolo XVIII, si perfezionò nella loro fabbricazione e ne divenne il centro più importante, sentendo il bisogno di manodopera aggiuntiva nel periodo della ricostruzione a seguito della seconda guerra mondiale. Fu questo il motivo per cui vi si stabilirono gli italiani. Grazie anche al loro apporto, nel corso di un decennio la sua popolazione conobbe un aumento di circa 10 mila unità [13]. Cessati i flussi dall'Italia, iniziò il periodo dell'inserimento caratterizzato dai rapporti tra immigrati e autoctoni più difficili nelle congiunture critiche (ad esempio negli anni '70) e sempre delicati per quanto riguarda le implicazioni linguistiche. Come per la comunità di Bedford, si può ritenere che anche a Peterborough i problemi siano stati superati con le seconde e terze generazioni.

Presenza di Italiani (nati in Italia) in Gran Bretagna, 1861-2001

Anno	*Gran Bretagna*	*Inghilterra e Galles*	*Scozia*
1861	**4.608**	**4.489**	**119**
1871	**5.331**	**5.063**	**268**
1881	**6.832**	**6.504**	**328**
1891	**10.934**	**9.909**	**1.025**
1901	**24.383**	**20.332**	**4.051**
1911	**25.365**	**20.771**	**4.594**
1921	**26.055**	**20.401**	**5.654**
1932	**24.008**	**18.792**	**5.216**
1951	**38.427**	**33.159**	**5.268**
1961	**87.250**	**81.330**	**5.920**
1971	**108.930**	**103.510**	**5.420**
1991	**91.011**	**87.091**	**3.920**
2001	**107.002**	**102.066**	**4.936**
2011	**…**	**134,619**	**…**

Fonte: Centro Studi e Ricerche IDOS. Elaborazioni su dati UK Censis

Una collettività protesa verso una maggiore affermazione

Nella capitale, poi, da parte italiana furono promosse iniziative atte a dimostrare che la presenza italiana non si esauriva solo nell'esercizio del lavoro manuale. Nell'immediato dopoguerra (1949) fu aperto a Londra l'Istituto Italiano di Cultura, promotore di numerose iniziative rivolte alla popolazione locale. Anche allora iniziarono a operare sul posto apprezzate figure di intellettuali. Uno di essi fu Alessandro Passerin d'Entrèves (1902-1985), che diventò titolare della cattedra di studi italiani presso l'università di Oxford, dal 1946 al 1957. Questo intellettuale di origine valdostana, che nel 1922 conseguì nel Regno Unito un dottorato sulla storia del pensiero medioevale, amico di Gobetti e compagno di studi di Norberto Bobbio (che gli successe nel 1972 alla cattedra di filosofia politica a Torino), fu attivo nel Comitato di Liberazione Nazionale e apprezzato docente, oltre che a Oxford anche a Yale.

La promozione culturale non fu solo perseguita ai vertici ma anche tra gli immigrati italiani. Nel 1948 i Missionari Scalabriniani fondarono il periodico quindicinale *Voce degli Italiani* per seguire le

vicende della collettività. Insieme alla stampa fiorì anche l'associazionismo e operarono le strutture di tutela come i patronati. La stampa e l'associazionismo per gli italiani hanno poi conosciuto, anche nel Regno Unito, un forte ridimensionamento, sia per la prevalenza e le caratteristiche dei nuovi arrivati dall'Italia, portatori di nuove esigenze e meno propensi a far parte dell'associazionismo tradizionale, sia per le possibilità di comunicazione offerte da internet, di estrema facilità anche se meno ricorrenti. Lo stile associativo tradizionale degli italiani all'estero, che indubbiamente aveva assicurato dei benefici positivi, è andato perdendo l'incisività tra la fine del secolo scorso e gli anni Duemila a fronte di una realtà migratoria profondamente cambiata.

Una linea di continuità ha, invece, riguardato la propensione imprenditoriale della comunità italiana. Già nel passato diversi italiani si segnalarono anche per il loro impegno imprenditoriale. Come esempio non si può citare Charles Forte (1908-2007), persona di umili origini, di grande gentilezza e di straordinaria capacità organizzativa, che riuscì a creare un impero alberghiero di primaria importanza a livello mondiale e nel 1981 venne nominato baronetto. Con il tempo gli italiani si sono segnalati per una imprenditorialità diffusa, come evidenziato in una ricerca condotta nel 2000 dalla FILEF. Risultava che nel 1995 il 13,7% degli italiani occupati fosse dedito al lavoro autonomo-imprenditoriale attraverso la gestione di piccole imprese, nei due terzi dei casi fondate a partire dagli anni '70, quando i grandi flussi si erano arrestati. Nel periodo successivo questa vocazione imprenditoriale è andata rafforzandosi anche perché la frequentazione dei ristoranti italiani (nei quali, ormai, i camerieri non sempre sono italiani) fa parte dello stile di vita britannico, come anche l'acquisto di diversi prodotti alimentari italiani.

Anche nell'ambito del lavoro dipendente gli italiani sono pervenuti a livelli soddisfacenti di inserimento. Una ricerca, condotta per conto della Camera di Commercio italiana in Gran Bretagna dall'Associazione *Talented Italians in UK,* è stata dedicata alla "terza diaspora", in prevalenza costituita da giovani o comunque da adulti con una buona preparazione. Nella ricerca si legge: «Gli italiani sono presenti in tutti i settori, dalla finanza alla ricerca scientifica, dall'ospitalità al mondo accademico, dall'industria all'edilizia». Non mancano tuttavia i problemi, come quello riguardante innanzitutto la disponibilità degli alloggi, che sono spesso costosi e anche fatiscenti. Per quanto riguarda il settore lavorativo molti posti disponibili sono precari e difficile è l'accesso ai benefici della sicurezza sociale, la retribuzione non di rado non basta a garantire il livello di vita sperato. Anche la via imprenditoriale può rivelarsi ardua. È vero che l'apertura di un'azienda è agevole, ma non lo è altrettanto la sua resa, a causa di una accentuata concorrenza. Neppure è trascurabile la diversità di clima e di regime alimentare, che col tempo può finire col pesare.

Espatriati italiani nel Regno Unito nel periodo 2000-2019

2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009
3.265	3.586	4.355	4.487	4.805	4.113	5.652	5.117	5.748	5.152
2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019
5.046	4.617	6.851	11.484	12.368	16.529	24.796	18.544	20.333	24.891

Fonte: Centro Studi e Ricerche IDOS. Elaborazioni su dati AIRE

I flussi di massa degli anni Duemila

Gli espatri dall'Italia sono ripresi specialmente dopo la crisi economica del 2008, poiché sono state persistenti le difficoltà incontrate dal sistema italiano nella fase della ripresa. Per contro il Regno Unito, pur a sua volta colpito dal *Global crunch*, si caratterizzava per un tasso di disoccupazione ancora inferiore alla media europea e, soprattutto per un mercato del lavoro estremamente flessibile, nel quale era relativamente facile inserirsi per lavoratori nuovi arrivati. I dati registrati dall'Anagrafe

dei residenti italiani all'estero attestano che, tra il 2000 e il 2019, sono emigrati dalla penisola complessivamente 192 mila persone per stabilire la loro residenza nella terra d'Albione. Entrando nei dettagli dei dati AIRE, si riscontra che, in questo periodo, gli arrivi sono oscillati tra i 3.000 e i 5.000 all'anno nel primo decennio, per un totale di 46 mila unità. Nel successivo decennio i flussi complessivi sono triplicati (146 mila unità); i numeri iniziali sono stati bassi (5.000/6.000 partenze l'anno), ma poi hanno superato le 20 mila unità nel 2016, per raggiungere un apice mai toccato prima dall'Unità d'Italia ad oggi nel 2019, con 24.891 espatri annuali.

Si può ritenere che, come gli Stati Uniti si sono proposti nel panorama migratorio internazionale come il centro tecnologico di maggiore attrazione, così ha fatto la Gran Bretagna per i migranti qualificati specialmente negli anni Duemila. In questo periodo è ripreso l'esodo dall'Italia, con caratteristiche innovative perché, per lo più, a migrare sono stati i giovani laureati o diplomati. Questo recente esodo si configura come un apprezzabile beneficio per il Regno Unito e in un danno per l'Italia, perché manca la bi-direzionalità negli spostamenti e con una perdita secca di personale qualificato. Si tratta della ben nota questione connotata come "fuga dei cervelli" [14].

Le caratteristiche dell'attuale collettività

Al Censimento del 2011 [15] i residenti nel Regno Unito ma nati in Italia (quindi a prescindere dalla nazionalità) erano 134.619, con un aumento di oltre il 30% rispetto al precedente Censimento del 2001. Alle persone nate in Italia, e poi emigrate, bisogna aggiungere un numero consistente di seconde generazioni. Per contro, incrociando i dati censuari sui Paesi di nascita e la nazionalità, emerge anche come il 15% dei cittadini di nazionalità italiana residenti fossero in un Paese extra-UE, suggerendo una considerevole componente di migrazioni secondarie da parte di persone prima immigrate in Italia e poi trasferitesi nel Regno Unito dopo la naturalizzazione. Secondo le più recenti stime *dell'Annual Population Survey*, al 2019 la popolazione residente nata in Italia ammontava a 233 mila persone, essendo ormai entrata nella classifica delle dieci più numerose collettività straniere (e dietro a Polonia, Romania, Germania e Irlanda tra quelle europee).

L'Anagrafe degli italiani residenti all'estero accredita una presenza complessiva ancora maggiore: 362.219 persone al 31 dicembre 2019. La quota maggioritaria (i due terzi del totale) spetta alla circoscrizione consolare di Londra, quella che attira maggiormente i nuovi flussi: a seguire le circoscrizioni consolari di Manchester, Bedford ed Edimburgo. Le stime correnti sulla consistenza degli italiani presenti nel Regno Unito sono superiori ai dati dell'AIRE e si ipotizzano fino a 800 mila presenze. A tale riguardo bisogna considerare che, da una parte le iscrizioni all'AIRE, effettuate dagli uffici consolari, possono essere in qualche misura sottodimensionate e, d'altra parte, che occorre tenere presente che la presenza complessiva degli italiani è costituita anche da persone che si trovano sul posto solo temporaneamente, ripromettendosi di iscriversi all'AIRE solo dopo la decisione di insediarsi stabilmente in loco.

Precisato, quindi, che gli iscritti all'AIRE rappresentano la collettività stabile, i relativi dati sono funzionali all'analisi delle sue caratteristiche. Gli iscritti all'AIRE nel 70% dei casi sono emigrati dall'Italia: questo valore percentuale è di 30 punti superiore alla media, calcolata su tutti gli italiani residenti all'estero, e di dieci punti più alto rispetto ai Paesi europei, che sono stati i principali sbocchi dell'emigrazione italiana, come la Germania, la Svizzera, la Francia il Belgio. Gli iscritti all'AIRE per oltre il 50% provengono dal Meridione d'Italia. Gli italiani nati sul posto sono un quinto degli iscritti all'AIRE. Le donne incidono sulla comunità per pochi punti oltre il 50%, superando la media dell'AIRE. Al contrario, è molto ridotta rispetto a tale media l'incidenza percentuale degli over 65, mentre non è distante da un quinto sul totale l'incidenza dei minori.

Questi indicatori statistici attestano che la collettività italiana nel Regno Unito è caratterizzata da un equilibrio demografico e di genere e che il suo rafforzamento è avvenuto per effetto dei consistenti arrivi degli anni Duemila. Un interessante prospettiva circa le caratteristiche della popolazione italiana nel Regno Unito è fornita dalla periodica indagine sulla forza lavoro (*Labour Force Survey*). L'analisi condotta da D'Angelo e Kofman[16] sui dati del 2014, ad esempio, mostrava un tasso di disoccupazione tra i nati in Italia (3,7%) significativamente più basso che tra i nati in UK (6,0%), nonché una maggiore occupazione nei settori più qualificati. Ben il 46% dei lavoratori italiani svolgevano, infatti, un'attività di tipo manageriale o come professionisti altamente qualificati (il dato è del 29% tra i nati in UK). Anche dal punto di vista del livello educativo, tra gli immigrati italiani si registrava una sovra rappresentazione di quelli in possesso di un titolo di studio universitario: ben il 62,5%, quasi il doppio della percentuale registrata tra tutti i residenti nel Paese.

Migrazione e 'settlement' a cavallo della Brexit

Come accennato nei paragrafi introduttivi, i risultati del referendum del 2016 – quando il 52% degli elettori britannici hanno supportato l'idea di far uscire il Paese dall'Unione Europea – hanno rappresentato uno shock per gran parte dell'opinione pubblica internazionale e, in modo particolare, per gli oltre 3 milioni di residenti cittadini di altri Paesi dell'UE. In particolare, tra gli italiani – come evidenziato in un recente studio finanziato dal programma di ricerca 'Horizon 2020' [17] – si è spesso registrato un senso di tradimento, persino di rabbia, certo di disorientamento, tra una popolazione che, tradizionalmente, si sentiva relativamente privilegiata e al riparo dai meccanismi di esclusione sociale che caratterizzavano altre comunità di origine extra-europea. La svolta della Brexit, preparata da anni di crescente campagna mediatica contro l'immigrazione in generale e contro le presenze europee in particolare – a cui non si perdonava la possibilità di entrare e stabilirsi nel Paese più o meno liberamente – ha drasticamente ridefinito l'immagine del Regno Unito come spazio aperto nel cuore (culturale, se non geografico) d'Europa.

Le indagini svolte negli ultimi anni tra le comunità italiane in UK mostrano come in molti abbiano considerato un rientro in Italia (o un trasferimento in altri Paesi europei), mentre altri si sono precipitati a regolare la propria posizione. Se le future migrazioni dall'Italia (e dal resto dell'UE) saranno, infatti, soggette alle stesse normative applicate in precedenza ai Paesi terzi, già in vista del referendum il Governo di Westminster si è affrettato a rassicurare che coloro che già si erano insediati nel Paese, beneficiando dei meccanismi di libera circolazione europea, avrebbero potuto rimanere, senza un sostanziale mutamento dei propri diritti. In particolare, nel 2019, *l'Home Office* ha lanciato il cosiddetto '*EU settlement scheme'*, che consente ai cittadini UE di richiedere e ottenere uno status equivalente ad un permesso di soggiorno a tempo indeterminato, a patto che si possa dimostrare la propria residenza continuativa per almeno cinque anni prima del 31 dicembre 2020. Coloro che sono entrati nel Regno Unito prima di tale data, possono ricevere un 'pre-settled status di natura temporanea, in attesa di acquisire i requisiti per lo status permanente. Per tutti, il termine per presentare domanda è il 30 giugno 2021. Ad un anno da questa scadenza (30 giugno 2020), le domande presentate da cittadini italiani sono state 372.380 [18]. Diverse organizzazioni, che rappresentano le comunità italiane ed europee, si sono dette preoccupate che il '*settlement scheme*' rischia di lasciar fuori un numero consistente di cittadini europei, che in molti casi restano ignari delle procedure da seguire o le cui domande vengono rigettate per vizi di forma o inabilità a produrre documentazione adeguata. Alcuni casi di questo tipo hanno avuto una forte eco nella stampa nazionale, e si dovrà aspettare alcuni anni per valutare l'impatto di lungo periodo di questo processo.

Nel frattempo, la Brexit sembra aver prodotto una complessiva riduzione del potere di attrazione del Regno Unito e non caso, subito dopo il referendum si è registrata una significativa riduzione dell'immigrazione netta da tutta l'area UE – a fronte di una crescita degli arrivi extra-europei. D'altro canto, come si è visto nei paragrafi precedenti, il numero di arrivi dall'Italia rimangono consistenti e,

secondo i dati dell'AIRE, addirittura in crescita. Segno che la storia dell'emigrazione italiana nel Regno Unito è tutt'altro che conclusa.

Una riflessione d'insieme sul processo d'integrazione degli italiani

Nel periodo prima della guerra mondiale, il Regno Unito fu ben lontano dalla rilevanza, assunta solo in seguito nel panorama degli italiani residenti all'estero. Chiuso il secondo conflitto mondiale, anche questo Paese fu raggiunto dai flussi di lavoratori italiani, comunque in maniera nettamente inferiore rispetto ad altri Paesi europei e d'oltreoceano, e per una durata temporale di circa due decenni. In questo breve periodo, in cui i meridionali furono i maggiori protagonisti, l'accoglienza della popolazione autoctona lasciò molto a desiderare, specialmente in alcune aree come quella di Bedford, dove i comportamenti furono improntati a una mentalità chiusa, riscontrabile anche in altri territori.

Questa costante, che sempre ricorre nella storia dei flussi migratori, espressa in termini commerciali per evidenziarne la durezza, porterebbe a dire che gli immigrati furono una merce che si volle importare con la pretesa di non dover pagare il dazio a livello umano, nel senso che si fu disponibili ad avvalersi delle prestazioni lavorative, ma senza tenere conto delle differenze socio-culturali da integrare con una paziente strategia nel favorire l'adattamento. Il modello di integrazione del multiculturalismo evidenziò concretamente il pericolo che da un certo parallelismo dei modi di vivere si poteva passare a un separatismo vero e proprio tra la collettività italiana e quella locale, nel cui sistema di vita non veniva riconosciuto uno spazio per i nuovi venuti, fatta eccezione per i luoghi di lavoro.

Aiutarono a superare l'iniziale situazione di forte disagio (e, in alcuni casi, anche di aperta contrapposizione tra le due collettività), la cessazione degli arruolamenti collettivi dall'Italia di lavoratori senza le loro famiglie e, specialmente, la decisione del Regno Unito di aderire, nel 1972, alla Comunità Economica Europea, che prevedeva la libera circolazione dei lavoratori e garantiva loro un'adeguata tutela. Dopo l'entrata in vigore del Regolamento sulla libera circolazione (1968), nei vari angoli d'Europa si continuò a far riferimento a distinte teorie sull'integrazione (nel Regno Unito al multiculturalismo, come all'assimilazione in Francia e alla rotazione nella Repubblica Federale Tedesca), la normativa europea costituì, per diversi aspetti, la garanzia per i lavoratori degli Stati membri che si spostavano in Europa. Dopo le vicende migratorie degli anni '50 del secolo scorso, il caso britannico è andato assumendo una maggiore importanza e si colloca tra gli esempi che più si prestano per interrogarsi sulle implicazioni e sul processo d'integrazione degli italiani in un mondo ormai molto avanzato sulle vie della globalizzazione.

L'obiettivo dell'integrazione, così come si presenta oggi, è molto diverso: sia in generale, trattandosi di soggetti culturalmente più preparati ai trasferimenti, sia nel caso del Regno Unito, in particolare per la sua uscita dall'Unione Europea, con la conseguente disapplicazione della sua normativa garantista (temperata dagli accordi presi a tutela dei lavoratori comunitari già presenti sul posto), come anche si dovrà verificare quale ripresa sarà possibile dopo la grave situazione di disagio creata dalla Pandemia del Covid-19. Si può dare per certo che, nella misura in cui la normativa britannica continuerà a consentirlo, quel Paese continuerà ad attirare (in modo speciale) molti italiani, per evidenti ragioni linguistiche, per le opportunità d'inserimento qualificato offerte in diversi settori, per il fascino della globalizzazione che si respira in una capitale come Londra, che fu già a capo di un impero smisurato e si propone ora come anello di congiunzione con gli Stati Uniti.

In ogni modo l'esperienza estera (anche quella fortemente attrattiva di Londra) abbisogna di essere valutata con equilibrio. Riferita al "sistema paese", l'emigrazione unidirezionale non può essere ritenuta una panacea rispetto agli insoluti problemi occupazionali e professionali italiani, bensì un vero e proprio impoverimento. A livello individuale, anche se già beneficiari di un alto livello di

istruzione, l'emigrazione qualora non accuratamente programmata, può comportare delle delusioni. Le strade di Londra non sono pavimentate d'oro, come non lo erano quelle degli Stati Uniti ai tempi della "grande emigrazione" svoltasi tra il XIX e l'inizio del XX secolo. Il migrante, però, è una persona che porta con sé gli aspetti migliori della sua terra e in essi non trova ostacoli che gli impediscano di cogliere gli aspetti positivi di un altro Paese. Cosa sia l'integrazione in un contesto così globalizzato come quello londinese è difficile dirlo. Non si tratta tanto dell'adattamento al sistema normativo locale e neppure si tratta delle maniere di vivere che si traducono in comportamenti esterni, tutto sommato, più agevolmente accettabili.

Per un giovane o un adulto, che si trasferiscono a Londra e che col tempo acquisiscono la cittadinanza britannica, cosa significa essere di origine italiana, oltre a mantenere l'affetto per la cerchia ristretta dei familiari e degli amici? Perdureranno altri legami, diversi da quelli affettivi? Ci potrà essere un apporto di ritorno, come si legge nello statuto dell'Associazione di professionisti e degli scienziati aggregatisi sotto l'impulso dell'Ambasciata italiana a Londra? II loro protagonismo potrà influire sui rapporti tra i due Paesi? Gli italiani, presi singolarmente e come collettività, sono un seme d'italianità atto ad accreditare a un livello più congruo la loro patria? La politica italiana e la vita sociale dell'Italia facilitano o ostacolano tale accreditamento?

A questi interrogativi dovrebbe prestare attenzione innanzi tutto il Paese di origine, ma anche il Paese di inserimento, perché ogni immigrato è un ambasciatore della sua terra. Il cosmopolitismo, che occupò la riflessione dei filosofi greci e che, attraverso diverse esperienze storiche, politiche, religiose e culturali, è pervenuto fino a noi, dovrebbe permeare la riflessione sull'integrazione di chi si reca a vivere in un altro Paese. Solo così si riuscirà a fare delle migrazioni, spesso relegate al solo ambito economico, un fattore di promozione culturale, politica e religiosa e la storia degli emigrati italiani, spesso dolorosa, conoscerà finalmente il suo riscatto.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Ambasciata d'Italia, "Comunità italiana nel Regno Unito", https://amblondra.esteri.it/ambasciata_londra/it/i_rapporti_bilaterali/comunita-italiana-nel-regno-unito.html.

[2] Cfr. Bernabei A., *Esuli ed emigrati italiani nel Regno Unito, 1920–1940*, Mursia, Milano, 1997.

[3] Cfr. Verdecchia E., *L'esilio londinese dei padri del Risorgimento (Italiano)*, Marco Tropea Editore, Milano, 2010.

[4] Cfr. Finelli M., *Il "prezioso elemento". Giuseppe Mazzini e gli emigrati italiani nell'esperienza della Scuola Italiana di Londra*, Pazzini, Verucchio (RN), 1999.

[5] Associazione Lucchesi nel Mondo, *Breve storia dell'emigrazione lucchese, http://www.lucchesinelmondo.it/storia.html.*

[6] Il primo censimento, condotto nel 1851 e limitato a Londra, vi registrò 1.604 italiani.

[7] Verso la metà del secolo XIX si andò dunque rafforzando nella città di Londra una concentrazione d'italiani a Clerkenwell, vicino al Parlamento, dando luogo a una vera e propria "Little Italy". In questo periodo e in questo quartiere iniziò la costruzione della St. Peter's Church, su iniziativa di S. Vincenzo Pallotti (1795-1850), destinata al servizio della comunità cattolica italiana. Bisogna tener conto che a Londra l'unico luogo di culto in precedenza era stata la cappella dell'Ambasciatore del Regno di Sardegna, ubicata a Lincoln in Field. A quel tempo, infatti, le funzioni religiose cattoliche erano ufficialmente proibite tranne che nei locali

delle ambasciate straniere. Per rimediare a questo divieto, nel 1846 il fondatore dei sacerdoti pallottini, sostenuto dal contributo degli italiani (tra i quali vi fu anche Giuseppe Mazzini) e dall'Ambasciatore del Regno di Sardegna (nonostante rappresentasse un governo laico), ottenne l'autorizzazione a costruire una chiesa per gli italiani, che contribuì a rendere più coesa la collettività, diventandone il centro. Quella fu la prima chiesa cattolica costruita in Inghilterra dopo la Riforma.

[8] È sorprendente leggere che nel 1911 nella sola Glasgow si contavano circa 300 gelaterie (Winder R., *Bloody Foreigners. The story of immigration to Britain*, Abacus, London, 2004: 191).

[9] Winder R., *Bloody Foreigners. The story of immigration to Britain*, Abacus, London, 2004: 192.

[10] A questo periodo si ricollega un piacevole aneddoto, svoltosi in Scozia. Qui un gruppo di questi italiani fu autorizzato a utilizzare i materiali di risulta per costruire una chiesetta, denominata l'*Italian Chapel*, ritenuta di grande valore artistico.

[11] Cfr. Medaglia A., *Patriarchal Structures and Ethnicity in the Italian Community in Britain*, Ashgate, England, 2001.

[12] Cfr. Tubito M., King R., *Italians in Peterborough: Between integration, incapsulation and return*, Research Paper 27, University of Sussex, 1996.

[13] Tubito M., "L'émigration italienne en Grande-Bretagne : le cas des Italiens à Peterborough", in *Bollettino della Società geografica italiana,* Vol. 1, N. 2, 1996: 191-206; Guzzo S., "Immigrazione italiana nel Regno Unito: le comunità di Bedford e Peterborough tra lingua e identità", in *Rivista di studi letterari, linguistici e filosofici dell'Università di Salerno*, n. 11, 2017: 127-140.

[14] IDOS-Istituto di studi politici S. Pio V, a cura di Coccia B., Pittau F., *Le migrazioni qualificate in Italia. Ricerche, statistiche, prospettive,* Edizioni Idos, Roma, 2016; IDOS-Istituto di studi politici S. Pio V, a cura di Coccia B., Ricci A., *L'Europa dei talenti. Migrazioni qualificate dentro e fuori l'Unione Europea,* Edizioni Idos, Roma, 2019.

[15] Il Censimento successivo ha avuto luogo nel marzo 2021, ma passeranno ancora diversi mesi prima che i primi dati vengano resi disponibili.

[16] D'Angelo A., Kofman E., *UK: Large-Scale European Migration and the Challenge to EU Free Movement*, in Lafleur J.M., Stanek M. (Eds.), *South-North Migration of EU Citizens in Times of Crisis*, IMISCOE Research Series, Springer, 2017.

[17] Mazzilli C., King R., *"What have I done to deserve this?" Young Italian migrants in Britain narrate their reaction to Brexit and plans for the future*, in "Rivista Geografica Italiana", 125(4), 2019:507-523.

[18] Vargas-Silva C., Walsh P.W., *EU Migration to and from the UK*, The Migration Observatory, 2020.

Riferimenti bibliografici

Bernabei A., *Esuli ed emigrati italiani nel Regno Unito nel 1920-1940,* Milano, Mursia, 1997

Cavallaro A., *Storie senza storia. Indagine sull'emigrazione calabrese in Gran Bretagna*, Edizioni Cser, Roma 1981

Colacicco T., "L'emigrazione intellettuale italiana in Inghilterra: i docenti universitari di italianistica tra fascismo e antifascismo, 1921-1939", *The Italianist*, 35, 1, 2015: 157-170

Colpi T., "Benvenuti nel Regno Unito? British Perceptions and Realities of Italians in the UK", in *Studi Immigrazione*, n. 207, 2017: 415-425

Colucci M., "L'emigrazione italiana nel secondo dopoguerra in Gran Bretagna: il caso di Bedford", *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, n. 1, 2002: 235-272

Colucci M., "Chiamati, partiti e respinti: minatori italiani nella Gran Bretagna del secondo dopoguerra", *Studi Emigrazione*, 150, 2003: 329-49

D'Angelo A., "*Britalians*: le migrazioni italiane in Gran Bretagna", in IDOS-Fondazione Migrantes, *Rapporto Italiani nel mondo 2007,* Edizioni Idos, Roma, 2007: 319-329

D'Angelo A., Kofman E., *UK: Large-Scale European Migration and the Challenge to EU Free Movement*, in Lafleur J.M., Stanek M. (Eds.), *South-North Migration of EU Citizens in Times of Crisis*, IMISCOE Research Series, Springer, 2017ITENETS, *Gli Italiani in Gran Bretagna*, Progetto International Training and Employment Networks, 2005, *http://www.itenets.org*.

Marin U., *Italiani in Gran Bretagna*, Centro Studi Emigrazione, Roma, 1975

Sponza L., *Italian Immigrants in Nineteenth-Century Britain: Realities and Image,* Leicester University Press, Leicester, 1988

Sponza L., *Divided Loyalties. Italians in Britain during the Second World War*, Peter Lang, Berna, 2000

Tubito M., King R., *Italians in Peterborough: Between integration, incapsulation and return*, University of Sussex, Research Paper 27, 1996

Zucchi J. E., *I piccoli schiavi dell'arpa. Storie di bambini italiani a Parigi, Londra, New York nell'Ottocento*, Marietti, Genova, 1998 (traduzione italiana dell'opera pubblicata in inglese nel 1992).

Alessio D'Angelo, professore associato presso l'università di Nottingham, nel Regno Unito, dove dirige il centro studi icPSP (international centre for Public and Social Policy), nel corso degli anni ha condotto e coordinato numerosi progetti di ricerca su migrazioni e minoranze etniche a livello locale ed europeo, rivolgendo particolare attenzione alle diseguaglianze sociali, all'accesso ai servizi pubblici ed educativi e al ruolo del Terzo Settore. Attualmente è condirettore della rivista Social Policy and Society e membro attivo della Social Policy Association e della British Sociological Association.

Franco Pittau, ideatore del *Dossier Statistico Immigrazione (*il primo annuario di questo genere realizzato in Italia) e suo referente scientifico fino al 2917, 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 sul fenomeno migratorio. Attualmente Presidente onorario del Centro Sudi e Ricerche IDOS/Immigrazione Dossier Statistico e docente presso il MEDIM dell'università Tor Vergata di Roma (Master in economia, diritto, intercultura e migrazioni).

Antonio Ricci, dottore di ricerca in "Storia d'Europa: radici culturali e politica internazionale" presso l'Università Sapienza di Roma (2004), è redattore senior presso il Centro Studi e Ricerche IDOS. In oltre quindici anni di esperienza nel mondo della ricerca sociale ha curato numerosi volumi in materia di immigrazione e asilo in Europa, tra cui: *IPRIT. Immigrazione Percorsi di Regolarità in Italia. Prospettive di collaborazione italo-marocchina* (IDOS, Roma, 2013) e *Il Glossario EMN Immigrazione e Asilo. Edizione in lingua araba* (IDOS-Sinnos, Roma, 2013).

Myanmar nelle spire del neocolonialismo globalizzato

Le proteste popolari in Myanmar

di *Valeria Dell'Orzo*

L'8 novembre del 2020 il Myanmar è andato al voto. A cinque anni dalle prime elezioni libere che avevano, però, visto solo nel 2016 il National League for Democracy, l'NLD, il partito di Aung San Suu Kyi, salire al governo a seguito di un accordo con i generali dell'esercito, lo schieramento politico del Consigliere di Stato si è confermato con una maggioranza schiacciante, che ha da subito destato le preoccupazioni delle più alte sfere dell'esercito.

In virtù della Costituzione, proposta dalla giunta comunale e approvata con un referendum nel 2008, il Myanmar è un governo civile, retto da un Presidente eletto indirettamente dal popolo, viene infatti nominato da un collegio elettorale composto da parlamentari votati dalla popolazione e da rappresentanti militari. Il Presidente, una volta nominato il governo, deve sottoporre tale scelta all'approvazione del Parlamento, l'esercito inoltre è garante dello Stato in caso di presunti brogli elettorali e può, quindi, prendere in carico il governo del Paese nel tempo ritenuto necessario per tornare al voto.

Quella dell'esercito birmano è una realtà complessa, strettamente legata alla costituzione dell'indipendenza del Myanmar, veicolo di un'identità forzata in un Paese etnicamente e culturalmente frammentato, filtrato dalle passate politiche coloniali e ancora impigliato nelle trame insidiose del post-colonialismo e del nuovo colonialismo economico globalizzato.

L'esercito, che nella coscienza popolare aveva rappresentato al tempo stesso la costrizione di un governo autoritario lungo cinquant'anni, ma anche l'immagine di una identità ritrovata, è oggi l'evidente simbolo della prevaricazione, artefice di un golpe che gli stessi attivisti birmani [1],

definiscono non come un colpo di stato, ma come un atto di alto tradimento di fronte alla manifesta volontà popolare, di quella larga fetta di popolazione riconosciuta all'interno dello Stato del Myanmar, rimasta fuori dalle logiche di espulsione, vessazione e annientamento che hanno invece segnato il destino della realtà Rohingya.

Il primo febbraio, giorno previsto per l'insediarsi del nuovo governo del Myanmar, Aung San Suu Kyi, funzionari e leader politici a lei vicini, sono stati tratti in arresto dalle forze dell'esercito. I militari, attraverso una comunicazione sulla rete televisiva di Stato, hanno proclamato lo stato di emergenza effettiva, della durata di un anno affinché si torni allo scrutinio. I poteri legislativo, esecutivo e giudiziario sono affidati all'esercito, nelle mani del comandante in capo dal 2011 delle Forze armate della Birmania, il generale Min Aung Hlaing proclamato Presidente del Consiglio di Amministrazione dello Stato.

I militari, sulla base di quanto previsto dalla Costituzione, hanno rivendicato il diritto e la necessità di assumere il comando del Paese in caso di rischio di brogli, ipotesi, questa, espressa dall'esercito stesso di fronte al rifiuto del NLD di effettuare il ricalcolo dei voti e soprattutto di cedere alla minoranza militare la nomina presidenziale. L'intervento dei militari ha deposto, e arrestato, il Presidente in carica Win Myint e la consigliera di Stato Aung San Suu Kyi e fatto firmare l'incarico di gestione militare a uno dei due vicepresidenti, l'ex generale Myint Swe in forma temporanea, e ha nominato capo di governo il generale Min Aung Hlaing, attuando una politica ritenuta incostituzionale dalla popolazione poiché scavalca apertamente l'esito della votazione.

L'opposizione e la conseguente rivolta rappresentano, così, la risposta non solamente a quello che agli occhi esterni si rivela come un golpe militare, ma a quello che per il popolo è l'espressione intollerabile di un tradimento, verso il popolo stesso, verso lo Stato, verso il sofferto affrancarsi dal giogo del colonialismo che invece mostra le sue nuove forme nei rapporti tra l'esercito e alcuni Stati asiatici, colossi dell'economia. L'esercito è reo non solo di violenze e prevaricazioni militari e politiche ma è responsabile, agli occhi attenti della giovane società birmana, di tradire il popolo e la Nazione smerciando quella dignità d'indipendenza che il Myanmar ha faticosamente perseguito tra le pressioni delle grandi potenze vicine.

L'imposta subalternità coloniale ha innescato, anche in Myanmar, una prassi di prevaricazione mai interrottasi che ha fatto sì che la complessa realtà umana del Paese, cessata la dominazione coloniale britannica, si trovasse ugualmente forzata entro un sistema socio-capitalistico importato e imposto, decontestualizzato, subìto, come un incancrenito effetto collaterale della storia di questi popoli (Cesaire, 2010). L'esercito è accusato di aver ingannato il popolo birmano anche alla luce degli affari sempre più serrati tra i rappresentanti militari dello Stato del Myanmar e la Cina. Non irrilevanti sono poi i rapporti con la Thailandia, Stato che, durante le sanzioni internazionali imposte al Myanmar nel 2000 per violazione dei diritti umani, ha fatto da tramite commerciale per l'export di gemme e pietre dure del Paese, come attentamente spiegato dalla ricerca di Gianluca Bonanno per il Torino World Affairs Institute, affari nei quali molti birmani vedono lo svilimento di una dignità nazionale piegata agli interessi economici di chi sigla gli accordi.

È proprio alla luce degli affari tra la Cina e i militari al potere che, durante gli scontri, sono state prese di mira alcune fabbriche, a oggi più di trenta, che il grande Stato ha eretto in Myanmar. L'impero asiatico, infatti, attraverso l'abituale politica di non interferenza negli affari dei Paesi partner commerciali, sigla accordi economici [2] non vincolanti nell'utilizzo delle somme elargite, in cambio della possibilità di fare del Myanmar il proprio ponte verso l'Oceano Indiano e le innumerevoli possibilità commerciali che questo offre, e in cambio di un facile accesso all'estrazione mineraria delle cospicue risorse del Myanmar, la Cina si è inoltre fatta carico della costruzione e del ripristino di diverse opere pubbliche quali tratti delle linee ferroviarie e il rifacimento del porto di Rangoon,

snodo principale del gasdotto e dell'oleodotto che permette al colosso asiatico di avvicinarsi ai mercati occidentali.

Ma in un sistema di così evidente dipendenza, instaurato dall'approfittarsi economico dell'esercito birmano, è chiaro che gli interessi degli investitori vadano garantiti a ogni costo, il governo dei militari non può quindi permettere che una rivolta popolare renda, agli speculatori, meno appetibile il territorio del Myanmar. Alla Cina è sufficiente, per proseguire i suoi affari, che una stabilità interna venga mantenuta, è quindi nell'interesse di chi si giova dei proventi di tali accordi che il Myanmar non sia attraversato da lunghi moti di insurrezione che renderebbero difficili i commerci e attirerebbero, come sta già accadendo grazie all'uso dei social-media, gli indiscreti sguardi degli osservatori esteri, esposti alle notizie, ai filmati, ai comunicati degli attivisti diffusi dai giovani birmani fuori dal proprio Stato.

Si spiegano così più facilmente gli interventi repressivi e il loro esacerbarsi a seguito delle azioni rivoltose mirate a colpire i simboli del tradimento subìto dal popolo del Myanmar, quelle sedi delle imprese cinesi che palesano il sussistere di accordi stipulati nell'interesse delle élites economiche del Paese e di coloro che detenendo il potere speculano sullo sfruttamento e la mercificazione del proprio Stato [3].

Le sanzioni internazionali, nel caso in cui dovesse istaurarsi e essere riconosciuta come tale una dittatura militare, ricadranno sulla fascia di popolazione medio-bassa, e non sui più potenti ceti sociali che potrebbero avere già stretto accordi internazionali. I Paesi asiatici infatti non impongono le stesse sanzioni che invece vengono attuate dall'Europa, questo fa sì che, come è già successo in passato, si trasformino in mediatori commerciali che amplificano il prezzo di vendita del prodotto in Europa, riducendo però contestualmente i guadagni del Paese sanzionato, quindi del Myanmar.

La possibilità che il Myanmar, in virtù degli interessi economici di pochi, torni alla dittatura militare vissuta per 50 anni, mobilita oggi le masse più della violazione dei diritti umani di un popolo vicino, li mobilita fortemente perché la paura di vedere svanire le proiezioni del proprio futuro sotto l'oppressione militare è concreta e non più limitata a una fetta formalmente non riconosciuta di popolazione. La minaccia è adesso trasversale, li coinvolge tutti direttamente, è il riproporsi di una storia di cui i birmani conoscono già i risvolti. Le sanzioni internazionali che graverebbero sull'economia, sull'imprenditoria, sull'istruzione e sulla sanità spaventano gli adulti e i più giovani, cresciuti all'ombra dei racconti della passata dittatura e del riecheggiare mediatico delle lontane libertà, delle grandi opportunità che la globalizzazione ostenta sempre altrove.

L'intera popolazione è oggi coinvolta sul piano diretto e privato, strettamente familiare, a differenza di quanto avvenuto di fronte a una persecuzione che ha riguardato, con ferocia, una parte di società 'altra', vissuta, pur nel paradosso della coesistenza, come aliena alla propria quotidianità. I conflitti si inaspriscono giorno dopo giorno. Dalle ultime stime, ricostruite attraverso i pochi contatti possibili con l'ex Birmania, sono oltre 200 le vittime degli scontri e più di 2000 coloro che sono stati tratti in arresto; anche il personale sanitario, che ha aderito alle proteste, è stato brutalmente colpito dal crescendo innervosito della violenza dell'esercito, probabilmente impreparato a un moto di rivolta così saldo e all'incapacità di frenare le comunicazioni con l'estero, sempre più fluide lungo i canali social.

La globalizzazione ha in sé il potere seduttivo dei mondi ricchi e apparentemente liberi, certo più liberi di altri, un potere che spesso si fa portatore di ambizioni e conseguenti frustrazioni ma ha anche la capacità di veicolare nuove organizzazioni di coesione sociale, nuove identità, forti e combattive; ha in sé la possibilità di trasformare i suoi canali di diffusione mediatica in strumenti di libertà, di inedite e creative espressioni e di formidabili forme spontanee di circolazione delle informazioni.

La geopolitica globalizzata contiene tutta la complessità di un mondo veloce, iper-connesso, trascinato al ritmo incalzante di una produttività competitiva e disumana, e la sversa seguendo la piramide economica, a cascata, dai Paesi più forti a quelli più sfruttati. Il fascino esercitato dal Primo mondo è però non solo l'esca ingannevole che cattura esasperazione e disperazione di coloro che da quel modello di vita si trovano esclusi. La visibilità di un sistema differente, in realtà o solo apparentemente più libero, l'immagine attraente di una diversa rappresentazione di vita, ha il potere di innescare processi inediti di aggregazione e mobilitazione, offre i mezzi e le competenze per strappare dall'oblio e dall'ombra dell'emarginazione alcune di quelle realtà che l'Occidente vive come distanti pur serrandole nelle spire dei propri affari, dei commerci, degli accordi.

In Myanmar il contemporaneo colonialismo della globalizzazione ha prodotto le espressioni di un nuovo sfruttamento, attraverso politiche e accordi abilmente ancorati alle falle della realtà locale, ma ha anche offerto, soprattutto alla parte più giovane della popolazione, gli strumenti per attuare il confronto, per denunciare i soprusi di una politica di usurpazione e prevaricazione, per rivendicare che la violazione dei propri diritti, dei diritti umani, veda riconosciuti i responsabili, per far sì che il sacrificio di tanti attivisti non scivoli silenzioso e occultato tra le pieghe dello scacchiere internazionale.

Il popolo del Myanmar è vittima di quelle usurpazioni coloniali contemporanee nelle quali riconosce l'evolversi di un passato di insopportabile subalternità, ma è anche, al tempo stesso, protagonista e creatore del flusso mediatico che oggi permea e attraversa l'intero globo con la rapidità di un click, e come tale ne fa un'arma, se non di lotta, di pubblicità, visibilità e riconoscibile dignità nell'opporsi alle pressioni vessatorie di chi usurpa il futuro e le aspirazioni di un'intera nazione per trarne un immediato, ma effimero, vantaggio economico.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Tramite le informazioni diffuse dal Democratic Voice of Burma, un'organizzazione no profit che da Oslo diffonde contenuti radiotelevisivi. Contrariamente a quanto inizialmente era apparso, l'oscuramento della rete internet è limitata a 8 ore al giorno, le comunicazioni col Myanmar sono quindi diminuite e rese più difficili, ma non del tutto interrotte. Molti giovani, la fascia di popolazione più attiva nell'opposizione al golpe, riescono a usare i più recenti social localizzandosi in Paesi differenti, eludendo il blocco imposto dal controllo militare e diffondendo notizie, percezioni e dichiarazioni.

[2] Le dinamiche innescate dal contemporaneo colonialismo cinese sono ormai ben note e visibili nella sequela di accordi siglati con i rappresentanti di molti stati africani. I termini degli affari siglati seguono ripetutamente la prassi dell'elargizione monetaria priva di vincoli d'uso e la contestuale costruzione di infrastrutture, rilevanti per gli affari esteri cinesi più che per le realtà ospitanti.

[3] Occorre ricordare che oltre all'etnia Rohingya, altre due popolazioni birmane sono state coinvolte in una sequela di scontri con le forze militari del Paese: i Kachin, al confine con la Cina, ricchi di giacimenti che ne attirano le speculazioni, e i Karen, dello Stato del Kayn, al confine con la Thailandia che sotto accordi economici camuffa la condizione di sfruttamento della manodopera estera, perpetrata in quel territorio.

Riferimenti bibliografici e sitografici

Aimé Césaire, *Discorso sul colonialismo*, Ombre corte, Verona, 2010.

Torino World Affairs Institute: https://www.twai.it/articles/non-solo-giada-la-rilevanza-geo-economica-del-traffico-di-rubini-in-myanmar/

United States Institute of Peace: https://www.usip.org/publications/2021/04/chinas-high-stakes-calculations-myanmar
https://www.usip.org/publications/2021/03/myanmar-streets-nonviolent-movement-shows-staying-power

Myanmar Peace Monitor: https://www.mmpeacemonitor.org/3440

https://www.mmpeacemonitor.org/3578

Istituto per gli studi di politica internazionale: https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/podcast-globally-scontri-myanmar-29979.

Valeria Dell'Orzo, 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.

In-visibilità e in-influenza. Movimenti umani e diritti fondamentali nel contesto pandemico

Campi profughi dei siriani

di Maria Rosaria Di Giacinto

Aporia della Storia

Da un anno a questa parte, ovvero dall'esplodere dell'influenza da *Covid-19*, la retorica dell'emergenza e dell'invasione sembra essersi attenuata [1]. Altri sono i temi che riempiono le pagine dei giornali, altri i perni su cui costruire il consenso dell'elettorato: le corsie d'ospedale e le sale del potere hanno preso il posto dei barconi sovraffollati in mare aperto e dei volti senza nome dietro al filo spinato. Nonostante ciò, il movimento, su media e larga scala, dei profughi non ha cessato. Poiché si è in presenza di un fenomeno di lunga durata, il termine emergenza risulta inadatto [2], ma se si guarda da una prospettiva macro si evince il bisogno di occuparsene in maniera prioritaria.

Il quadro, infatti, è tutt'altro che confortante. Attualmente, nel mondo, gli sfollati sono 79,5 milioni, di cui il 40% non ha raggiunto i 18 anni di età [3]. Alla maggior parte di essi è pericolosamente preclusa ogni possibilità di istruzione, salute, cittadinanza, libertà e lavoro e interdetto il movimento, situazione che sta avendo un peggioramento a causa dell'espandersi del *Coronavirus* [4].

Formalmente, ogni individuo sulla Terra gode di diritti fondamentali, inviolabili e inalienabili. All'indomani della Seconda Guerra Mondiale, infatti, gran parte degli Stati si impegna a collaborare attraverso gli organismi sovranazionali per la loro tutela: il 10 dicembre del 1948 viene sancita la *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*, il 14 dicembre del 1950 viene fondata l'*Agenzia ONU*

per i Rifugiati (*UNHCR*), il 28 luglio del 1951 viene stilata la *Convenzione di Ginevra*. Grandi passi che sembrano tracciare un futuro di pace, rispetto e apertura verso l'altro. Si manifesta, a livello globale, il desiderio di una sana tolleranza, la spinta ad affermare l'appartenenza a un solo genere umano nonostante le diversità, ad andare oltre la nazionalità e a riconoscere il diritto di ciascuno a un'esistenza sostenibile. Certamente, la Guerra Fredda degli anni successivi rende difficile l'applicazione di questi principi e, sebbene sia vivo il ricordo della carneficina dei due conflitti mondiali, nuove divisioni e pesanti guerre, ideologiche e fisiche, separano e sfigurano luoghi e persone.

A distanza di più di mezzo secolo dai propositi di pacifica convivenza e miglioramento delle condizioni di vita di ogni individuo, sembra si sia giunti a un vicolo cieco: un'aporia del presente che vede la formale adesione degli Stati alle Convenzioni che tutelano la dignità della persona e più o meno celati accordi bilaterali e pratiche di fatto che ne ledono l'integrità. Un paradosso, ma anche un circolo vizioso che, invece di estirpare il problema alla radice, fornisce rimedi temporanei ed inefficaci che lo alimentano. Si pensi al *Memorandum* tra Italia e Libia del 2017 che l'attuale governo non ha messo in discussione o alla cooperazione tra l'*Unione Europea* e la Turchia del 2016; al muro che divide gli Stati Uniti dal Messico, che dagli anni di Nixon fino alla presidenza Trump non ha cessato di incrementarsi; alle intese tra Australia e Stati come Papua Nuova Guinea, Repubblica di Nauru, Cambogia e Malesia, stipulate a partire dal 2011, che destinano i migranti a luoghi segregati e non sicuri. Nonostante i cosiddetti Paesi sviluppati, settant'anni fa come oggi, mantengano l'adesione ai trattati internazionali di tutela della vita, si macchiano di crimini contro l'umanità, quando sono conniventi con governi che attuano reclusioni forzate, deportazioni, sevizie, torture e abusi, quando praticano il mancato soccorso in mare o incoraggiano deviazioni verso enclave inospitali del pianeta. Eludendo le proprie responsabilità, «l'Europa [e con lei gran parte del Nord del mondo] continua a comportarsi come se il naufragio fosse un elemento della natura nascondendosi che è invece della Storia» (de Spuches, 2013: 112).

La lenta, ma inesorabile, sussunzione dell'individuo a capitale fa sì che non tutte le vite abbiano lo stesso valore (Butler, 2013). Se è la corsa al profitto a guidare agende nazionali e internazionali, se è l'ossessione per il gradiente di crescita positivo a far pendere l'ago della bilancia, l'alterità diventa minaccia, l'esistenza statistica e i diritti fondamentali possesso formale di cui è impossibile godere. Si percorre *in loop* un *nastro di Möbius*, in cui al moltiplicarsi esponenziale di (dis)accordi politici in materia di migrazione corrisponde una mancata volontà di risollevare le sorti materiali e simboliche non solo di chi si mette in viaggio, ma dell'umanità intera.

All'interno di questa cornice, che valore è ascritto alla vita in movimento? Che nome dare alle speranze e ai drammi che, seppur inseriti all'interno di dinamiche strutturali quantitativamente significative, vengono vissuti singolarmente? Che presente vivono quei soggetti altri che fino a ieri animavano una grossa fetta del dibattito mediatico?

Vite in movimento e frontiere linguistiche

Il movimento è inscritto nell'esistenza. Ogni giorno, migliaia di persone si muovono per i più svariati motivi. La vita di ognuna di esse incrocia i grandi cambiamenti della Storia, serbandone a livello del corpo carezze e cicatrici.

Nonostante la stretta pandemica del *Covid-19* abbia visto gran parte della popolazione globale costretta per diversi mesi all'interno delle proprie abitazioni, resta chiara l'impossibilità di pervenire a un controllo totale sul territorio che inibisca le molteplici attività umane. La facoltà di moto, inoltre, non può essere praticata in egual modo da soggetti differenti (hooks, 1998): sebbene si esplichi ormai da secoli a livello internazionale, che si tratti di un colletto bianco in carriera del Nord o di un profugo

di guerra del Sud del mondo la differenza risulta sensibile. La globalizzazione, infatti, ha posto ciascuno in condizioni di estrema precarietà, ma la volontà di muoversi è spesso legata a fattori sistemici, oltre che a valutazioni di tipo personale (Staid, 2020).

Ad un anno dalla comparsa del virus, se da un lato l'assenza di politiche chiare ed efficaci si traduce ancora nella riduzione degli spostamenti al minimo indispensabile, dall'altro ha avuto un prezzo alto sulla pelle dei più fragili [5]. Fra di essi stanno coloro i quali ogni giorno si mettono in moto alla ricerca di un avvenire migliore: i cosiddetti rifugiati, i migranti ambientali e i migranti economici. Per questi soggetti in carne e ossa il confine segnato da tali classificazioni è il confine di attraversamento delle frontiera, che diventa non solo linea immaginata e performativamente attuata tra gli Stati, ma limite di separazione tra la vita e la morte. Prima di tutto, dunque, non bisogna trascurare i risvolti criminalizzanti, marginalizzanti o paternalistici di determinate categorie concettuali, più o meno consapevolmente selezionate. È poi utile comprendere se sotto la dicitura migrante non si celi una moda [6] o non si tratti dell'intento di desoggettivizzare, stereotipare e omogeneizzare la diversità, ovvero di una negazione della singolarità, della libera scelta, dell'*agency* individuale e, soprattutto, delle legittime ragioni di richiesta di accoglienza in un Paese diverso dal proprio. Come scrive Dal Lago a proposito dell'immagine ascritta all'altro, spesso straniero:

> «gli stranieri giuridicamente e socialmente illegittimi (migranti regolari, irregolari o clandestini, nomadi, profughi) sono le categorie più suscettibili di essere trattati come *non-persone*. Si pensi soltanto, per cominciare, ai limiti che il linguaggio pone alla rappresentazione di queste categorie di esseri umani. Come si è già visto a proposito dell'immagine dei migranti nella stampa e in generale nei media, uno straniero sarà volta per volta un "extracomunitario", un "immigrato", un "clandestino", un "irregolare" – categorie che non si riferiscono mai a qualche autonoma caratteristica del suo essere, ma a ciò che egli *non* è in relazione alle nostre categorie: non è europeo, non è un nativo, non è un cittadino, non è in regola, non è uno di noi. A partire da questa opacità linguistica, che corrisponde a una totale invisibilità sociale si pongono le premesse perché egli non sia una persona e quindi possa essere letteralmente *neutralizzato*» (2012: 213).

Vi sono, in questo passaggio, due punti controversi che riguardano la «totale invisibilità sociale» del migrante e il suo «essere letteralmente *neutralizzato*». Queste due espressioni rendono bene la forza con cui l'intolleranza mira all'annullamento concettuale e materiale dell'altro attraverso la negazione, ovvero piuttosto che sottolinearne le caratteristiche, ne evidenzia le mancanze: una sorta di vacanza ontologica, come si fosse al cospetto di un vuoto, di un'assenza di civiltà. Si tratta, però, di un'operazione vana e mai pienamente realizzata: ogni singolarità e ogni società, infatti, dona il proprio contributo al mondo e non potrà mai essere annullata *in toto*, a discapito dei tentativi di minimizzarne gli effetti. D'altronde, gli esseri umani tutti per funzionare necessitano della cultura (Geertz, 1988).

Nonostante gli sforzi di arginare l'alterità, dunque, la contaminazione osmotica, seppur diluita, avviene in ogni caso. Particolarmente interessante nel pensiero di Dal Lago è, invece, l'idea che la marginalizzazione operi attraverso il linguaggio. Ogni giorno diverse donne e diversi uomini intraprendono lunghi e pericolosi viaggi per motivazioni che vengono variamente classificate. Oltre ogni etichetta, essi portano con sé la speranza di affrancarsi da condizioni di invivibilità, anche se, durante il percorso, troppo spesso trovano un tragico esito. Alla luce di quest'ultimo drammatico dato, si deve tener presente che, in determinati contesti, mantenere categorie che fanno dei soggetti anonimi numeri, possa avere risvolti disumanizzanti. Che si scelga di abbandonare casa a causa di mancanza di cibo, condizioni ambientali impervie o violenza, resta preminente il fatto che in gioco vi sia la sopravvivenza. Non è trascurabile, inoltre, che l'accezione migrante rischia di incatenare in una condizione invalidante di eterno movimento e che spesso e volentieri viene appositamente mantenuto uno *status* giuridicamente indefinito, così da circoscrivere la capacità di esercitare quei diritti formalmente posseduti.

Quando il ponte diventa frontiera

Senza dubbio, che quotidianamente migliaia di persone siano costrette a fuggire dalle proprie case, a causa di guerre, persecuzioni, carestie o catastrofi ambientali, rende pressante la necessità di agire a livello strutturale su cause ed effetti, pur cercando di non mortificare diversità culturali e singolari. Eppure, molti governanti sembrano muoversi in direzione opposta al buon senso, in nome di momentanei e opinabili benefici economici: praticando la retorica dell'invasione, cercano di accattivarsi il consenso popolare. Ciò non soltanto risulta inaccettabile dal punto di vista etico, ma sembra essere un palliativo inefficace e autodistruttivo. Inibire quel brulicare e mischiarsi di genti che ha dato vita a secoli di varietà umana, al fine di preservare una presunta identità monolitica, rappresenta una riduzione delle possibilità sociali e personali e, di conseguenza, un suicidio individuale e collettivo.

Non si dovrebbe dimenticare, infatti, che parte delle responsabilità delle due guerre mondiali è da ricercarsi nel processo di degenerazione del mito patriottico romantico nel lungo Ottocento. Pericolosi *revival* nazionalistici, che rispondono nell'immediato alle insicurezze sociali e individuali, rischiano di far sprofondare l'umanità in nuovi esacerbati conflitti. Se piuttosto si prendesse ad esempio il Mediterraneo del 1500, come già scrive Braudel (1953), si riscoprirebbe quel prolifero crocevia di persone, merci e idee: un incessante pullulare di culture e un luogo di incontro tra civiltà. Poiché queste ultime, piuttosto che mantenersi nettamente separate, ineluttabilmente e vicendevolmente si contaminano, l'aver fatto oggi di un mare una frontiera non soltanto offende il rispetto verso l'esistenza, ma contraddice tanto la Storia quanto la stessa integrità culturale che si vorrebbe difendere.

È dalla creazione dello *spazio di Schengen* che gradualmente si matura l'esigenza politica di costruire un'identità europea (Verga, 2004), ma se un'affinità culturale esiste, è proprio quella plasmata lungo tutto il bacino mediterraneo, protagonista e non semplice sfondo di eventi che hanno coinvolto popoli vicini e lontani. La pandemia in corso irrigidisce i confini nazionali e transnazionali: gli Stati minimizzano il movimento interno e al confine e l'Europa conferma il suo proposito di mantenersi fortezza. La chiusura verso il non-europeo, secondo meccanismi di costruzione identitaria ben noti alla Storia, dovrebbe rafforzare l'appartenenza alla condizione di europeo (Said, 1978), allora perché il tentativo di unità transnazionale del Vecchio continente – chiaro esempio ne è la *Brexit* – oggi vacilla? In altre parole, se esiste l'altro, in un'accezione negativa di minaccia all'integrità collettiva, perché permangono ulteriori divisioni all'interno della stessa fortezza Europa?

Il presente guarda alla Storia selezionando degli eventi ad esso significativi e ordinandoli secondo un filo logico che dia senso prima di tutto a se stesso: l'approccio all'alterità passa, però, dall'ineludibile filtro della tradizione (Gadamer, 2010). La risposta potrebbe celarsi, dunque, nel fatto che, come detto, non è possibile affermare un'univoca affinità culturale continentale, distinta rispetto alle coste mediterranee del nord Africa. Costruire un'identità europea che accomuni i popoli membri dell'*Unione* e recida con un taglio netto tutto ciò che si trova a Sud di Lampedusa significa ignorare la varietà e il carattere ibrido dei popoli che hanno animato ed animano tuttora il continente.

Difatti, volendo trovare un'essenza a ciò che un'essenza non ha, ovvero alla cultura, dobbiamo pensare in termini di diversità piuttosto che di uniformità. Dal mondo antico fino a tempi recenti, l'Europa è un concetto vago (Albertoni, 2004) e gli abitanti di questa porzione di Terra vivono delle vicissitudini varie che non è possibile pensare anacronisticamente secondo l'assetto politico odierno: dove oggi sorgono fratture, ieri si intessevano legami, dove oggi è la frontiera ieri era il ponte e viceversa.

Un'altra chiave di lettura, meno ancorata alla tradizione e più vicina al sentire contemporaneo potrebbe essere la precarietà del quotidiano. Le società sono oggi attanagliate da un senso di insicurezza trasversale. Colletti bianchi o sfollati abitano lo stesso presente e, sebbene colpi di coda dell'economia, crisi ambientali o sovvertimenti politici abbiano ripercussioni differenti su soggetti differenti, l'incertezza pare essere un sostrato comune. La flessibilità del lavoro o il dissolversi delle reti di relazione locale, ad esempio, privano l'individuo di chiavi di lettura fondamentali per la costruzione del sé (Lavanco e Novara, 2006). I risvolti a livello collettivo possono manifestarsi attraverso instabilità, tensioni e intolleranza: un fertile humus in cui la demagogia incubata può agire indisturbata.

In questo contesto, i nazionalismi forniscono risposte certe e immediate – seppur vane e autodistruttive –, inquadrando i soggetti entro i contorni rassicuranti della presunta identità granitica. Praticando la chiusura nei confronti dell'altro, però, non soltanto non si preservano comunità e singolarità, ma se ne preclude la crescita e si mette in crisi il potere democratico. Se l'altro è il non-europeo, è facilmente anche il non-italiano, il non-siciliano, il non-palermitano, il non-vicino di casa, il non-familiare: tale recisione delle reti di solidarietà collettiva esige una tale contrazione che la società si ripiega in se stessa, senza margini di miglioramento per sé e per i nuovi arrivati. Il rifiuto dell'alterità si trasforma, così, in rifiuto della *parousia*, ovvero del dibattito prima del voto (Burgio, 2012): un rischio per la buona salute della democrazia, oggi facilmente individuabile nella ripresa di quei partiti di estrema destra che, senza vergogna, predicano odio e razzismo.

Evidenze negate del presente

La chiusura dello *spazio Schengen*, il blocco dei voli e le restrizioni sui movimenti hanno oggi un forte impatto su molte economie e sui molti soggetti fragili. La pandemia mette in luce le già evidenti carenze delle politiche europee in materia di migrazione. Mentre l'*UE* parla positivamente di un calo del 33% degli arrivi alla frontiera per effetto del *Covid-19* [7], apolidi e profughi aumentano in tutto il mondo e la contrazione registrata risulta di breve durata [8]. Il dato potrebbe rappresentare un successo qualora si fosse in presenza di una stabile risoluzione delle cause e non di una cieca opposizione agli effetti di questi movimenti: carestie, guerre e persecuzioni ancora oggi affliggono milioni di persone e larghe aree del pianeta e ciò si ripercuote non soltanto sui diretti interessati.

Arrivati a questo punto, si comprende che, sebbene le pagine dei giornali abbiano diretto la propria attenzione verso nuove retoriche dell'emergenza, le condizioni di chi si mette in viaggio per necessità e volontà non sono affatto migliorate. Quando a dispetto di deserti, prigioni o mari aperti gli sfollati riescono ad espugnare le difese del Nord del mondo e far valere il diritto all'accoglienza, ad attenderli sta un contesto non meno impegnativo. L'esilio comporta il distacco materiale e mentale dalla propria terra (Calculli e Hamadi, 2016), è un trauma personale che assume proporzioni globali, ma è anche il pericolo di incorrere in sfruttamento del proprio lavoro (Soumahoro, 2019), stigmatizzazione sociale e rinuncia all'esercizio democratico (Calculli e Hamadi, 2016).

Per quanto riguarda l'Italia, il *Coronavirus* alimenta separazioni ed esclusioni su diversi fronti. Come si legge nel sito dell'Istituto Superiore della Sanità:

> «la pandemia di *Covid-19* ha evidenziato il significato di "salute globale", non solo mostrando una propagazione secondo i movimenti e le relazioni degli individui a livello globale, ma anche il profondo legame che la salute ha con le altre dimensioni, quali il lavoro, l'ambiente e l'economia» [9].

Le possibilità di cura per gli stranieri stabilmente presenti sul territorio sono al di sotto della media registrata tra gli italiani. Secondo i dati *IDOS*, la curva epidemica manifesta un ritardo che va dagli 8 ai 10 giorni rispetto a quella nazionale e, di conseguenza, un livello di gravità clinica e rischio di

ospedalizzazione maggiori [10]. Tra le ipotesi del ritardo sta una diagnosi meno precoce e, dunque, un ricorso posticipato ai servizi sanitari [11].

Anche sul versante occupazionale la situazione non è florida: nonostante il 30% dei lavoratori stranieri sia classificato come *key worker*, ovvero impiegato nei servizi essenziali di sanità, assistenza, pulizia – fondamentali non soltanto nel contesto pandemico –, la sanatoria prevista dal *Decreto Rilancio* del 19 maggio 2020 coinvolge solo 207 mila di essi, a fronte dei 621 mila lavoratori stranieri irregolari. La causa è perlopiù legata alla mancata volontà da parte del datore di lavoro e all'esclusione di settori come la ristorazione, il magazzinaggio o il commercio. Si registra, in aggiunta, la perdita di 13 mila posti di lavoro e l'inasprimento delle condizioni lavorative, con un incremento dell'orario di lavoro – dalle 8 alle 15 ore giornaliere, spesso non registrate – e un decremento della retribuzione [12].

Volendo ragionare in termini utilitaristici, c'è da chiedersi che ritorno possa avere mantenere al di fuori della soglia di vivibilità donne e uomini che donano il proprio contributo al mondo. Che presente e che futuro si prospettano all'umanità facendo di soggetti irrinunciabili, rumore di fondo relegato ai margini della visibilità? Che società si costruisce facendo dell'in-visibilità una in-influenza?

Pensare e agire collettivamente

A distanza da un anno dall'esplosione della pandemia, alla ricerca di un rimedio efficace contro il virus, si rischia di accantonare altre soffocanti presenze che contaminano la società. Se da un lato la retorica dell'invasione smuove dal fondo i liquami neri e decantati dell'odio, dall'altro il totale silenzio sulle tragedie quotidiane di portata locale e globale sortisce effetti non meno devastanti. In questo difficile contesto, probabilmente, sarebbe più utile guardare alla Storia, riscoprire antichi legami recisi e risignificarli nel presente.

Nel lontano secondo dopoguerra, non soltanto a livello internazionale, ma anche a livello locale si sono creati gli anticorpi contro il virus del razzismo. L'Italia stessa ha varato significative leggi contro i crimini d'odio e di apologia al fascismo. Questi strumenti, però, vengono oggi accantonati e si ricercano altre vie che puntualmente portano al fallimento.

Fino a quando si crederà che la diversità sia ostacolo e non possibilità, la società alimenterà e non spegnerà il proprio malessere. Il cerchio della frontiera, irrigidendosi, fomenterà odio e intolleranza non soltanto verso l'esterno, ma anche al proprio interno. Costruire un presente – e un futuro – fatto di tensione, invivibilità e insoddisfazione collettiva minaccia le libertà democratiche di tutti, nessuno escluso.

Che oggigiorno esistano uomini e donne, viaggiatrici e viaggiatori, lavoratori e lavoratrici, ammalate e ammalati che formalmente godano di diritti che nella pratica non riescano ad esercitare, rappresenta un fallimento della società tutta. Per tale ragione, risulta opportuno un cambio di rotta: se una minaccia esiste sta nella logica escludente che fa della diversità un nemico. La Storia è piena di virtuose convivenze e collaborazioni tra alterità: si pensi, ad esempio, ai movimenti ottocenteschi che hanno fatto la fortuna tanto dei Paesi di accoglienza quanto di partenza (Saija, 2006). L'idea che il benessere dell'altro sia il proprio benessere sembra essere una logica più sensata rispetto al «prima i padani/italiani/europei/ecc…». Riconoscere a ciascuno pieni diritti e non concessioni stentate appare una scelta che sul breve e sul lungo periodo incentivi e non inibisca la risoluzione delle sfide globali. Gli strumenti formali per realizzare tutto ciò sono stati concepiti settant'anni fa, ma l'epoca attuale nella pratica sempre più frequentemente li rinnega, riproducendo inutili ed inefficaci panacee.

Per arginare il dilagare di odio e chiusura, bisogna praticare l'altro, imparare a pensare ed agire collettivamente, intessere reti di solidarietà locale e globale, comprendere che il riconoscimento dei diritti dell'altro è il riconoscimento dei propri diritti. Poiché il movimento è inscritto nell'esistenza e esistere, come muoversi, come agire, è trasformarsi, non solo i migranti, nell'accezione moderna data a questo termine, ma ogni essere su questa Terra è in trasformazione. Ogni singolarità in relazione può riscoprirsi, così, ibrida, diasporica, in mutamento, può ritrovare l'altrove dentro e fuori di sé. Come Alessandro Staid ricorda, infatti, il viaggio permette la ri-strutturazione del sé e dell'altro. Questa condizione che accomuna tutti è bene espressa dalla parola tibetana *a-Go ba* dal duplice significato di essere umano e viandante (2020). Il viaggio, come rinuncia al quotidiano in favore dello straordinario, permette di vivere una dimensione esistenziale liminale, ambigua e sospesa: un sorta di rito di passaggio in cui si attraversano luoghi interiori ed esteriori simili al sogno.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] https://www.ismu.org/coronavirus-e-migrazioni-news-e-media/, consultato il 16 aprile 2021.

[2] https://www.unhcr.org/globaltrends2019/, consultato il 13.04.2021.

[3] https://www.unhcr.org/globaltrends2019/, consultato il 13.04.2021.

[4]https://www.unhcr.org/it/notizie-storie/comunicati-stampa/rapporto-unhcr-il-coronavirus-rappresenta-una-grave-minaccia-allistruzione-dei-rifugiati-meta-dei-bambini-rifugiati-di-tutto-il-mondo-non-frequenta-la-scuola/, consultato il 13.04.2021.

[5] https://www.epicentro.iss.it/migranti/dossier-statistico-immigrazione-2020-pandemia#writers, consultato il 15 aprile 2021.

[6] https://www.lindiceonline.com/incontri/interviste/igiaba-scego/, consultato il 13 aprile 2021.

[7]https://ec.europa.eu/italy/news/20210129_aggiornamento_statitische_migrazione_gli_effetti_del_Covid19_it, consultato il 15 aprile 2021.

[8]https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/med-gli-effetti-della-pandemia-sulle-migrazioni-28469, consultato il 15 aprile 2021.

[9] (Ibidem).

[10] Dossier Statistico Immigrazione IDOS, 2020.

[11] https://www.epicentro.iss.it/migranti/dossier-statistico-immigrazione-2020-pandemia#writers, consultato il 15 aprile 2021.

[12] (Ibidem).

Riferimenti bibliografici

Albertoni G. (2004), *Europa in costruzione. La forza delle identità, la ricerca di unità (secoli IX-XIII)* Dossier on line sul Reti Medievali: http:// www.rm.unina.it/didattica/strumenti/Albertoni.htm)

Braudel F. (1953), *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino

Burgio G. (2012), *La metropoli guerrigliera. Soggettivazione democratica e organizzazione della moltitudine*, in de Spuches G. *La Città Cosmopolita. Altre narrazioni*, Palumbo, Palermo

Butler J. (2013), *A chi spetta una buona vita?,* Nottetempo, Roma

Calculli M. e Hamadi S. (2016), *Esilio siriano. Migrazioni e responsabilità politiche*, Angelo Guerini e associati SpA, Milano

de Spuches G. (2013), *Mediterraneo in diaspora*, in *Migrazioni e differenze di genere* a cura di Angelini A., ERMES, Ariccia (RM)

Gadamer H. G. (2010), *Verità e metodo*, Bompiani, Milano

Geertz C. (1988), *Interpretazione di Culture*, il Mulino, Bologna

hooks b. (1998), *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Feltrinelli, Milano

Lavanco G. e Novara C. (2016), *Elementi di psicologia di comunità*, McGraw Hill, Milano

Said E. W. (1978), *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano

Saija M. (2006b), *Breve manuale di storia dell'emigrazione siciliana*, Edizioni della Regione Siciliana, Palermo

Staid A. (2020), *Dis-integrati. Migrazioni ai tempi della pandemia*, Nottetempo, Roma

Soumahoro A. (2019), *Umanità in rivolta. La nostra lotta per il lavoro e il diritto alla felicità*, Feltrinelli, Milano

Verga M. (2004), *Storie d'Europa*, Carocci, Roma.

Maria Rosaria Di Giacinto, si è laureata nel 2020 in *Studi Storici, Antropologici e Geografici* presso l'Università degli Studi di Palermo. Nel 2019 ha partecipato come relatrice al convegno *Dai Vespri Siciliani a Strade Sicure* e ne ha curato gli atti per la pubblicazione comprensiva del suo contributo: *Ricerca sul campo e cambiamenti di prospettiva*. Nel 2017 ha partecipato al convegno internazionale *Stati Uniti, Australia e Unione Europea: tre modelli a confronto*, da cui è stato tratto nel 2019 un volume da lei curato e in cui è autrice del saggio *Politiche di migrazione irregolare. Stati Uniti, Australia e Unione Europea: tre modelli a confronto*. Ha, inoltre, svolto le funzioni di ricercatrice e curatrice presso il Museo Eoliano dell'Emigrazione di Salina e preso parte a numerosi scambi all'estero, all'interno di progetti finanziati dall'Unione Europea.

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

Totem alimentari, ritualità conviviali, sincretismi transculturali. La pasta

di *Annalisa Di Nuzzo*

A partire dalla grammatica simbolica delle ritualità alimentari nelle diverse culture, le pagine che seguono prenderanno in esame, attraverso un'ottica antropologica, le trasformazioni che nella postmodernità l'alimento pasta ha avuto nei vissuti quotidiani. Da totem alimentare dell'identità italiana, nel corso degli ultimi decenni la pasta è diventata un alimento transculturale e globalizzato che ha subìto ibridazioni sia nell'uso che se ne fa nelle cucine dei vari Paesi, sia come pratica alimentare che ha assunto su di sé il valore della sostenibilità ambientale e nutrizionale, invertendo stereotipi, pregiudizi e rimodulando gusti e valori condivisi.

Ritualità e convivialità

Nel corso della vita di ogni cultura, si sono articolate, sedimentate, sviluppate ritualità e universi simbolici intorno al bisogno da parte delle comunità umane di alimentarsi. Le abitudini alimentari e le ritualità ad esse connesse aiutano a riflettere su quello che accade ogni giorno intorno a noi, nel nostro rapporto col mondo, con gli altri, con noi stessi. Diverse sono le dialettiche e le relative dicotomie che emergono e che in ogni caso integrano inesorabilmente due elementi: la sopravvivenza e la responsabilità etico/estetica di continuare a vivere attraverso le alimentazioni, delineando orizzonti sociali e simbolici.

Il cibo plasma il corpo ed è fondamento della più radicale contrapposizione dialettica che attraversa le culture nel rapporto mente/corpo. Questa dicotomia può essere declinata su diversi piani: quello

delle astratte categorie teoretiche delle filosofie occidentali e non, e quello delle utopie alimentari delle diverse culture nelle quali la felicità consiste nell'eliminazione del bisogno alimentare con l'orgia alimentare che ne deriva. Potremmo assumere simbolicamente i due estremi di questa contrapposizione: per un verso il *Simposio* di Platone, banchetto filosofico a cui manca il cibo e per l'altro versante la festa della Cuccagna a Napoli a chiusura dei riti del Carnevale che si concludeva con l'"assalto" indiscriminato al banchetto allestito nell'attuale Piazza del Plebiscito in cui i lazzari erano i protagonisti (Scafoglio, 2001).

Si tenta inoltre in queste pagine di costruire geografie alimentari che ci condurranno a dimensioni glocali. L'alimento e il nutrimento diventano principi materialistici di un'arte di vivere senza Dio e senza dèi. Come sottolineava Foucault nella sua *Storia della sessualità e dei piaceri* la diet-etica «è un'arte senza museo, una maniera di stilizzare la libertà» (Foucault, 1976: 111), ma è al tempo stesso anche una strada che conduce al divino e ad un approccio alimentare mistico-religioso-sciamanico destinato a ribadire attraverso l'omofagia il potere del principio che attraversa tutte le creature e che si trasferisce in noi attraverso il rito del crudo della vittima. Tutto è in tutto, tutti gli elementi sono contenuti in ogni cosa e pervadono ogni cosa: così per esempio nel pane v'è carne e nella verdura v'è pane, perché in tutti i corpi semplici e frugali attraverso invisibili pori penetrano particelle che diventano altre particelle e si convertono in vapore (Diogene Laerzio, ed. 1998).

Come il linguaggio, la cucina contiene ed esprime la cultura di chi la pratica, è depositaria dell'identità di gruppo. Ma è anche il primo modo per entrare in contatto con gli altri: più della parola, il cibo si presta a mediare tra culture diverse, aprendo i sistemi di cucina a incroci e contaminazioni. In qualsiasi ambiente, in particolar modo per gli italiani (ed è questo che incuriosisce gli stranieri), e con qualsiasi compagnia, basta nominare un piatto e subito c'è chi ricorda pranzi passati, chi elenca come in un rituale magico gli ingredienti di una ricetta, e non mancano i riferimenti alla storia e alla cultura nazionali, spesso intriganti. Chi spiega una preparazione tipica rimanda con mille suggestioni al proprio territorio d'origine o d'affezione, e chi preferisce gli spaghetti alle penne o ai paccheri lisci o rigati, non è solo per una questione di gusto personale.

Di cibo sono poi intrisi il linguaggio ("rendere pan per focaccia", "divorare" un libro, ecc.) e l'immaginario collettivo, cosicché ogni affermazione nasconde abissi di senso. Ma perché tutto questo? Perché mangiare dà gioia tanto quanto gustare il sapore delle parole, perché il codice culinario avvicina e appassiona, perché così si può resistere all'influenza omologatrice del fast food e del consumismo. Il rischio attuale, specialmente nel nostro Sud, è quello della foklorizzazione del nostro patrimonio culturale culinario, che molto spesso è ridotto a sagre, palii, mascherate. Si rinuncia alla progettazione culturale autonoma, magari per rientrare in presunti circuiti di spettacolarizzazione (Di Nuzzo, 2009). Si ha invece sempre più bisogno di affermare il proprio punto di vista per rendere autentico ed efficace l'incontro con l'altro, con lo straniero.

La dieta mediterranea è il grande ideale culinario che si sta sedimentando, ormai da diversi decenni, come immaginario simbolico e concreto, comune a tutti i Paesi del Mediterraneo. Nel nostro meridione, nel corso del tempo, si è verificata una combinazione di prodotti vegetali e animali, di piante antiche e nuove, rendendo possibile un raccordo tra cucina quotidiana e cucina festiva, cucina popolare e cucina d'élite. Il campo che si apre è naturalmente infinito. È possibile in queste pagine soffermarsi solo su alcuni momenti di queste ritualità legate all'alimentazione muovendo dal mondo classico, con qualche puntata al primo Medioevo, fino alla cultura tradizionale contadina per approdare alla nascita di un'identità italiana alimentare con Artusi (2017) [1] che codificò la cucina italiana in pieno Romanticismo.

Il cibo diventa oggetto di cerimoniali ben precisi: è offerta riparatrice, assume su di sé la responsabilità di essere "vittima sacrificale"; diventa strumento di guarigione del corpo, di salvezza

dell'anima o, al contrario, di possibile dannazione; infine, è il protagonista delle numerose relazioni con l'appetito sessuale. Dividere il pasto con qualcuno conferisce immunità, partecipare ai banchetti cementa la comunità e la pone in comunicazione con gli dèi perché la tavola è fonte di vita.

Nel mondo greco-romano la convivialità è affidata al banchetto, a cui donne e uomini partecipano stando distesi, mentre nei primi secoli della repubblica a Roma i pasti erano consumati in piedi; solo successivamente subentrò, nella sala da pranzo (*triclinium*), l'uso di un tavolo, ovale o rettangolare, con attorno i *lecti tricliniares*, specie di ampi sgabelli a forma di divano che permettevano ai commensali di consumare pasti stando comodamente sdraiati alla maniera asiatica. Il banchetto era tutta un'arte, si pranzava con clienti ed amici di ogni livello, tanto che la distribuzione dei letti era accuratamente studiata. Senza letto non c'era festino.

La parte più lunga della cena era quella in cui si beveva, ed è durante il banchetto che ci si aspetta di ascoltare teorie generali, conversazioni di alto livello e se il padrone ha un filosofo come precettore gli fa prendere la parola. Il banchetto/simposio era ed è una manifestazione sociale, un momento di piacere della mondanità, ma anche della vita culturale e non può non implicare, nel suo essere manifestazione sociale, il legame col sacrificio religioso tanto da far pensare che si sacrificavano animali per poterli poi mangiare. C'era così una domesticità del sacrificio legato al banchetto e ad una sua dimensione pubblica. Ogni sacrificio era seguito da un pasto in cui si mangiava la vittima immolata, dopo averla fatta cuocere sull'altare a coloro che assistevano. Gli avanzi, quando era un sacrificio pubblico, si lasciavano sull'altare per i mendicanti. I sacerdoti si procuravano guadagni rivendendo questa carne ai macellai e la si vendeva come carne di vittima.

Durante l'Alto Medioevo, si radica anche in Italia e nel nostro Sud l'abitudine gallica di mangiare seduti intorno a un tavolo; queste nuove abitudini renderanno poi possibile successivamente l'uso del cucchiaio e del coltello anche se resta a lungo l'abitudine di mangiare con le mani. Anche alla base di questi banchetti e festini medievali c'era inevitabilmente un fondamento religioso pagano, rafforzato poi dal cristianesimo. La devozione del tempo, attraverso queste ritualità alimentari, intendeva far sentire che le gioie materiali della vita e l'esuberanza spirituale non sono che una cosa solo nell'armonia del rapporto mente/corpo. In tal senso si spiegano le utopie alimentari popolari legate al Carnevale e alla Cuccagna che, specialmente a Napoli, ma in tutta l'Europa mediterranea, erano diffusissime. Cibo, sesso e un mondo senza privazioni di alcun genere era il vero paradiso popolare.

«Il cibo è in ogni luogo e in ogni epoca un atto sociale» (Barthes, 1988: 281). In tutto il Mediterraneo nel corso del tempo la grammatica alimentare e conviviale si ibrida con processi d'acculturazione e *métissage*. Se si pensa al pane, alla pita araba che diventa la pizza napoletana, all'anice che si usa nell'aperitivo in Francia, in Grecia, nell'Arak arabo, il cibo unisce e accomuna le diverse civiltà, comunità e religioni. Cristianesimo, Ebraismo ed Islamismo hanno tutte origini mediorientali, stessa cultura e stesse tradizioni alimentari. Il riconoscimento della Dieta Mediterranea a patrimonio culturale immateriale dell'umanità Unesco, modello nutrizionale e culturale al tempo, espressione della comune identità mediterranea, non è casuale. Se il cibo è fonte di vita è anche simbolo del dialogo con la divinità e segno della relazione con Dio. L'area per così dire geografica è dunque il nostro Mediterraneo, quel Mediterraneo che Fernand Braudel (2017) aveva identificato con la triade grano-vite-ulivo, che tuttavia si è contaminata con altre popolazioni vissute nell'area mediterranea. A quella triade già individuata per definire "la natura" del mondo mediterraneo, vanno sicuramente aggiunti due prodotti elaborati da quel frumento e da quel grano: il pane (pizza) e la pasta.

Bisognerebbe raccontare il romanzo del pane, come ha scritto Vito Teti, cibo e simbolo che è presente in tutte le culture del meridione e delle isole, bisognerebbe raccontare la fatica, le ansie, i sogni, le fantasie delle persone che ripetono "voglio pane" (Teti, 2019). Al romanzo del pane non può essere

disgiunta la lunga vicenda storica della pasta, la sua lavorazione, la sua evoluzione. «Poche cose al mondo sono così italiane come la pasta e la pizza. Soprattutto poche cose definiscono come queste l'identità italiana agli occhi degli stranieri» (Galli della Loggia, 1998: 2)

La pasta totem alimentare

In alcune zone della penisola, la produzione della pasta caratterizza la vita e la trasformazione del territorio, una sorta di foodscape [2], fin dal Medioevo. In particolare, a Napoli i maccheroni sono menzionati ufficialmente per la prima volta in una prammatica del 1509, un vero codice annonario del viceré Don Giovanni d'Aragona, Conte di Ripacorsa, che intimava:

«[..] quando farina saglie per guerra o carestia, o per l'indispositione de stagione de cinque carlini in su el tumulo non si debbano fare taralli, susamelli, ceppule, maccarune, trii, vermicelli, ne altra cosa de pasta excepto in caso di necessità de malati» (*Nuova collezione delle prammatiche del Regno di N*apoli, 1803: 166).

A voler consultare, però, gli atti privati, a Napoli, già nel 1295 si parla di maccaroni per un acquisto fatto dalla madre di Carlo d'Angiò a corte [3], e in un trattato di terapia delle febbri del maestro salernitano Giovanni Ferrario I, signore di Gragnano, che nella prima metà del secolo XII prescriveva vermicelli per guarire i tisici e ne parlava come di un cibo di uso corrente (Condorelli, 1968: 453). Il primo documento che ci fornisce l'elenco completo degli arredi di una bottega di vermicellaio è un atto notarile romano del 1630, un piccolo trattato sull'arte della pastificazione illustrato da due tavole che ci mostrano arredi ed utensili identici a quelli descritti un secolo prima, nella perizia notarili (Gargiulo, 1983). Ci testimonia la vita di una bottega di *vermicellai,* un'istantanea delle abitudini di vita e degli ambienti di lavoro, di come doveva essere l'aspetto della bottega del vermicellaio (il maccaronaro nel Napoletano) già a partire dal sec. XVIII, quando la produzione di pasta si fa più diffusa ed inizia la concentrazione nel Napoletano di un notevole numero di manifatture.

La bottega completa era composta da un laboratorio, una camera per la vendita, un cortile per l'essiccazione e una stanzetta da letto per l'operaio di guardia la notte. Nei comuni di Torre Annunziata, Gragnano e Castellammare di Stabia (Di Nuzzo, 2017) che hanno dato vita ad uno dei distretti più produttivi delle paste alimentari in Campania, iniziano quest' attività produttiva a rimorchio di quella ben più importante della molitura del grano. La piccola fabbrica artigiana poteva essere un ambiente qualsiasi al piano terra dell'abitazione, il locale per la vendita un semplice bancone all'ingresso della casa, il posto per l'essiccazione delle paste il cortile o più spesso la strada.

Durante l'Ottocento poi si radica nell'immaginario un aspetto tipico della napoletanità che collegherà, per sempre, la città alla pasta con la relativa identificazione plebe/pasta. Per avere buoni maccheroni era decisivo l'impasto di semolato ed acqua calda che veniva lavorato con la forza delle gambe e dei piedi in una madia di legno o di ferro: un uomo in piedi sull'impasto coperto da un panno, reggendosi ad una fune per mantenere l'equilibrio, pestava con forza e velocità, con cura e competenza; erano «uomini cenciosi nel modo più ributtante, e senza veruna cura e politezza» (Spadaccini, 1998: 24).

Nella postmodernità, la pasta ha avuto profondi mutamenti a partire dai vissuti quotidiani. «Un'idea a cui sono particolarmente affezionato – scrive Montanari (2004: 75) – è che le pratiche di cucina non solo costituiscono un decisivo tassello del patrimonio culturale di una società, ma in molti casi rivelano meccanismi fondamentali del nostro agire materiale e intellettuale. La cucina può così essere assunta come metafora della vita, a meno che non ammettiamo che la vita stessa sia metafora della cucina».

La cucina è stata paragonata al linguaggio: come questo, essa possiede vocaboli (i prodotti, gli ingredienti) che si organizzano secondo le regole di grammatica (le ricette), di sintassi (i menù, ossia

l'ordine delle vivande), di retorica (i comportamenti conviviali). L'antica cucina galenica ordina e riequilibra i quattro elementi (fuoco, acqua, aria, terra) e viene intesa come arte combinatoria, perché erano pochissimi gli alimenti a cui si attribuiva una natura perfettamente equilibrata.

Nel corso degli ultimi decenni, la pasta è diventata un alimento transculturale e globalizzato che ha subìto ibridazioni sia nell'uso che se ne fa nelle cucine dei vari Paesi, sia come pratica alimentare che ha assunto su di sé il valore della sostenibilità ambientale e nutrizionale, invertendo stereotipi, pregiudizi e rimodulando gusti e valori condivisi. Dire "pasta" in Italia, però, non vuol dire solo parlare di quella fatta con la farina bianca o con la semola di grano duro; nel nostro patrimonio gastronomico, infatti, esistono 50 tipi di pasta ripiena e ben 350 formati diversi.

Nel corso del tempo le culture hanno elaborato un bisogno facendolo diventare piacere e desiderio. Parafrasando Onfray (1991), oggi l'orizzonte alimentare rappresenta un nuovo edonismo per affrontare il desiderio: dall'etica alla diet-etica, un bisogno primario sempre più sublimato e plasmato fino all'elaborazione di un percorso di felicità e di costruzione di sé, ovvero "dimmi cosa mangi e ti dirò chi sei*"*. Tutto questo mette in gioco violente dicotomie, orizzonti sociali diversi, rituali suggestivi. Lo strutturalismo antropologico di Lévi Strauss sintetizza il tutto mirabilmente nella dicotomia crudo/cotto (Lévi Strauss, 2016) e Michel Onfray a sua volta definisce «una dialettica diet-etica» (Onfray, 1991). Per entrambi si configura una logica fatta di opposizioni a volte dissacranti e rivelatrici di sistemi simbolici e dall'intricato rapporto natura /cultura. Una dialettica che si diverte a contraddire e ridefinire, attraverso le contrapposizioni povero/ricco; cotto/crudo; indigestione/digestione; digiuno/abbondanza; dissipazione/conservazione, onnivoro/vegetariano, le nuove/antiche coordinate ovvero si potrebbe dire con Nietzsche, dell'eterno ritorno dell'uguale dell'alimentazione.

É attraverso il cibo e la complessa rete di significati che l'arte culinaria di ogni cultura elabora, che si definisce il piacere di appagare "sublimando" bisogni primari e si rende palese l'intimo rapporto tra corpo sociale e corpo naturale. Si fa strada così il bisogno di sentire il proprio corpo agito da sollecitazioni diverse e stravaganti o ataviche e rassicuranti. In questa nuova gaia scienza alimentare, la scelta di un alimento e la realizzazione di un piatto diventa un percorso di conoscenza, una scelta esistenziale attraverso la quale si accede alla costruzione del sé. Una genealogia della dietetica che rivela mondi di appartenenza. Sarebbe per esempio un'ingenuità credere che l'abbondanza di cibo e bevande fosse privilegio dei ricchi, e che la vita religiosa monastica fosse solo digiuno e preghiera. Così come la frugalità è un imperativo dietetico per il pensiero razionale e mistico-filosofico, mentre è invece una necessità per le classi povere.

Il discorso sul cibo e sulle molteplici strategie su cui ciascuna cultura ha investito, si arricchisce di significati quanto mai complessi e stratificati. Significati che, nel loro rapportarsi con coerenza e funzionalità agli assetti sociali, economici ed ecologico- produttivi espressi dalle differenti società storiche, hanno consentito di rubricare il cibo come un campo globale dell'esperienza in relazione al quale la vita intera viene organizzata e dotata del suo senso più completo. Se nel suo configurarsi in termini di puro vitto è quanto permette all'uomo di assolvere ai processi biologici vitali, nel suo rappresentarsi in termini di "fatto gastronomico" è ciò che gli consente di assurgere a se stesso identitario, ad essere esclusivo in relazione ad altri percepiti come diversità assolute e radicali. Il cibo, inoltre, recupera lacune affettive, economiche, sociali, appaga solitudini e placa sconforti, esalta condizioni di privilegio sociale o economico, manifesta gerarchie socio-familiari e di genere, sottolinea eventi; tutto ciò lo rende una tra le più importanti categorie del corpo, della mente e dell'esistere.

Tra le maglie di questi articolati percorsi emerge all'interno dei diversi sistemi alimentari la costruzione di veri e propri totem identitari come quello della pasta per l'Italia. Ma quanto è ancora

possibile oggi considerarla cibo etnico di appartenenza regionale e meridionale? Il dato quantitativo ovvero del consumo di pasta pro capite (23 kg pro capite) si coniuga perfettamente con la costruzione dello stereotipo di "mangia maccheroni" (Sereni, 1958), in particolare per gli abitanti del Sud e più in generale degli italiani. Due icone che incarnano questa definizione sono Pulcinella, che a partire dal Seicento prende la scena come sintesi della vita mediterranea, vera figura di trickster che sconvolge e sostiene ordini sociali e assetti identitari, e poi nella contemporaneità l'immagine di Totò che mangia spaghetti tirati fuori dalle tasche nel film *Miseria e Nobiltà.*

Ma è durante l'Ottocento che la pasta diventa elemento di forte connotazione dell'unità italiana nel bene e nel male, e diventa oggetto di accesi dibattiti e riflessioni di stampo antropologico. Due tra gli innumerevoli esempi sembrano dare prova della vivacità e della partecipazione nel definire aspetti inconsapevolmente antropologici della questione: il primo è riferito ad Alessandro Dumas, ad un breve carteggio intitolato *Lettere sulla cucina ad un sedicente buongustaio napoletano* (Dumas, 1997), in cui cerca di mettere in crisi il primato italiano e aprire a rivendicazioni transculturali di identità alimentari, scrive:

«Si crede che il lazzarone viva di maccheroni: è un grande errore che va finalmente rilevato. È vero che i maccheroni sono nati a Napoli (questo come si vede era il comune giudizio), ma oggi i maccheroni sono una pietanza europea, che ha viaggiato come la civiltà, e che, al pari della civiltà, si trova molto lontano dalla sua culla. D'altra parte i maccheroni costano due soldi la libbra, il che li rende accessibili alla borsa dei lazzaroni solo la domenica e i giorni festivi. Negli altri giorni il lazzarone mangia pizza e cocomero: cocomero l'estate, pizza l'inverno» (Dumas, 1851: 20-21).

Le riflessioni di Dumas nel suo stile divulgativo e aggressivo tentano di invalidare un'eccellenza italiana, per assimilarla invece ad una dimensione di europeismo che lo pone quasi come antesignano di un transculturalismo ante litteram.

Nel secondo esempio, Giacomo Leopardi, rafforzando uno stereotipo a proposito del sud e dei napoletani, ironizza su come sia totalizzante il culto della pasta e ingaggia una battaglia satirica e politico-alimentare tutta nostrana con i napoletani che non combattono sufficientemente per gli ideali unitari e politici. E così scrive, in un carme satirico commentato argutamente da Croce, che Napoli si arma solo quando viene attaccata nel suo cibo e non per gli ideali risorgimentali e

«s'arma Napoli a gara alla difesa de' maccheroni suoi; ch'a 'maccheroni anteposto il morir, troppo le pesa. E comprender non sa, quando son buoni, come per virtù loro non sian felici, borghi, terre, province e nazioni» (Leopardi, 1933: 20 e seg.).

Nello stesso periodo, era assai diffuso un opuscolo dal titolo *Capitoli berneschi in lode de' maccheroni e de' pomodori* di Antonio Viviani che recitava: «Di maccheroni sol si cibi e si sciali che con la lor virtù miracolosa sanar tutti i mali». Acquista una natura coraggiosa chi mangia maccheroni: «e sempre arride fortuna alla gran'opra gloriosa. Mille nemici con un colpo ancide….Chi contra i Maccheroni dicesse un motto sarà di qualche stirpe traditora» (Viviani, 1933: 24)

La pasta più della politica e dei moti risorgimentali rappresenta il rimedio contro le ingiustizie, e promuove il ben-essere; è la vittoria contro l'indigenza e la fame, vince la putrefazione, era ed è semplice, essenziale: è il grano, il Mediterraneo, frugalità e abbondanza, digeribilità, nazione, tradizione.

Il Novecento vede il tentativo di sovvertire questa radicale appartenenza alimentare e distruggerne il valore per tentare di ridefinire l'identità italiana e superare presunti localismi. Qualcosa cambia, si

fanno strada a proposito di italianità affermazioni di un nazionalismo nuovo, «fuori dalle secche di una tradizione ingessata», intesa come provincialismo.

Il futurismo di Marinetti forse ci conduce paradossalmente a scenari post nazionali fino a Dubai. La gastronomia diventa lo strumento di una volontà assoluta di cambiamento: il furore negativo dei futuristi si abbatte sulla pasta nemica dell'Italia e del domani. In quanto cibo rappresentativo dell'Italia, combatterla significa scalzare l'edificio stesso della civiltà italica. Secondo Marinetti, la pastasciutta «lega con i suoi grovigli gli italiani di oggi ai lenti telai di Penelope e ai sonnolenti velieri in cerca di vento» e di seguito ammonisce: «Ricordatevi poi che l'abolizione della pastasciutta libererà l'Italia dal costoso grano straniero e favorirà l'industria italiana del riso» (Marinetti e Fillìa, 1986: 26). La rivoluzione culinaria futurista coinvolge anche il modo di mangiare; mani e dita sono nuovi strumenti del piacere, una rivoluzione del gusto in cui le nuove miscele, apparentemente assurde, danno vita a delle opere d'arte. Il tatto è privilegiato così come lo sguardo e l'odorato, solleticato anche con l'ausilio di profumi esterni e di diffusione di effluvi musicali. Ma in ogni caso bisogna sistematicamente eliminare la pasta; l'ingestione di pasta produce un corpo massiccio, impiombato da una compattezza opaca e cieca.

Le nuove virtù marinettiane sono leggerezza e agilità e per realizzarle bisogna abolire quella religione gastronomica della pasta che inceppa la spontaneità, produce scettici, ironici e sentimentali. La cucina futurista deve liberare dalla vecchia ossessione del volume e del peso e abolire la pastasciutta che rende lenti e pessimisti. Nuove ricette come il brodo di rose sono il frutto di una sperimentazione sfrenata e del rimescolamento dell'ordine galenico della cucina "natura". Si può e si deve invertire e rivoluzionare questo ordine: rose, garofani profumi entrano nella grammatica alimentare dello stupire e trasgredire. Ma alla fine della Seconda guerra mondiale l'immagine è tutt'altra dalle macerie della guerra e del nazionalismo devastante, la pasta continua a rassicurare sulla continuità della vita, sul ben-essere e si confronta con le altre dialettiche culinarie uscendone vincitrice. Il famosissimo monologo di Alberto Sordi nel film *Un americano a Roma* davanti al piatto di spaghetti ne è una immagine esemplare.

Tuttavia, il futurismo aveva individuato e profetizzato quella spettacolarizzazione del cibo che è diventato elemento pervasivo della globalizzazione. In questi ultimi anni, il cibo è ormai un grande affare mediatico, assistiamo alla nascita e al proliferare incontenibile di trasmissioni televisive nelle quali siamo catapultati in "cucine da incubo", in cui chef stellati diventano implacabili giudici aguzzini. Si è passati dalla seduzione del cibo alla prestazione, dalla *flanerie* del degustare, al ritmo incalzante della riproduzione del piatto e dell'accanimento agonistico. In compenso, accanto a questo, si fanno strada altri elementi distintivi come l'eco-sostenibilità dei prodotti alimentari e l'etnicizzazione ibridata, fino a far diventare il cibo un costrutto etico, per discriminare ciò che è giusto e sbagliato nella vita quotidiana e per trasmettere valori normativi. Oltre al piacere del gusto-giusto e della visione-spettacolarizzazione, proviamo a riformulare le dicotomie già individuate, in chiave glocale e a percorrere le nuove logiche globali e il trans-culturalismo che sempre più definiscono le dinamiche alimentari e i totem ad esse connessi, in particolare per la pasta.

Da cibo etnico alle dinamiche globali della pasta

Possiamo assumere come evento simbolico, quale avvio dell'apertura globale nella postmodernità al prodotto pasta da simbolo dell'italianità, ovvero da totem di appartenenza etnica a totem universalmente condiviso, il megaevento del *World Pasta Day* celebrativo della produzione record di pasta che sfiora i 15 milioni di tonnellate negli ultimi anni. Secondo i dati diffusi da AIDEPI (Associazione delle Industrie del Dolce e della Pasta Italiana) e IPO (International Pasta Organicazioni), promotori dell'iniziativa, siamo vicini a doppiare i 9 milioni di tonnellate di pasta

prodotti nel 1998, anno di avvio dell'evento: il mondo intero celebra il simbolo del made in Italy a tavola, la pasta, inclusi gli Stati Uniti che finalmente non temono più i carboidrati.

Durante il recente lockdown relativo alla pandemia del 2020 e secondo i dati DOXA/ Unione Italiana Food e ICE, i consumi globali di pasta sono cresciuti del 24%, specie in Italia, che con 23,1 kg pro-capite annui precede Tunisia (17 kg) e Venezuela (12 kg) sul podio dei *pasta lovers*. In 20 anni l'amore per la pasta italiana e per la dieta mediterranea è raddoppiato: il mondo ne consuma quasi 16 milioni di tonnellate (erano poco più di 7 nel 2000). I festeggiamenti sono stati condivisi sulle tavole e sui social per celebrare la pasta e la Dieta Mediterranea: la kermesse "Al Dente" ha portato 200 ricette mediterranee di pasta nei 200 ristoranti di tutto il mondo e un social pasta party è stato condiviso nei cinque continenti. La campagna We Love Pasta ha promosso la cultura della pasta, simbolo del made in Italy, sulle tavole di tutto il mondo per rendere tutti partecipi di un patrimonio culturale immateriale dell'umanità.

Era 1998 quando si festeggiava, a Napoli, la prima giornata mondiale della pasta, con l'intento di raccontare e celebrare la storia di questo cibo. Si è così verificato quanto auspicato non solo per una campagna di promozione mediatica, ma soprattutto per la sua capacità di diventare protagonista nell'alimentazione mondiale del futuro in quanto alimento accessibile e sostenibile, sia dal punto di vista economico che da quello ambientale. Da allora, con cadenza annuale, l'appuntamento si è rinnovato, toccando diverse città, in Italia e nel mondo (Barcellona, Buenos Aires, Città del Messico, Istanbul, New York, Mosca, Rio de Janeiro, San Paolo del Brasile), fino all'edizione 2018 nella "città-mondo" Dubai su cui mi soffermerò a breve.

In 20 anni la produzione mondiale di pasta è aumentata del 63%, passando da 9,1 a 14,8 milioni di tonnellate. Secondo i dati di IPO sono 40 i Paesi che ne producono in quantità superiori alle 20 mila tonnellate. Allora come oggi, l'Italia guida questo mercato. Un piatto di pasta su quattro, mangiato nel mondo, è fatto con pasta italiana. Secondo le elaborazioni di AIDEPI, sono aumentati i Paesi destinatari (oggi quasi 200, +34%) ed è più che raddoppiata la quota export, da 740mila a oltre 2 milioni di tonnellate, il 56% della produzione. In questa nuova geografia alimentare vale la pena di soffermarsi su alcuni effetti di ibridazione trans-culturale a partire dagli USA, dai Paesi Arabi fino a Dubai e all'Africa.

L'atteggiamento degli americani nei confronti della pasta è stato negli ultimi decenni fortemente ambivalente, anche se poi ci sono stati testimonial d'eccezione che ne hanno veicolato le doti nutrizionali, l'eccellenza del gusto e la convivialità propositiva. Ora la pasta è il nuovo trend d'America, è una scelta salutare e accessibile a tutti, a New York è boom dei ristoranti fast-casual, specializzati nella pasta insieme ad un trend chic e griffato dei ristoranti delle grandi città americane come Chicago. Alimento simbolo del Made in Italy è addirittura diventato un piatto mainstream. Secondo i dati della National Pasta Association, l'americano medio consuma quasi 9 kg di pasta all'anno e specialmente per le famiglie la pasta rappresenta un'opzione nutrizionale più economica, grazie ai prezzi contenuti e alla lunga conservazione e, dunque, continua a crescere l'export della pasta negli Stati Uniti. Apprezzata nelle tradizioni culturali di tutto il mondo, poiché facilmente adattabile a ingredienti stagionali e nazionali/regionali, la pasta si presta ad una flessibilità culturale e del gusto delle grammatiche culinarie che incontra. Riconosciuta universalmente come salutare, è destinata a diventare il cibo del futuro in quanto alimento sostenibile. L'International Pasta Organization ha dichiarato che il trend di vendita della pasta in America è influenzato dai comportamenti di acquisto dei consumatori, che mostrano un maggiore interesse sia per un'alimentazione salutare che per una produzione sostenibile.

La pasta acquista pertanto un valore simbolico che attraversa le specifiche abitudini alimentari e diventa elemento condiviso di dieta-etica Negli ultimi anni è cambiata la percezione che il mondo ha

della pasta e dei carboidrati: dal 2002, anno in cui il New York Times conia il neologismo "carbophobia" e circa 26 milioni di americani, a partire da Bill Clinton, abbandonano del tutto pasta, pane e patate, sono cambiate molte cose: diversi autorevoli studi dimostrano che la pasta non fa ingrassare e una dieta a base di carboidrati allunga la vita, specie se inserita nel quadro di un modello alimentare mediterraneo. Risultato è che negli USA, il 41% della popolazione americana consuma abitualmente carboidrati, il 25% in più rispetto a dieci anni fa. Non è un caso che un'altra inquilina della Casa Bianca, Michelle Obama, si è fatta immortalare qualche anno fa (2015) con un piatto di spaghetti, per promuovere stili di vita salutari e sostenibili.

Il prodotto-pasta diventa flessibile anche dal punto di vista dei produttori ed assume diverse connotazioni. I pastai stanno rispondendo alle nuove esigenze del consumatore globale puntando su innovazione e diversificazione dell'offerta: pasta integrale, gluten-free, bio, fortificata, con farine di legumi e superfoods a rapida cottura. Queste innovazioni la rendono sempre più prodotto ecosostenibile. In questi anni, grazie al miglioramento dei processi e a contratti di coltivazione che puntano sulla sostenibilità e buone pratiche agricole, i pastai hanno ridotto sensibilmente i consumi d'acqua e emissioni di CO2 connessi alla produzione di pasta. Questo alimento ha un impatto ambientale estremamente basso (l'impronta ecologica per porzione di 1m² globale). La pasta continua ad essere protagonista incontrastata di tanti piatti anti-spreco che valorizzano gli avanzi, come nella cucina povera e contadina di un tempo, trasformandoli in pietanze sostanziose e prelibate, ed è in grado di attirare anche consumatori attenti al futuro del pianeta come i Millenials e la generazione Z.

Dunque le logiche alimentari e il prodotto pasta sono collegati alle dicotomie del profondo della cultura umana che hanno elaborato bisogni naturali e necessari in appartenenze, in dinamiche sociali e territoriali, non ultima l'etnicizzazione del paesaggio. La pasta assume su di sé una flessibilità unica e riesce a declinare tutte le dicotomie fin qui indicate; è diventata elemento glocale funzionale alle vicende che sottendono a questa riplasmazione. Ha vinto da sempre la sfida conservare/imputridire, ostentazione/dissipazione, vegetariani /onnivori o meglio carnivori, obesità/denutrizione, povero/ricco. La pasta è conservazione ma è dinamica, può essere riciclata ed è per sua natura aperta alle contaminazioni.

Come sostiene Grignon (1989), la pasta interpreta e coniuga al meglio i gusti di libertà delle classi egemoni e i gusti di necessità dei ceti popolari. Rende possibile i rapporti interculturali tra i due gusti, favorendo prestiti e compromessi. Secondo Bourdieu nell'alimentazione si verifica un'autentica circolarità che supera gli steccati della teoria dei tre livelli culturali (gusto legittimo, gusto medio, gusto popolare) e produce condivisione trasversale. Il gusto popolare della necessità diventa, nelle attuali élite culturali, la ricerca della genuinità come riscoperta, e la frugalità ritorna come ben-essere, come adesione alle filosofie vegetariane. La pasta diventa protagonista di questa logica e con la sua ecletticità ci mette di fronte al dilemma di fondo dell'onnivoro che è davvero la sintesi della condizione antropologica-esistenziale in una *società del rischio* come quella attuale (Beck 2013).

Assumendo il cibo assimiliamo il mondo e di conseguenza l'atto di mangiare «è sia banale, sia carico di conseguenze potenzialmente irreversibili» (Fischler, 1992: 279). Fischler individua in ciò il paradosso dell'onnivoro: l'uomo è preso tra due fuochi; da un lato il bisogno di variare, diversificare ed innovare la dieta, dall'altro l'imperativo d'essere cauti perché ogni cibo sconosciuto è un pericolo potenziale (ibidem). Non solo, e non tanto, per paura di un "avvelenamento" fisiologico, quanto per questioni ontologiche legate alla soggettività. Incorporare gli alimenti significa farli diventare parte della nostra sostanza intima; perciò l'alimentazione è il campo del desiderio, dell'appetito, del piacere, ma anche della diffidenza, dell'incertezza, e dell'ansietà. La dicotomia che ne deriva è una sorta di schizofrenia alimentare oscillante tra neofilia esasperata che ci spinge a provare di tutto oltre i nostri limiti culturali fino a degustare "alimenti estremi", e neofobia quasi paranoica, secondo la quale possiamo fidarci solo del cibo che crediamo di conoscere, quello che cuciniamo noi, di cui

conosciamo la provenienza, il modo con cui è stato lavorato. Dunque, tradizione e sperimentazione si contendono il campo.

In questo contesto la pasta è il trend chic e griffato per un verso dai ristoranti di New York, ma è anche il food programma per la denutrizione e la lotta alla fame e al contrasto all'obesità dopo la lotta sferrata dai dietologi ai carboidrati; è l'alimento più diffuso nelle carceri perché è digeribile e sviluppa endorfine e combatte obesità/denutrizione, mettendo davvero insieme gusti e necessità del mondo.

L'esperienza di Dubai

In questa dinamica globale, assume particolare rilevo ciò che si sta realizzando a Dubai che rappresenta forse la megalopoli in cui si stanno sperimentando relazioni e interconnessioni legate ad un presente che è già futuro prossimo. Nel 2018 è stata festeggiata la giornata mondiale della pasta ed anche lì c'è la massiccia presenza di ristoranti italiani, ma anche la più forte inclinazione alla contaminazione nelle pietanze, nel modo di cuocerle e servirle. Ritorna il contrasto neofilia/neofobia ed è la sfida che produttori di tutto il mondo lanciano proprio da Dubai, capitale mondiale della ristorazione dove la cucina italiana è la preferita dal 48% dei residenti e il numero dei ristoranti italiani è secondo solo a New York nel mondo.

Il governo locale consiglia di mangiare pasta almeno una volta a settimana per sconfiggere l'obesità infantile e addirittura quando viene servita nei ristoranti a Dubai è possibile eccezionalmente accompagnarla con un bicchiere di prosecco in deroga alle prescrizioni religiose. La scelta di Dubai, del resto, è un omaggio al contributo della cultura araba all'invenzione del formato di pasta più famoso. Nella Sicilia araba del IX secolo sono nati infatti gli Ittriyya, sottili fili di pasta essiccata che, perfezionati dai "vermicellari" italiani, diventeranno i moderni spaghetti. Sette sono i piatti in cui la pasta incontra le culture alimentari più rappresentate nel Paese arabo. La Curry Pasta Salad (Sudafrica), Pasta e Kosheri (il tipico piatto unico egiziano con legumi, salsa di pomodoro, spezie e cipolle), Mac n'cheese (maccheroni al forno con formaggio, direttamente dalla East Coast americana), Vermicelli Dawood Basha (dove la pasta si sposa con le polpette di carne speziata in salsa di pomodoro libanese), Vermicelli Upma (con gli spaghetti che incontrano la tipica colazione speziata con verdure del sud dell'India), e in versione agrodolce, la pasta con Balaleet (ancora gli spaghetti cucinati alla maniera emiratina, con uova, cardamomo, zafferano e acqua di rose) e i Vermicelli Kheer (popolare budino indiano a base di latte con burro chiarificato, cardamomo, noci e uvetta). Sembra realizzarsi quella innovazione e inversione della tradizione di cui parlava Marinetti; in ogni caso si presenta come il cibo perfetto per tutti, vero e proprio alimento del futuro, che unisce gusto e convivialità.

La pasta, che vuole affermare i suoi plus nutrizionali per alimentare un mondo diviso tra sovrappeso e malnutrizione, trova a Dubai uno spaccato delle contraddizioni del nostro tempo e si propone come soluzione. Secondo l'OMS, negli Emirati Arabi Uniti è alta l'incidenza di malattie croniche cardiovascolari, tanto che una persona su 5 soffre di diabete e un bambino su 3 è sovrappeso o obeso. Per il Ministero della Salute di Abu Dhabi tra i bambini in età scolare il tasso di obesità è di 1,8 volte superiore rispetto ai pari età negli USA. Per arginare il fenomeno sono in corso campagne di educazione alimentare in tutte le scuole del Paese. Nelle linee guida per le mense scolastiche del Food Safety Department of Dubai Municipality si raccomanda il consumo di pasta, specie se in versione integrale, almeno una volta a settimana. Fatto sta che negli Emirati Arabi Uniti stanno cambiando, in meglio, le abitudini alimentari.

Su altre rotte alimentari globali la pasta resta protagonista. Così è nel continente africano. Ci sono iniziative (in Senegal e in Sudan) di chef che poi partecipano a progetti umanitari contro la denutrizione. A Khartoum i menu italiani vengono presentati in alcuni fra i migliori ristoranti

nell'ambito dell'iniziativa "Sapori italiani", uno degli eventi principali di "Italy in Sudan". Si insegnano i segreti della pasta e della cucina italiana in corsi di formazione professionale, organizzati dalla Dalfood, colosso della farina e della pasta sudanese. Allievi sempre più numerosi seguono i corsi e sono soprattutto donne interessatissime ai segreti della pasta e della cucina italiana.

La pasta si inserisce perfettamente nella lotta alla denutrizione e alla fame nel mondo. Secondo un rapporto congiunto delle Nazioni Unite, la fame nel mondo è tornata a crescere negli ultimi tre anni, attestandosi ai livelli di un decennio fa e mettendo a rischio l'Obiettivo di Sviluppo Sostenibile di Fame Zero entro il 2030. Ottocentoventuno milioni di persone soffrono la fame e oltre 150 milioni di bambini hanno ritardi nella crescita. Per questo i pastai italiani e di tutto il mondo si sono impegnati nell'iniziativa benefica globale "The power of pasta", con la quale verrà donata ad Associazioni locali impegnate nella lotta contro la fame un quantitativo di prodotto sufficiente a realizzare circa 2 milioni di piatti di pasta.

La pasta è dunque alimento e totem transculturale aperto alla diversità e disponibile a coniugarsi in più mondi e orizzonti di senso. Da semplice può diventare complessa, può essere sia dentro le diete vegetariane, vegane che onnivore, aperta al dialogo e all'accoglienza come nella nota pubblicità di Giovanni Rana che dice: «io volevo conoscere e dare un piatto a ciascuno di voi ma forse è complicato in ogni caso, venite voi da me c'è posto per tutti alla mia tavola». Nessuno dimentica che la pasta sia l'Italia ma tutti ne condividono le infinite declinazioni.

Globalizzazione come perdita o come ricchezza? Gli incontri/scontri di culture nel mondo globale sono ancora dettati da rapporti di acculturazione /inculturazione.

Alla luce di quanto appena detto, il problema resta aperto: è ancora lecito parlare di queste categorie nel mondo globale? In linea con gli attuali fenomeni glocali, sarebbe più opportuno parlare di transculturazione; del resto il *Seed&Chips Summit* sulla food innovation, evento giunto nel 2019 alla quinta edizione, nasce per creare un ecosistema globale che renda possibile l'unione e il coinvolgimento di tutti gli attori della filiera agroalimentare, sostenibilità e tecnologia, dando voce soprattutto alle idee dei giovani. Un confronto globale, senza distinzioni anagrafiche e geografiche, sui grandi temi che riguardano da vicino tutti noi: il cibo e la salute, accomunato dagli obiettivi posti dai *Sustainable Development Goals* delle Nazioni Unite (SDGs). Finiti i momenti di esaltazione assoluta del modello eurocentrico, finiti i momenti di senso di colpa occidentale, forse è giunto il tempo di parlare di transculturazione tra Occidente e culture-altre; un modo per dare opportunità al pianeta di riconoscersi tra le trame delle alimentazioni possibili e mai definitive di cui la pasta continuerà ad essere protagonista indiscussa.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Il suo ricettario costruì l'identità italiana ottocentesca dell'alimentazione. Con le sue 790 ricette, raccolte con paziente passione nel giro dei lunghi anni e innumerevoli viaggi, "l'Artusi" è il libro più famoso e letto sulla cucina italiana, quello da cui tutti i grandi cuochi hanno tratto ispirazioni e suggerimenti.

[2] *Foodscape* prende le mosse dagli -scapes individuati da Arjiun Appadurai e si può definire come paesaggio del cibo ossia, in modo molto succinto, come concretizzazione dell'intersecarsi e del mescolarsi di fattori economici, politici, sociali e culturali concernenti le fasi di produzione, preparazione e consumo del cibo in un dato territorio e/o presso un certo gruppo sociale.

[3] In Luigi Sada *Spaghetti e compagni*, Bari, 1982. Dall'archivio storico di Napoli: reg. Conc. Angioina 1295Ef.65, risulta che il 20 settembre 1295 la regina Maria, madre di Carlo Martello d'Angiò, fece pagare ai

creditori quattro once di Maccheroni ed altri forniti negli ultimi dodici giorni d'agosto ai nipoti orfani Caroberto, Beatrice, e Claementizia.

Riferimenti bibliografici

Artusi, P. *La scienza in cucina e l'arte di mangiar bene,* Firenze, Giunti, 2017.

Barthes*, R. Il brusio della lingua,* Torino Einaudi, 1988.

Beck, U. *Società del rischio*, Milano Feltrinelli, 2013.

Bourdieu, P. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, il Mulino, 1983.

Braudel, F. *Il Mediterraneo, Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Milano, Bompiani, 2017.

Condorelli, L. *"I vermicelli nelle prescrizioni dietetiche di Giovann*i *Ferrario*", in Molini d'Italia, dicembre 1968.

Di Nuzzo, A. *Fonti antropologiche nel distretto campano di Castellammare di Stabia, Gragnano e Torre Annunziata,* in Fonti e risorse documentarie per una storia dell'industria delle paste alimentari in Italia (CISPAI), a cura di Stefano D'Atri, Gechi edizioni, Milano 2017: 98-122.

Di Nuzzo, A. *Il centro storico di Napoli: itinerari e turismo. Invisibilità, spettacolarizzazione, logoramento,* in *Portatori di cultura e costruttori di memorie* (a cura di Laura Bonato), Alessandria, edizioni dell'Orso, 2009.

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* vol. I, Bari, Laterza, 1998.

Dumas, A. *Lettere sulla cucina a un sedicente buongustaio napoletano*, Milano, Archinto, 1997.

Dumas, A. *Le corricolo. Impression de voyage,* Parigi, 1851.

Fischler, C., *L'onnivoro. Il piacere di mangiare nella storia e nella scienza*, Milano, Mondadori, 1992 (ed. orig. 1990).

Foucault, M. *Storia della sessualità.* Vol. 2: *Uso dei piaceri*, Milano, Feltrinelli.

Galli delle Loggia, E. *Introduzione* a La Cecla, Franco*, La pasta e la pizza*, Bologna, Il Mulino, 1998.

Gargiulo, P. – Quintavalle, L. *L'industria della pastificazione a Gragnano e Torre Annunziata*, in AA.VV., *Manifatture in Campania: dalla produzione artigiana alla grande industria*, Napoli, Guida,1983.

Grignon, J. C. *Le servant et le populaire: miserabilisme et populisme en sociologie et en literature*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.

Leopardi, G. *Carme satirico,* in B. Croce, *Commento storico a un carme satirico di Giacomo Leopardi,* Bari Laterza,1933.

Lévi Strauss, C. *Il cotto e il crudo*, Milano, Il Saggiatore, 2016.

Marinetti F. T. e Fillìa, *La cucina futurista*, Milano, Longanesi, 1986.

Montanari, M. *Il cibo come cultura*, Bari, Laterza, 2004.

Niola, M. *Si fa presto a dire cotto. Un antropologo in cucina,* Bologna, Il Mulino, 2009

Niola, M. Moro, E. *Andare per i luogo della Dieta Mediterranea*, Bologna, Il Mulino, 2017

*Nuova collezione delle prammatiche del Regno di N*apoli, Vol. II, Napoli, Giustiniani, 1803.

Onfray, M. *Il ventre dei filosofi. Critica della ragione dietetica*, Milano, Rizzoli, 1991.

Sada, L. *Spaghetti e compagni*, Edizioni del Centro Librraio, Bari, 1982.

Scafoglio, D. *Il gioco della Cuccagna. Spreco e tumulti festivi della carestia del 1764 a Napoli*, Cava dè Tirreni, Avagliano, 2001.

Scafoglio, D. *Pulcinella. L'Eroe comico nell'area euromediterranea*, (a cura di D. Scafoglio) libreriauniversitaria.it edizioni, Milano, 2016.

Sereni, E. *I napoletani. Da mangiafoglia a mangiamaccheroni*. *Note di storia dell'alimentazione nel Mezzogiorn*o, Roma, Argo edizioni, 1958.

Spadaccini, C. *Novello e grande stabilimento di paste coll'uomo di bronzo per togliere l'uso abominevole di impastare coi piedi, costruito da Cesare Spadaccini nella sua proprietà*, Strada Campo di Marte in Napoli, Napoli 1833, Dante & Descartes, Napoli, 1998.

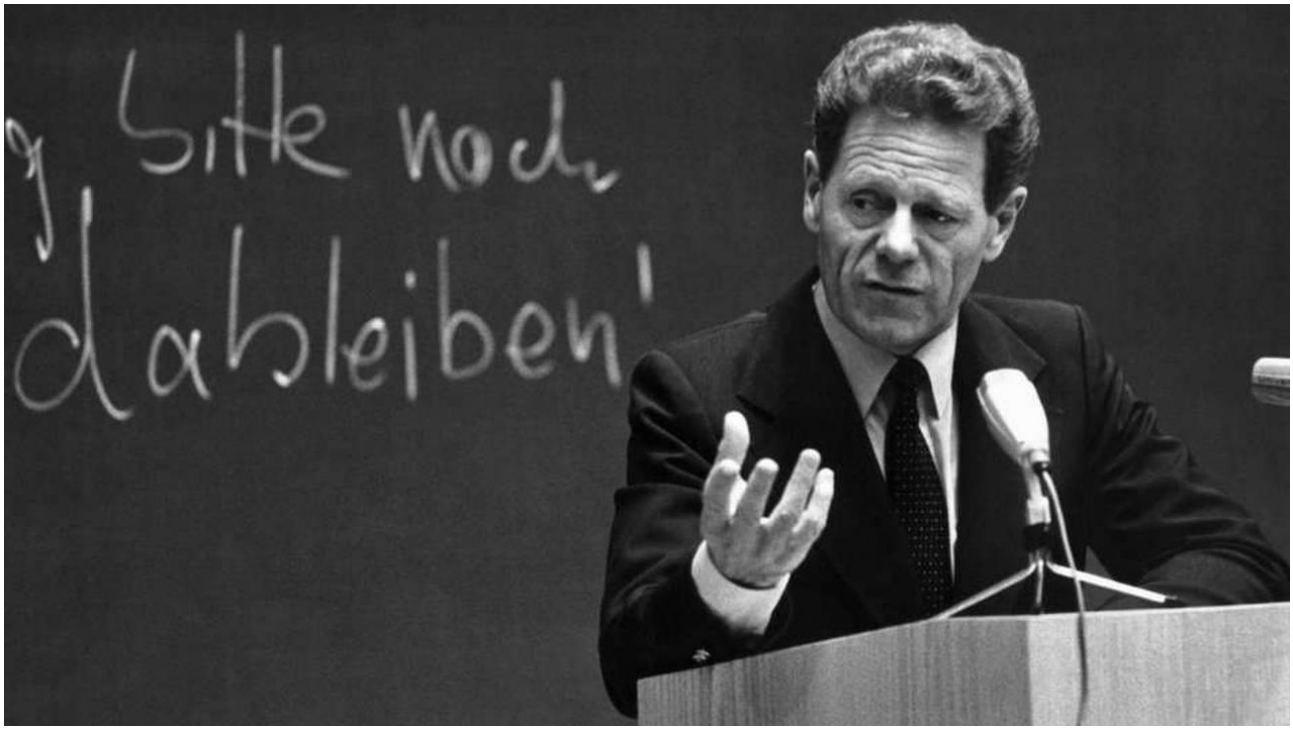
Teti, V. *Il colore del cibo. Geografia, mito e realtà dell'alimentazione mediterranea*, Roma, Meltemi, 2019.

Viviani, A. *Capitoli berneschi in lode de' maccheroni e de' pomodori*, in B. Croce, *Commento storico a un carme satirico di Giacomo Leopardi*, Bari Laterza,1933.

Annalisa Di Nuzzo, docente di Antropologia culturale e di Geografia delle lingue e delle migrazioni presso l'Università degli studi Suor Orsola Benincasa di Napoli e l'Ateneo di Salerno, fa parte del gruppo di esperti del Laboratorio antropologico per la comunicazione interculturale e il turismo diretto da Simona De Luna della stessa università; ha conseguito il PhD in Antropologia culturale, processi migratori e diritti umani. È autrice di numerosi studi e socio fondatore del Centro Interuniversitario di Studi e ricerche sulla storia delle paste alimentari in Italia dal 2015 (CISPA). Tra le sue ultime pubblicazioni si segnalano: *La morte, la cura, l'amore. Donne ucraine e rumene in area campana (2009); Fuori da casa. Migrazioni di minori non accompagnati* (2013); *Il mare, la torre le alici: il caso Cetara. Una comunità mediterranea tra ricostruzione della memoria, percorsi migratori e turismo sostenibile* (2014). *Minori migranti, nuove identità transnazionali* (2020*)*, *Conversioni all'Islam all'ombra del Vesuvio. Etnografie transculturali* (2020).

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

Hans Küng. Una battaglia lunga una vita



Hans Küng

di *Leo Di Simone*

È morto lo scorso 6 aprile all'età di 93 anni Hans Küng, uno dei più grandi teologi, se non il più grande, che hanno ispirato e interpretato il Concilio Vaticano II e animato il postconcilio. Considerato da sempre antagonista di Joseph Ratzinger è stato una spina nel fianco e al tempo stesso un pungolo efficace per la teologia cattolica e non solo; anche un punto di riferimento della cultura internazionale. La sua opera teologica monumentale, costituita da tomi di migliaia di pagine, è ancora tutta da indagare, per cui appare prematuro un qualsiasi giudizio epistemologico, serio e non pregiudizievole, che probabilmente potrà cominciare ad essere balbettato da una successiva generazione di teologi. La nostra, almeno in Europa, non si è ancora completamente liberata dalle pastoie di una tradizione dogmatica che tende a rinchiudere Dio in concetti ideali standardizzati e fissi. Küng ha rotto gli schemi, gli equilibri raggiunti che si credevano definitivi e intoccabili e ha creato il panico; per l'audacia di voler oltrepassare le Colonne d'Ercole della teologia e farla navigare nell'immensità oceanica delle relazioni con tutte le dimensioni antropologiche. Una navigazione non priva di rischi e pericoli ma comunque una decisione coraggiosa che ha voluto far uscire la teologia dal piccolo stagno in cui si era impantanata.

Küng ha vivisezionato duemila anni di storia e pensiero cristiani per ritrovare il bandolo dell'intricata matassa del cristianesimo come religione, come fede, come cultura, come evento storico che ha sconvolto i precedenti assetti planetari; e lo ha fatto con una finalità precisa: «per comprendere meglio noi stessi in tutte le nostre dimensioni: ragione e cuore, coscienza e subconscio, storia e società, scienza e cultura» [1]. Ha messo in parallelo i dubbi della fede con il desiderio della certezza che caratterizzano l'*homo religiosus*, in un discorso che passa attraverso le vecchie confessioni e le più svariate ideologie, per indagare le ragioni del credere in Dio come quelle dell'ateismo filosofico, la relazione tra il Dio della Bibbia, quello dei filosofi e quello delle più importanti religioni mondiali, frugando tra l'enorme mole di materiale depositato nei magazzini della nostra contemporaneità

culturale. Lì ha indagato l'essenza del cristianesimo, il suo nocciolo duro, la sua vera origine, insieme all'origine e al senso della Chiesa nella sua dimensione essenziale e nella variegazione prodotta dalle sue frantumazioni in confessioni e settarismi. Per tale lavoro ha coniugato tra loro elementi tra i più disparati, come la Rivoluzione francese e la teoria della relatività, la scienza naturale e la politica, l'epistemologia e la psicoanalisi, la storia delle religioni e la critica della religione, l'antropologia e la metafisica, il pensiero filosofico e l'arte, l'economia e la morale. Cosa non ha coinvolto nella sua teologia?

Era convinto che la teologia contemporanea non può assolvere adeguatamente il proprio compito senza conoscere le grandi correnti spirituali, politiche, sociali e culturali del suo tempo. La teologia cristiana, in quanto discorso responsabile sulla fede cristiana, richiede una conoscenza riflessa della contemporaneità se vuole raggiungere e soprattutto convincere gli uomini di oggi. Non può limitarsi a infiocchettare i dogmi con le petizioni di principio studiatamente più ammalianti e restare nel compiacimento di una autoreferenzialità monotona e inutile. Deve tener conto dei cambiamenti epocali del passato e di quelli in atto. Tutta l'opera di Küng è metodologicamente scandita dall'analisi dei cambiamenti di "paradigma" ispiratagli dal filosofo della scienza americano Thomas Kuhn per il quale il termine "paradigma" indica l'insieme di teorie, leggi e strumenti che definiscono una tradizione di ricerca in cui le teorie sono accettate universalmente. Poi accadono, in seguito a nuove scoperte, le rivoluzioni scientifiche, e nuovi paradigmi prendono il posto dei precedenti. Tale analisi ha permesso a Küng di ordinare sistematicamente le materie da lui trattate, di imprimergli rigore scientifico e di aiutarlo nella comprensione del presente storico, testimone di un epocale cambiamento di paradigma.

«Sono convinto – diceva già nel 1989 – che oggi noi tutti, sia in Europa, in Asia, in Africa sia in America, ci troviamo nel mezzo di un nuovo mutamento epocale, di una nuova svolta storica, e precisamente nel passaggio dalla modernità al "postmoderno". Comunque si voglia intendere il temine "postmoderno", è incontestabile che sta giungendo a maturazione la crisi dei valori della modernità (scienza, tecnologia, industria, democrazia) finora dominanti. […] Questo cambiamento di paradigma però non è l'esito di una crisi storica recente; esso ha iniziato a profilarsi sempre più chiaramente già dalla fine della prima guerra mondiale […] allorché l'Europa cominciò a perdere la sua posizione di predominio mondiale ed ebbe inizio un'epoca postimperialista, postcolonialista, postconfessionale…» [2].

Hans Küng, a differenza di tanti altri, ha semplicemente preso coscienza di essere esistenzialmente coinvolto nel travaglio del cambiamento di paradigma, se non altro per una questione anagrafica; un travaglio che ha animato tutta la sua lunga esistenza testimone di mutazioni progressive e inarrestabili delle quali ha reso puntualmente conto nella sua colossale autobiografia (1184 pagine): *Una battaglia lunga una vita. Idee, passioni, speranze. Il mio racconto del secolo* [3]. Un'autobiografia *sui generis*, che oltre a raccontare il suo cammino di fede, la sua vocazione al sacerdozio, i suoi studi, la sua carriera di teologo, ciò che lui chiama «piccola storia», ne narra una più grande, quella della Chiesa cattolica e della teologia nella società del mondo contemporaneo. La prima storia racconta la sua vita, che è stata dura e piena di battaglie, ma «al contempo molto interessante». E alla fine, dice, «malgrado diverse esperienze dolorose, il mio bilancio è positivo: sono rimasto cristiano, cattolico, teologo, e prete con tutte le facoltà, malgrado pensino che sia troppo pericoloso per i seminaristi di teologia! Mi ritengo fortunato, anche rispetto ad altri teologi francesi che hanno avuto un destino ben più doloroso, e che non hanno sopportato questo delirio…» [4]. E si riferisce al delirio delle mortificazioni subite da tanti eminenti teologi bacchettati da una gerarchia ecclesiastica che voleva coartarne la libertà intellettuale in nome di un fissismo dogmatico invocato a presidio di una concezione autoritaria di ortodossia. Uscire fuori da schemi prestabiliti e precostituiti era ed è considerato un attentato al principio di autorità che per secoli ha regolato la storia drammatica e complessa del cristianesimo e del cattolicesimo in particolare.

In *Una battaglia lunga una vita* Küng narra la genesi del mutamento del suo "paradigma" intellettuale, della sua conversione, così come convenzionalmente ma ambiguamente si traduce il termine greco *metànoia*, che dal verbo *metanoeo* significa letteralmente "cambiare pensiero". Se cambia il paradigma storico se ne deve intellettualmente trovare uno che lo interpreti autenticamente, un nuovo modo di pensare e vedere la realtà, anche quella che sembra eternamente definita. Fin da giovane si era interessato a ciò che succedeva veramente nel mondo; da studente di teologia ebbe anche la fortuna di conoscere i grandi teologi dell'inizio del XX secolo, a Roma, in Svizzera e a Parigi, cosa che lo ha molto gratificato e irrobustito intellettualmente. Decise perciò di allargare i suoi orizzonti e così le sue sfere di interesse sono diventate molteplici: dalla cristologia all'unità della Chiesa, dall'ecumenismo alla pace tra le religioni, fino al dialogo interreligioso, ai rapporti tra scienza e fede, ai problemi nella vita della comunità universale, all'estetica e all'analisi musicale… ma sempre mantenendo il centro nella fede cristiana, e senza mai perdere di vista la sfera teologica nel considerare altre cose.

Un fatto fu però decisivo nel mutamento del suo paradigma mentale: il rigetto, da parte di papa Pio XII, dei preti operai. Ne rimase sconvolto. Fu lì che cominciò a dubitare dell'autorità pontificia e del "sistema" Chiesa [5] che parecchi anni dopo gli farà pubblicare il libro con un grosso punto interrogativo rosso sulla copertina e dal titolo: *Infallibile?* [6]. Per questo libro che metteva in dubbio la cosiddetta infallibilità papale, nove anni dopo (!), all'esordio del suo pontificato, Giovanni Paolo II lo privò della qualifica di teologo cattolico, senza altre sanzioni. Ciò non impedì al Senato accademico dell'Università di Tubinga di prenderlo sotto la propria tutela, consentendogli di continuare il suo insegnamento presso l'Istituto per la Ricerca Ecumenica che Küng stesso aveva fondato. Küng, così, pensò che la sua attività di teologo avrebbe dovuto votarsi ad una più approfondita comprensione della forma presente del cristianesimo: «Non è il passato in quanto tale che mi interessa qui, ma come e perché il cristianesimo è divenuto quello che è oggi, in vista di quello che potrebbe essere» [7].

Il «grosso libro sul cristianesimo» fu la risposta radicale alla costatazione della «sua grande crisi», a partire dall'interrogativo: «Esiste davvero il cristianesimo o non si tratta piuttosto di diversi cristianesimi: l'ortodosso-orientale, il cattolico-romano, il protestantico-riformato»? Che relazione c'è tra «il sistema romano, il tradizionalismo ortodosso, il fondamentalismo protestante» in quanto «manifestazioni storiche del cristianesimo, che non sono sempre esistite e che un giorno scompariranno» perché «non fanno parte dell'essenza del "fatto" cristiano!» [8]. E non è stato facile illustrare, in un altro migliaio di pagine, la sintesi di un bilancio critico e storico di venti secoli di cristianesimo, tracciare una visione multidimensionale delle sue «costellazioni complessive» che vanno da quella eurocentrica della modernità a quella policentrica della «postmodernità postcolonialista e postimperialista», che tenga conto delle inculturazioni e delle acculturazioni africana, asiatica, americana settentrionale e meridionale e oceanica… su una linea d'orizzonte universale, cioè "cattolica". Un'opera molto diversa dai soliti manuali di storia della Chiesa; di fatto sfruttando il metodo paradigmatico Küng ha messo in luce le strutture dominanti di un processo bimillenario, individuato l'origine e la maturazione delle costellazioni complessive del cristianesimo, descritto la sopravvivenza nel presente di paradigmi sclerotizzati nella "tradizione"; perché «i paradigmi più antichi non scompaiono con l'avvento del nuovo, ma continuano a svilupparsi parallelamente al nuovo paradigma» [9].

Tale modo di procedere, fattosi metodo in Küng, ha trovato opposizioni decise e talvolta feroci nel conservatorismo ecclesiastico. Non è indifferente il metodo nella ricerca scientifica. E quando la ricerca riguarda la storia essa va attraversata tutta, fino allo stremo delle forze e all'usura di tutti gli strumenti a disposizione. L'analisi approfondita dei diversi paradigmi del cristianesimo, diacronicamente e sincronicamente, ha messo sostanzialmente in evidenza la differenza tra due diverse linee di pensiero, due differenti visioni e considerazioni dei paradigmi stessi, dando luogo

alla battaglia sulle interpretazioni degli assunti fondamentali. La forte contrapposizione tra Küng e Joseph Ratzinger, prima che diventasse Benedetto XVI, non è stata di natura personale, né poteva esserlo data la natura mite dei due protagonisti, ma è consistita nel fatto che si sono trovati a capeggiare posizioni del tutto opposte in riferimento a paradigmi differenti. Per Küng il paradigma più importante per comprendere il cristianesimo è quello della sua origine nel giudaismo, il paradigma di base. Un fatto parecchio trascurato nella teologia cattolica. Per Ratzinger il cristianesimo è cominciato solo grazie all'incontro tra il messaggio biblico e la filosofia greca, che ha consentito la formulazione dei dogmi sorretti da una griglia filosofica ed un lessico peculiare che parlava di *natura*, di *ipostasi*, di *sostanza* e di *consustanzialità* per definire il mistero di Dio e di Gesù Cristo. L'obiezione di Küng è che oggi non si può continuare a fare teologia servendosi di quelle «categorie greche allora indispensabili, ma oggi insufficienti». Si chiede: «Come può un europeo o un americano medio, come può a maggior ragione un ebreo, un cinese, un giapponese, un africano raccapezzarsi in quel linguaggio cifrato di conio greco?» [10]. Eppure è stato questo cristianesimo di stampo ellenistico, almeno in quanto a lingua e concettualità, ad avere la meglio sul giudeo-cristianesimo, a fare la storia. Pur senza voler svalutare la sua importanza dottrinale per lo sviluppo storico della fede cristiana Küng, concordando con Karl Rahner, ritiene che quelle formule vanno viste «più come inizio che come fine» [11].

Eppure la storia della Chiesa ha mostrato che esse sono state perfino finalizzate e che quel paradigma ha resistito fino ai nostri giorni. Questo e il successivo, quello "romano-cattolico", a cui Ratzinger, secondo Küng, è molto affezionato perché attribuisce somma importanza al ruolo del papato, anzi «all'assolutismo del papato». Ed è qui che muove le critiche al ministero petrino assunto dal suo antico collega di Tubinga: «Si è fissato sul problema del papato, visto come un'istituzione assoluta nell'XI secolo e nella Riforma gregoriana. È lì che è nato quell'assolutismo del papato che nel primo millennio non esisteva. Il clericalismo contro i laici, la legge del celibato e la liturgia: è l'eredità dei Franchi. Anche io ovviamente ho studiato la teologia medievale, ma certo non mi sono fermato lì. Ratzinger invece sì. Quello che descrivo, e che viene confermato anche dalle sue azioni come papa, è molto chiaro. Benedetto XVI considera il processo della Riforma protestante come la volontà di dissolvere il legame della filosofia greca con il cristianesimo, e questo per lui significa la decadenza! Non ha mai condotto un confronto positivo con i riformatori, e non ha ovviamente alcuna simpatia né per l'illuminismo né per la modernità. La dis-ellenizzazione, la decadenza acuita dai progressi delle scienze moderne, la filosofia contemporanea, la concezione dello Stato, la Rivoluzione francese, Darwin, l'evoluzionismo e per finire, momento tra i più "bassi" della storia, la rivolta degli studenti nel 1968, sono veramente per lui dei fattori di declino. Come racconta nella sua autobiografia, alla fine di questo processo verso la decadenza ci sono l'ateismo e l'immoralità. Infine, la differenza tra lui e me è che lui ha finito la sua biografia con Tubinga, con il momento in cui è diventato arcivescovo di Monaco, e non proferisce parola sugli anni seguenti, perché il seguito è una "storia oscura", e lì si vede che abbiamo scelto due strade molto diverse. Peccato! Abbiamo seguito due cammini diversi ma siamo cattolici, non si può negare che anche io sia un prete cattolico! Non potrei mai lasciare la mia Chiesa, ma sto mostrando con la teologia che bisogna prendere sul serio il Concilio Vaticano II e che l'essenza del cristianesimo è Gesù Cristo, ma quello della storia e non quello dei concili, che sono un'interpretazione ellenistica del Gesù Cristo del Nuovo Testamento» [12].

Niente e nessuno hanno potuto distrarre Küng dal cammino intrapreso. La visione lucida dei paradigmi rintracciati lo ha portato sempre più a focalizzare la sua opera teologica sulla figura davvero paradigmatica del cristianesimo: Gesù di Nazareth. Il suo libro *Tornare a Gesù* [13] ripercorre quasi in maniera nostalgica quella *metànoia* vocazionale che ha sostenuto la sua lunga vita a partire dal giovanile innamoramento per la figura enigmatica del Nazareno, fino alla scoperta, tramite lo studio della moderna esegesi, di un Gesù come figura storica viva e perennemente attuale: «Ora che si avvicina la fine della mia attività, dopo aver veleggiato per ampi orizzonti teologici, sento il bisogno e la gioia di tornare al nucleo della mia teologia, là dove batte il mio cuore» [14]. Per Hans

Küng il cristianesimo non può essere nulla di astrattamente dogmatico, di rigidamente dottrinario, di rigorosamente istituzionale, ma un percorso di vita in cui «ci si sforza di orientarsi praticamente a questo Gesù Cristo. Di più non è richiesto». Da questa fedeltà a Gesù Cristo nasce la sua stessa attività teologica da molti giudicata controversa: «La mia vita personale, così come ogni altra, con i suoi alti e bassi, e anche la mia lealtà verso la Chiesa si possono comprendere soltanto a partire da questo riferimento. Proprio la mia critica alla Chiesa, come quella di tanti cristiani, scaturisce dalla sofferenza per la discrepanza tra ciò che questo Gesù storico è stato, ha predicato, ha vissuto, ha combattuto, ha patito, e ciò che oggi la Chiesa istituzionale con la sua gerarchia rappresenta. Questa discrepanza è spesso diventata insopportabilmente grande. Gesù nelle trionfali cerimonie pontificie della basilica di San Pietro? Oppure in preghiera con il presidente americano guerrafondaio e Benedetto XVI alla Casa Bianca? O che partecipa a un dispendioso viaggio di Stato con il "Vicario" sulla papamobile? Inconcepibile!» [15].

Avrebbe desiderato un dialogo più aperto con i papi che ha incrociato nella sua esperienza ecclesiale e teologica. Paolo VI, costatate le sue alte qualità mostrate ai tempi del concilio come "perito", cioè consulente teologico, avrebbe voluto integrarlo nel sistema romano, ma Küng preferì la libertà di pensiero e di espressione ad una carriera curiale. Quarant'anni dopo il concilio Küng fece memoria delle richieste puntuali e motivate che indirizzò a papa Montini, perché si potessero tradurre più coraggiosamente nella prassi le decisioni di riforma conciliare: «di non fermare il rinnovamento, ma di realizzarlo nel senso della *ecclesia semper reformanda*» [16]. Ne ebbe una risposta affettuosa ma diplomatica e sibillina, in puro stile montiniano. Con Giovanni Paolo II, come abbiamo accennato, fu rottura sin dall'inizio. Il giudizio che Küng proferisce sul papa polacco è di aver indirizzato gli ordinamenti conciliari nel senso della restaurazione e della conservazione, col paravento di una grande apertura all'esterno. «Non voleva parlare con nessuno che avesse una posizione diversa dalla sua nell'ambito della Chiesa. Era un pontefice che parlava molto del dialogo ma non ha mai condotto nessun vero dialogo con chi non era d'accordo con lui» [17].

Ratzinger non era proprio il suo candidato per la successione a Giovanni Paolo II; tuttavia sperò, ricordando l'antica amicizia e il sodalizio tubingese, in un cambiamento di indirizzo in virtù del nuovo ruolo assunto, per la grazia di stato come suole dirsi. I due si incontrarono da vecchi amici il 24 settembre del 2005 a Castelgandolfo ed ebbero un colloquio di circa quattro ore che le fonti vaticane dichiararono svoltosi in un «clima amichevole», senza scontri «circa le questioni dottrinali persistenti tra Hans Küng e il magistero della Chiesa cattolica». Küng durante l'incontro presentò a Ratzinger la sua «ricerca sull'etica mondiale per le grandi religioni del mondo»; negli anni '90, infatti, nel suo libro *Progetto per un'etica mondiale* [18] (in tedesco *Weltethos*) aveva lanciato l'idea, attraverso la costituzione della Fondazione etica mondiale per la Ricerca, Formazione, Incontro interculturale e interreligioso, di un dialogo tra le diverse confessioni religiose basata sulla ricerca di princìpi e regole comuni, a partire dalla "Regola d'oro" comune a tutte: «Non fare agli altri ciò che non vuoi che gli altri facciano a te». Il papa si mostrò contento, affermando che l'impegno per una rinnovata consapevolezza dei valori che sostengono la vita umana era pure un obiettivo importante del suo pontificato [19]. Lì per lì il teologo aveva pensato: «Ecco, magari troverà una svolta e sarà diverso come papa… ma purtroppo – dovette constatare in seguito – ha perso quasi tutte le grandi possibilità che ha avuto. Il suo problema è che non è mai cambiato, per niente. Ha perfino rimesso la messa medioevale tridentina con la liturgia del medioevo, e inoltre si presenta negli abiti di papa Leone X dei Medici, che è stato il responsabile della totale rottura con Lutero, dato che non ha fatto nulla di ragionevole nei suoi confronti. Quindi mi chiedo, come può presentarsi oggi nei panni di questo papa? Manca solo la sedia gestatoria e la tiara per ritornare al medioevo!» [20].

Un giudizio così duro e tagliente riteniamo dipenda essenzialmente dal fatto che Küng considerò le scelte magisteriali e pastorali di Benedetto XVI come un tradimento degli orientamenti del Vaticano II, con l'aggravante che il papa credette di giustificare le sue scelte con un contorto ragionamento

sulla necessità di una revisione ermeneutica dei pronunciamenti conciliari, sulla linea di una continuità con la Tradizione piuttosto che con la discontinuità e la rottura come molti intendevano. Küng, in maniera molto più chiara ed esplicita aveva invece collocato il Vaticano II come «crocevia decisivo nel cambiamento di paradigmi, quello sotteso alla Riforma, e quello della modernità» [21]. Anche questa volta due ermeneutiche contrarie si erano incontrate scontrandosi, ma al vaglio dei concetti è naturale che ogni riforma debba portare in sé una discontinuità: qualcosa deve cambiare, altrimenti in cosa consiste una riforma, un ri-dare forma? Si ri-forma solo ciò che è de-formato! Si dovrebbe allora dire che una salutare discontinuità non ha minacciato la reale natura e identità della Chiesa; semmai ha permesso alla Chiesa stessa di recuperare sue componenti che nei precedenti paradigmi erano stati compromessi e deformati [22].

Küng venne a trovarsi nell'identica situazione in cui cinque secoli prima si era trovato Erasmo da Rotterdam, se è lecito rivisitare Plutarco e tentare paralleli tra due grandi figure. Anche Erasmo si trovò tra l'incudine della Chiesa cattolica e il martello luterano, anche lui incompreso da una parte e dall'altra, anche lui legato alla sua appartenenza cattolica con l'intento di riformare la Chiesa e la teologia. Anche lui iniziatore, forse inconsapevole, di un nuovo paradigma metodologico che voleva introdurre in teologia lo studio filologico della Bibbia e il rapporto con gli studi umanistici. Capì che era ora di cambiare registro e che il tempo del nominalismo e dello scotismo era finito, ma non riuscì a convincere Roma che dopo la sua morte condannò i suoi scritti, né Lutero che lo apostrofò «velenoso polemista» e «porco di Epicuro» [23]. È la croce da portare per il saper vedere troppo avanti! Küng lo considera coprotagonista di quell'epoca che aspirò alla *renovatio christianismi*, ad una religiosità laicale nello spirito dell'Umanesimo riformatore e della Bibbia [24].

In una prospettiva teologica il Vaticano II è stato il frutto dei movimenti di rinnovamento teologico del XX secolo: nel campo biblico, liturgico, patristico, ecumenico. Movimenti che negli anni precedenti il concilio erano stati disapprovati e silenziati e hanno dovuto vivere e agire clandestinamente. Se ne coglie l'eco nei testi preparatori del Vaticano II ad opera della Curia romana, che vennero fortemente criticati per la loro arretratezza nei confronti del rinnovamento teologico in corso da decenni [25]. Teologi guardati in precedenza con sospetto divennero *periti* ufficiali del concilio. Tra questi il giovane Hans Küng nominato perito del concilio da papa Giovanni XXIII. Era sospettato già allora di filoprotestantesimo, dato che nella sua tesi dottorale del 1957 aveva messo in parallelo le tesi del teologo riformato svizzero Karl Barth, sulla spinosa questione della "giustificazione", con i pronunciamenti puntuali in materia del Concilio di Trento. Küng affrontò la secolare diatriba tra cattolici e protestanti, durata cinque secoli, ponendola sul piano del linguaggio teologico: le divergenze avrebbero potuto essere intese come espressioni di diverse scuole teologiche, e in quanto tali entrambe passibili di coesistenza all'interno dell'unica e medesima Chiesa. La puzza di eresia si avvertiva forte in ambito cattolico. Dovettero passare 42 anni per appurare che il giovane teologo aveva visto giusto; la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, documento redatto da teologi cattolici e luterani, è stato pubblicato ad Augusta, in Germania, il 31 ottobre 1999 e vi si afferma lo stesso riconoscimento delle verità fondamentali della dottrina della giustificazione [26].

«Nonostante tutte le resistenze e le ricadute, con il Concilio Vaticano II anche per la chiesa cattolica il Medioevo, insieme con la Controriforma, è finito. Più esattamente: il paradigma romano-medioevale, controriformistico-antimoderno, ha fatto il suo tempo […] il cambiamento di paradigma per una costellazione *moderna-postmoderna*, frenata dall'alto, ha compiuto grandi passi in avanti a partire dal basso […] La grande controversia circa la forma del futuro della chiesa cattolica e del cristianesimo certamente prosegue» [27].

Poi arrivò l'atto di coraggio e di riscatto di Joseph Ratzinger, insperato quanto invocato da Hans Küng e dunque un repentino e inatteso cambiamento di paradigma.

«Chi l'avrebbe detto? Quando, tempo fa, decisi di rinunciare alle mie cariche onorifiche al compimento del mio 85° anno, ero convinto che il sogno da me coltivato per decenni, cioè di assistere di nuovo nella mia vita a una svolta nella nostra Chiesa, come ai tempi di Giovanni XXIII, non si sarebbe più realizzato. E invece guarda un po': Joseph Ratzinger, che ha condiviso con me per qualche anno un tratto della sua vita – abbiamo entrambi ottantacinque anni –, improvvisamente ha abbandonato prima ancora di me la sua carica papale e proprio il 19 marzo, giorno del suo onomastico e del mio compleanno, gli è subentrato un nuovo papa, con il sorprendente nome di Francesco» [28].

Così, nell'epilogo della sua autobiografia Küng riporta il discorso tenuto il 14 aprile 2013, a Lucerna, alla fine di una conferenza, quando colse l'occasione per parlare del nuovo pontificato e della situazione della Chiesa. Non c'è dubbio che Küng, in questi ultimi anni della sua vita, si sia sentito più in sintonia con lo stile e il governo di papa Francesco. E qui i detrattori tradizionalisti e reazionari potranno ricamare le loro elucubrazioni maligne su questa affinità elettiva; ed è un fatto scontato che fa parte della dialettica dei paradigmi. Di fatto, poco tempo dopo l'elezione di Francesco, Küng scrisse una lettera al «primo papa latino-americano» e, con sua grande gioia, ricevette una risposta «manoscritta e fraterna» con la quale si considerò «quasi informalmente riabilitato», come egli stesso ebbe a dire. Una riabilitazione ufficiale da Roma non la considerava però «così importante» per se stesso, quanto piuttosto per la gente e per la Chiesa. Ma il fatto che più deve averlo gratificato è quello di aver sentito dalla bocca del pontefice una «citazione di Küng» il 26 novembre 2015 a Nairobi, capitale del Kenya, quando papa Francesco fu ricevuto dagli alti rappresentanti musulmani: «Nessuna pace tra le religioni è possibile senza un dialogo tra le religioni».

Il dialogo ha costituito una categoria importante nella vita e nell'opera di questo grande teologo impossibile da comprendere senza un mutamento di paradigma mentale, senza quella famosa *metànoia* essenziale solo per capire correttamente il Vangelo e lo spirito autentico del cristianesimo. Küng tenne conto della difficoltà e della necessità della *metànoia* intellettuale nel lavoro teologico, e lo riferisce quale paradigma metodologico per il suo approccio a Barth: la sua difficoltà a comprendere Barth era dovuta al fatto che egli «parla e pensa altrimenti». E in questo caso non resta altro da fare che imparare la sua lingua e il suo modo di pensare, perché la sua terminologia, l'apparato categoriale di cui egli si serve, non sono quelli della teologia cattolica mutuati dalla Scolastica, ma quelli presi a prestito assimilando tutto lo sviluppo filosofico che va da Kant a Hegel e soprattutto la teologia di Schleiermacher [29]. Solo chi ha uno spettro intellettuale non angusto può capire il discorso. Il dialogo è un colloquio comprensivo che si sostituisce alla semplice dialettica e trasforma l'avversario in un interlocutore. In questo assunto Küng ha creduto fermamente.

Nel 2015 uscì uno dei suoi ultimi libri che suscitò, anch'esso, clamore: *Morire felici? Lasciare la vita senza paura* [30]. Per i *media* e i soliti detrattori un libro in difesa dell'eutanasia; in realtà il suo testamento spirituale in difesa dell'alto valore della vita e della dignità umana e la difesa dei diritti del malato contro ogni forma di accanimento terapeutico: «Nessuno mi convincerà che rassegnarmi a una vita in stato vegetativo sia la volontà di Dio. Come cristiano, non voglio che altri diretti interessati si facciano questa idea» [31]. Alla sua morte la Pontificia Accademia per la Vita sul suo profilo Twitter ha commentato: «Scompare davvero una grande figura nella teologia dell'ultimo secolo, le cui idee e analisi devono fare sempre riflettere la Chiesa, le Chiese, la società, la cultura». L'*Osservatore Romano* (7 aprile 2021) ha pubblicato un'intervista al cardinal Walter Kasper, che del giovane professor Küng fu allievo a Tubinga e successivamente assistente; ne ha riconosciuto i meriti, specie sul fronte ecumenico e del dialogo interreligioso, oltre al suo impegno per un rinnovamento nella Chiesa e l'attuazione delle riforme. «Nell'estate scorsa – prosegue Kasper – ho telefonato al Pontefice dicendogli che Küng era vicino alla morte e voleva morire in pace con la Chiesa. Papa Francesco mi ha detto di trasmettergli i suoi saluti e le sue benedizioni "nella comunità cristiana". Certamente le differenze teologiche erano rimaste e non sono state risolte. Ormai non si poteva più discuterne. A livello pastorale e umano, però, c'è stata una pacificazione».

Così è partito Hans Küng! Ha abbandonato questo campo di battaglia in direzione della pace. Forse adesso si renderà conto dell'importanza dell'assioma dettato da Karl Barth, un monito per tutti i teologi, e cioè che «tutto ciò che l'uomo dice di Dio è l'uomo che lo dice». Da parte sua, Hans, come Paolo, può dire di aver combattuto la buona battaglia e di aver conservato la fede. Una battaglia per la verità, come ha sottolineato il quotidiano della presidenza dei vescovi italiani *Avvenire* (6 aprile 2021) che ha parlato di una «figura difficile ma centrale nella Chiesa nata dal Vaticano II», di cui non si può negare «la sincera ricerca della verità». Perciò lo salutiamo, recitando con lui la preghiera con cui chiude il suo libro sulla vita [32]:

Così, tranquillo e fiducioso,

pongo anche il mio futuro nelle tue mani.

Siano molti anni o solo poche settimane,

mi rallegro di ogni nuovo giorno che mi è donato

e lascio a te in piena fiducia senza preoccupazione e angoscia

tutto ciò che mi attende.

Perché tu sei come l'inizio dell'inizio e il centro del centro

come anche la fine della fine e il fine dei fini.

Ti ringrazio, mio Dio,

perché tu sei misericordioso

e la tua bontà dura in eterno.

Amen. Così sia.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] H. Küng, *Dio esiste?*, Fazi Editore, Roma 2012: 7.

[2] Id., *Maestri di umanità. Teologia e letteratura in Thomas Mann, Hermann Hesse, Heinrich Böll*, Rizzoli, Milano 1989: 8.

[3] Id., *Una battaglia lunga una vita. Idee, passioni, speranze. Il mio racconto del secolo*, BUR, Milano 2015.

[4] Intervista ad H. Küng pubblicata su «MicroMega» 4/2010.

[5] *Ivi.*

[6] H. Küng, *Infallibile?*, Queriniana, Brescia 1970.

[7] Id., *Cristianesim*o. *Essenza e storia*, Rizzoli, Milano 1997: 10.

[8] *Ivi*: 8-9.

[9] *Ivi*: 10-11.

[10] H. Küng, *Essere cristiani*, BUR, Milano 2012: 168.

[11] *Ivi*, nota 22: K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute*, in *Schriften*, vol. I, 1954: 169.

[12] Intervista ad H. Küng pubblicata su «MicroMega», cit.

[13] H. Küng, *Tornare a Gesù*, Rizzoli, Milano 2013.

[14] Così nella quarta di copertina.

[15] H. Küng, *Tornare a Gesù*, cit., 9.

[16] Cfr. H. Küng, *Il concilio dimenticato*, in «Concilium» 4/2005, 139-151.

[17] Intervista ad H. Küng, cit.

[18] H. Küng, *Progetto per un'etica mondiale*, Rizzoli, Milano 1991.

[19] Cfr. L. Accattoli, *Küng, il teologo ribelle ricevuto dal Papa "Una gioia reciproca"*, in «Corriere della Sera», 27 settembre 2005.

[20] Intervista ad H. Küng pubblicata su *MicroMega* 4/2010, cit.

[21] A. Torres Queiruga, *Il Vaticano II e la sua teologia*, in «Concilium» 4/2005: 33.

[22] Cfr. J.A. Komonchak, *Benedetto XVI e l'interpretazione del Vaticano II*, in A. Melloni e G. Ruggeri (a cura di), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009: 69-84.

[23] Cfr. M. Lutero, *Il servo arbitrio*, Claudiana, Bolzano 2017: 71-130.

[24] H. Küng, *Cristianesimo*, cit.: 472.

[25] Cfr. J.A. Komonchak, *Benedetto XVI e l'interpretazione del Vaticano II*, cit.: 82.

[26] Sia il luogo sia la data della pubblicazione sono significativi: secondo la tradizione, il 31 ottobre 1517 vennero affisse a Wittenberg da Lutero le famose 95 tesi (sebbene la storiografia attuale sembra propensa a considerare questo evento come una leggenda); ad Augusta, durante la Dieta del 25 giugno 1530, venne promulgata la "Confessione Augustana", che stabiliva i principi dottrinali del luteranesimo.

[27] H. Küng, *Il concilio dimenticato*, cit.: 151.

[28] Id., *Una battaglia lunga una vita*, cit.: 1112.

[29] Cfr. A. Russo, *Hans Küng e la teologia come scienza*, in «Studium» 106 (3/4): 185-206 (2010).

[30] H. Küng, *Morire felici? Lasciare la vita senza paura*, Rizzoli, Milano 2015.

[31] *Ivi:* 149.

[32] *Ivi:* 156.

Leo Di Simone, teologo, scrittore, esperto di musica liturgica e di arte sacra, ha insegnato Antropologia culturale e Liturgia presso la Facoltà Teologica di Sicilia (Palermo), l'Istituto di Scienze Religiose di Mazara del Vallo e l'Istituto Teologico di Scutari (Albania). È presbitero della Diocesi di Mazara del Vallo e docente stabile di teologia presso la Scuola Diocesana di Teologia. Nella stessa Diocesi coordina il progetto "Operatori di pace" e dirige l'Ufficio Diocesano per i Migranti. Tra le sue pubblicazioni, si segnalano i seguenti volumi, editi da Feeria (Panzano in Chianti): *Liturgia secondo Gesù. Originalità e specificità del culto cristiano. Per il ritorno a una liturgia più evangelica* (2003*)*; *Vexilla Regis. La croce dipinta di Mazara del Vallo. Icona pasquale della liturgia* (2004); *Beato Angelico. L'estetica del Verbo incarnato* (2004); *Le rotte dei Misteri. La cultura mediterranea da Dioniso al Crocifisso* (2008); *Liturgia medievale per la Chiesa postmoderna? La questione del "rito antico" nel racconto del "rito romano"* (2013). Ha curato, per i tipi de Il Colombre, il volume *Trasfigurazione. La Basilica Cattedrale di Mazara del Vallo. Culto Arte e Storia* (2006). L'ultimo suo volume è un saggio biografico su Thomas Merton: *Il romanzo di Thomas Merton*. *Un umanista cristiano nell'era postcristiana*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani (2018).

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

Contro Responsum: intorno alla benedizione e sull'omofobia

30 giugno 2019 a New York per il 50 Pride (ph. Fabio Franzella)

di *Fabio Franzella*

Il 15 marzo 2021 la Congregazione per la Dottrina della Fede ha pubblicato il *Responsum ad dubium*: «Al quesito proposto: La Chiesa dispone del potere di impartire la benedizione a unioni di persone dello stesso sesso? Si risponde: Negativamente» [1]. La ragione di tale giudizio si rifà alla tradizione e al magistero della Chiesa che considera "contro natura" i rapporti omosessuali, per quanto motivi antropologici e scientifici abbiano messo in discussione tale tesi.

Al di là di alcuni distinguo e nonostante si affermi di evitare un'ingiusta discriminazione nei confronti delle persone lesbiche, gay, bisessuali e transessuali (lgbt), le parole ufficiali dei documenti vaticani

ripropongono una concezione naturalista in cui le persone omosessuali si pongono fuori dall'ordine costituito. Nei discorsi della Chiesa sull'omosessualità si postula una scissione d'identità tra ciò che la persona è e ciò che la persona fa, dicendo bene delle persone omosessuali e maldicendo sui loro atti, in una sorta di separazione mente-corpo in cui si perde l'interezza dell'essere umano e delle sue relazioni.

Se per le persone eterosessuali ci può essere un fine unitivo col matrimonio, che dà senso e valore alla sessualità col fine procreativo, l'amore omosessuale non viene riconosciuto in alcun modo essendo per sua natura sterile, per cui «non esiste fondamento alcuno per assimilare o stabilire analogie, neppur remote, tra le unioni omosessuali e il disegno di Dio sul matrimonio e la famiglia» [2]. La persona lgbt non può scegliere di vivere la propria sessualità – «la Tradizione ha sempre dichiarato che "gli atti di omosessualità sono intrinsecamente disordinati". Sono contrari alla legge naturale» [3] – l'omosessuale che vuole mantenersi fedele alla Chiesa deve dunque rinnegare sé stesso.

Il *Responsum* ribadisce così posizioni già note e non cambia minimamente l'insegnamento della Chiesa, ma a livello temporale ha segnato un'intromissione nel dibattito in corso al sinodo dei vescovi tedeschi, probabilmente allo scopo di prevenire eventuali scismi e dettare la linea, poiché uno dei temi del sinodo riguarda proprio l'amore e la sessualità nella vita delle coppie, ivi incluse quelle omosessuali. Per quanto non si conosca l'autore della domanda, la risposta si spiega nell'incipit della nota esplicativa del documento che rivela come in alcuni ambiti ecclesiali si stiano diffondendo progetti e proposte di benedizioni delle unioni gay. Di fatto sembra rivelare il dato che in certe comunità vi sono sacerdoti che, seppur non sempre pubblicamente, riconoscono queste unioni e le benedicono.

In una consultazione avviata due anni fa in Germania dal vescovo di Limburg, Georg Bätzing, 32 teologi su 38 che vennero interpellati si erano espressi a favore della benedizione delle coppie gay [4] e dopo il *Responsum* sono arrivate le firme di oltre duecento teologi tedeschi che contestano il documento vaticano [5]. Tra le voci critiche più autorevoli c'è il cardinale Christoph Schönborn, arcivescovo di Vienna, che rileva la preoccupazione della Congregazione per non creare l'impressione che si stia stipulando un matrimonio sacramentale, ma non esclude la benedizione per altre forme diverse dalla famiglia tradizionale, come le unioni gay, in cui ha personalmente constatato la solidarietà e altre virtù, anche se come vescovo deve dire: "non hai raggiunto tutto l'ideale" [6].

In un'intervista alla rivista popolare Stern [7] il cardinale Reinhard Marx, quando era ancora presidente della Conferenza Episcopale Tedesca aveva dichiarato di essere favorevole alle benedizioni delle unioni omosessuali che non possono essere sminuite, analogamente a quanto aveva affermato il vescovo di Osnabrück, Franz-Josef Bode, che aveva auspicato la benedizione della Chiesa già nell'ottobre del 2017 quando il Bundestag tedesco votò a favore del "matrimonio per tutti" [8]. Johan Bonny, vescovo di Anversa, ha perfino chiesto scusa alle coppie gay, sottolineando che nel *Responsum* «manca la cura pastorale, il fondamento scientifico, la sfumatura teologica e la cura etica» [9]. Il vescovo belga ha anche ricordato che normalmente si fanno benedizioni di animali, automobili, edifici, rosari e medaglie, per cui negarla alle coppie gay significa non portargli rispetto.

Come espresso da più parti, il quesito risulta già posto male poiché è una domanda sul "potere", ma pretende di parlare di "benedizione" che è un atto di riconoscimento e non di potere su cui avere il controllo. La benedizione non è un sacramento e non può chiedere nulla ai soggetti, semplicemente dice il bene che esiste già, senza la pretesa che ci sia una "oggettività istituzionale" [10]. Da un lato si rivela un errore sistematico che interpreta la sessualità soltanto come uno strumento per la procreazione, mentre l'insegnamento del Concilio Vaticano II aveva già riconosciuto oltre e prima il generare i figli l'importanza del "bonum coniugum", ovvero il bene dei coniugi, che è categoria

sistematica nuova per descrivere le relazioni. Il *Responsum* cerca di aggiornarsi aggiungendo il rispetto per le persone, senza però modificare un sistema teologico che non li considera. Dall'altro lato c'è un problema legato alla sistematica giuridica, rimasta legata ad una lettura ottocentesca della codificazione e della legge universale e astratta, con una visione pedagogica della legislazione, per cui si vuole imporre il massimo ideale senza riconoscere il bene che c'è già e poterlo anche benedire, facendo prevalere il reale sull'ideale [11].

Il problema principale sta nella concezione della sessualità, che è anzitutto incontro con l'altro, immagine di Dio per il credente. La complementarietà non è esclusiva dell'eterosessualità, l'altro è sempre diverso da me, un'alterità con cui entrare in relazione a prescindere dall'avere lo stesso sesso. L'altro non è né il solo maschio, né la sola donna, che sono creati ad immagine di Dio: l'uomo "è" immagine di Dio non tanto nella mascolinità o nella femminilità ma nella relazionalità. L'essere umano fa esperienza di sé e giunge alla comprensione della propria identità nella relazione, e l'incontro con la differenza sessuale è solo una delle esperienze relazionali possibili [12].

L'insegnamento della Chiesa Cattolica sull'omosessualità non può cambiare se non ci sarà una nuova comprensione della sessualità in generale. Il vescovo ausiliare emerito di Sidney, Geoffrey J. Robinson, sostiene la necessità di modificare la dottrina anche quando si parla di atti eterosessuali, e riscontra essenzialmente cinque difficoltà se si seguono le indicazioni del magistero [13]. Il primo problema è l'insegnamento della Chiesa quando dice che nessun uso della sessualità che non sia diretto alla procreazione è un'offesa a Dio. Ciò apre altre questioni relative alla natura e a Dio: se esiste un ordine naturale e divino in relazione all'atto sessuale, seguendo tali argomentazioni sarebbe un peccato se anche altre realtà adibite a un determinato scopo fossero utilizzate per altro, ma non si comprende perché su altre realtà non ci siano divieti. Inoltre, l'idea del peccato sessuale come offesa a Dio ha alimentato l'immagine di un Dio iroso che non si concilia con l'immagine del padre misericordioso data da Gesù, per cui – continua Robinson – la prima ribellione non deriva dal rifiuto tout court di ciò che proferisce la Chiesa ma dal rifiuto di un'idea falsa di Dio.

La seconda difficoltà deriva dal fatto che l'insegnamento della Chiesa sembra basarsi più su delle asserzioni acritiche che su delle argomentazioni. Se il magistero afferma che nel matrimonio sono essenziali sia l'aspetto procreativo che unitivo, è difficile sostenere che entrambe le finalità possano essere sempre presenti in ogni matrimonio e in ogni singolo atto sessuale. Cosa dire ad esempio di quelle coppie sposate che per varie ragioni, dopo un certo numero di figli, non sono più in grado di crescerne altri, se vogliono mettere da parte la finalità procreativa vuol dire allora che vanno contro la volontà di Dio? Anche in questo caso Robinson rileva l'errore d'impostazione nella presunzione di conoscere ciò che è nella mente di Dio, confondendo l'ideale di vita con la realtà concreta. Se si tratta solo di libere asserzioni, liberamente i credenti possono rifiutarle.

La terza problematicità si riscontra quando l'insegnamento della Chiesa attua una morale negli atti fisici, puntando l'attenzione sull'atto in sé stesso al di fuori del contesto delle relazioni umane. Se una coppia sposata è sterile e pratica la fecondazione assistita per raggiungere sia il fine unitivo che procreativo richiesto dalla Chiesa Cattolica, essa condanna comunque tale metodo perché innaturale. L'idea stessa di cosa sia "naturale" rappresenta dunque l'altra criticità riscontrata da Robinson: la Chiesa afferma di fondare i suoi insegnamenti sulla legge naturale stabilita da Dio, ma rischia di basarsi su delle astrazioni se non applicate alle esperienze delle persone. Come già notava Erik Borgman [14], è errato porre la natura a garanzia di quello che viene considerato normale, poiché ciò che è naturale per alcuni, in un'altra ottica è innaturale per altri. La realtà ci informa che esistono donne lesbiche e uomini gay, altre persone invece non si riconoscono nel proprio genere biologico di nascita, ma sono tutti così per natura creati da Dio e non certo per errore. Per le persone omosessuali gli unici atti naturali sono gli atti omosessuali, non si tratta di libera scelta, quindi diventa un contro senso definirli contro natura.

L'ultima difficoltà che evidenzia Robinson è che non vi è alcun riscontro nell'insegnamento di Gesù Cristo sulla finalità unitiva e procreativa della sessualità per quanto il magistero cattolico li consideri imprescindibili e inscindibili. Tutte queste problematicità si scontrano con la logica, per cui la dottrina della Chiesa risulta davvero poco convincente. La via di mezzo proposta dal vescovo australiano sta nel riconoscere che il piacere sessuale non è né buono né cattivo, bensì moralmente neutro: sono le relazioni e le circostanze che rendono buono o cattivo quel piacere. Poiché tutti i peccati sessuali venivano considerati come offesa a Dio, per Robinson la vera offesa non può stare nell'atto sessuale in sé stesso ma nel danno che può causare alle persone: «la morale sessuale deve prendere in considerazione il bene o il male che si fa alle persone e alle relazioni che si instaurano tra le persone stesse, poiché è nel male che si fa alle persone e alle loro relazioni che consiste l'offesa che si fa a Dio» [15].

Alla luce del bene dell'uomo, la Chiesa non può più fondare un'etica sessuale esclusivamente sulla base delle offese rivolte alla divinità ma delle ingiustizie che si procurano all'umanità. Non si tratta di dire così che è tutto sempre buono finché non nuoce a nessuno: il teologo sottolinea che questo atteggiamento di "non fare il male" parte da un'affermazione negativa che porta a non preoccuparsi troppo del bene altrui ma a guardare solo il proprio piacere, e così alla fine, magari senza volerlo, si arreca comunque un danno al prossimo. Questa raccomandazione non coincide con l'imperativo cristiano "ama il tuo prossimo", che è un'affermazione positiva di ricerca del bene dell'altro "come te stesso". Occorre quindi un'etica che si prenda cura delle persone, basata sulla realtà delle esperienze piuttosto che in astratto, e che faccia riferimento diretto a quello che è scritto nei vangeli invece che ad asserzioni che non possono essere dimostrate.

Generalmente si citano alcuni brani delle sacre scritture per condannare gli atti omosessuali, ma la Bibbia fa riferimento ad un codice di purità che già per la Chiesa primitiva era stato abolito dalla venuta di Gesù, e tante altre cose che oggi accettiamo, come mangiare gamberetti, non le definiremmo mai "abominio". Vari studi hanno esaminato cosa dice la Bibbia sull'omosessualità, storicizzando le concezioni del pensiero antico attraverso un lavoro filologico che ha contestualizzato quegli atti come gesti di sottomissione e violenza che non possono essere paragonati ai rapporti di amore e cura delle persone di cui parliamo oggi [16].

Occorre dunque una nuova visione interdisciplinare attraverso un approccio olistico che consideri l'essere umano nell'interezza delle sue relazioni e della sua complessità, interrogandosi sui diversi piani in cui si muove l'affettività, come hanno fatto Beatrice Brogliato e Damiano Migliorini [17] raccogliendo saggi di psicoanalisi, teologia e pastorale, in cui una psicologia del profondo può contribuire a vedere le diverse sfaccettature dell'animo umano e la teologia può avere una visione più integrata e articolata della persona per potere adeguare le considerazioni etiche senza rinunciare ai valori cristiani, con una pastorale che cammini a fianco e non al di sopra delle persone omosessuali.

Il teologo Cosimo Scordato, interrogandosi sulla possibilità di un "coniugio omosessuale" all'interno della Chiesa Cattolica [18], ha evidenziato l'ambiguità dei presupposti tradizionali per la riflessione teologica, dichiarando insufficienti i soli riferimenti alle sacre scritture e alla tradizione, per cui propone un nuovo paradigma mettendo in discussione il rapporto intrinseco tra sessualità e generatività, la condizione della *homoiosis*-somiglianza e il concetto di famiglia. Oggi la sessualità è spesso disgiunta dalla generatività e la Chiesa deve affrontare i problemi nuovi con strumenti differenti poiché il semplice richiamo al passato non li risolve. Già Il Concilio Vaticano II ha segnato un cambiamento dando una maggiore priorità all'amore e ribaltando quello che per secoli era considerato il fine primario, la prole, rispetto alla coppia e al mutuo aiuto.

La condizione dell'homoiosis sessuale per la Chiesa non favorisce l'arricchimento tra le due persone, come se fosse un'esperienza speculare di omologazione tra uguali. Il teologo ricorda però che la

Chiesa stessa promuove gruppi religiosi dello stesso sesso e ciò ha fatto crescere la comunità e il senso della vita in comunione. Inoltre, riflette sul concetto etimologico di famiglia, che nella sua formulazione originaria indica un gruppo in cui domina il *paterfamilias* e tutti gli altri *famuli* sono servi o alla stregua dei servi. Per quanto la Chiesa si ponga come difensore della famiglia tradizionale, Gesù ha mostrato un atteggiamento non remissivo e ha ridimensionato il ruolo stesso della sua famiglia, allargando la familiarità ad altri membri della comunità.

Considerando inadeguati i presupposti del discorso sull'omosessualità, Scordato suggerisce un altro paradigma da cui ridefinire le relazioni, decostruendo il discorso tradizionale per strutturare il nuovo, attraverso la ridefinizione di tre elementi: il linguaggio, nelle sue forme implicite ed esplicite, i comportamenti relazionali e le norme che modellano la società. In questa ricerca di termini nuovi individua la parola *coniugio*, che indica il congiungersi di due persone, come termine da preferire al matrimonio, il cui significato è ambiguo poiché deriva da *matris munus* che si riferisce esclusivamente alla donna e alla sua funzione generatrice e non considera il ruolo dell'uomo, designato invece nel *patris munus*, ovvero nel patrimonio, ricoprendo la figura paterna della sola funzione economica. Considerata anche la confusione che provoca il termine famiglia (*famuli*-servi), Scordato preferisce parlare di "comunità coniugale" per ridefinire l'unione che si realizza nel donarsi dei coniugi in modo reciproco. Senza sminuire l'esemplarità della coppia eterosessuale, intravede anche nella coppia omosessuale un aspetto unitivo e generativo che va interpretato attraverso le nuove coordinate dell'attuale contesto, per cui se esiste un rapporto d'amore autentico, che sia omosessuale o eterosessuale, è già di per sé benedetto, esperienza della presenza e della grazia di Dio.

«Il compito della Chiesa non è quello di fondare l'istituto naturale, giuridico, della comunità coniugale, che già secondo le affermazioni della Genesi coesiste col sorgere della vita umana e si esprime nelle diverse forme delle culture dei popoli; piuttosto è quello di riconoscere valore sacramentale all'esperienza umana dell'amore, rileggendola nell'orizzonte della storia della salvezza. La Chiesa, infatti non fonda, l'amore coniugale; ma, a certe condizioni, riconosce la possibilità che esso possa essere celebrato come un evento di grazia in quanto riguarda la vita di battezzati coinvolti nel mistero di Cristo e quindi nell'orizzonte ecclesiale della vita nuova» [19].

Superando la prospettiva naturalista che può condurre ad esiti opposti, dalla tabuizzazione alla mitizzazione dell'omosessualità, senza rinunciare alla complessità e alla concretezza, questi nuovi approcci interpretano l'omosessualità nell'ottica "relazionale" e "personalista" della "comprensione" guardando la persona al di là della natura, secondo quanto descritto anche da Giannino Piana:

«Il presupposto di fondo è l'accettazione del "mistero" della persona, perciò il rispetto della sua singolarità irripetibile e il riconoscimento della conseguente impossibilità di una radicale oggettivazione dei processi che sono alla base delle sue scelte etiche. Grazie alla comprensione siamo infatti messi in condizione di pervenire a una vera fusione degli orizzonti di senso tra noi e gli altri, e di immergerci perciò in una esperienza di relazione, che avviene nel segno dell'accoglimento dell'altro e che conduce alla comunione interpersonale. "Comprendere" significa infatti aprirsi al mondo dell'altro, il quale si rivela a noi solo quando rinunciamo a "spiegarlo" per aderire incondizionatamente alla sua ricchezza interiore e ci impegniamo a manifestargli, a nostra volta, il nostro mondo personale in uno scambio segnato dalla reciprocità» [20].

Quello che manca nei documenti vaticani è sempre la parola dei soggetti interessati, il punto di vista delle persone lgbt a cui non viene riconosciuta la dignità delle loro vite e delle loro relazioni, inficiando sia la stima sociale che la loro stessa autostima. Si tratta di uno stigma, definizione ampiamente usata da Erving Goffman [21] per definire i membri di scarto di una società che vengono ridotti ad una categoria inferiore di umanità, soggetti con meno diritti. Tutto questo si ripercuote anche nella salute degli individui, che vivono nell'ansia di dovere sempre dimostrare di esistere e di valere, in quella condizione di "minority stress" propria delle minoranze, segnalata da Vittorio Lingiardi:

«Un numero crescente di ricerche indica il pregiudizio e la discriminazione come fattori rilevanti e misurabili di stress. In particolare, mostra come lo sviluppo psicologico della maggior parte delle persone omosessuali sia segnato da una dimensione di stress continuativo, macro e micro traumatico, conseguenza di ambienti ostili o indifferenti, episodi di stigmatizzazione, casi di violenza. Questo fenomeno va sotto il nome di minority stress» [22].

L'omofobia e il crescente bullismo omofobico si alimentano anche del mancato riconoscimento di un pieno diritto di cittadinanza, per cui se lo Stato e la Chiesa, in quanto istituzioni, non tutelano appieno i loro diritti e considerano queste persone indegne di formare una famiglia, vuol dire che non li considerano in fondo cittadini a tutti gli effetti, o figli di Dio al pari degli altri. Dal punto di vista della ricerca sociologica ed etnografica, la comunità lgbt non ha goduto di particolari attenzioni nemmeno dalla comunità accademica, e ancora meno sono gli studi che indagano sulla relazione tra le persone lgbt e le Chiese. Il percorso dei gruppi lgbt cristiani, in particolare italiani, è stato recentemente oggetto dello studio di Giuliana Arnone [23]. Dai maggiori lavori d'indagine compiuti sui gruppi di omosessuali credenti, soprattutto negli Stati Uniti, emerge che le persone lgbt accettano la loro sessualità solo dopo un lungo processo attraverso cui devono screditare le credenze sociali e religiose per riconoscere un valore positivo ai propri sentimenti. Sin dalle prime ricerche si è preso in considerazione il concetto di "dissonanza cognitiva" o conflitto di identità definito da Festinger [24], per definire la tensione tra l'essere cristiani e l'essere omosessuali, visti come due statuti incompatibili.

Quando le persone cercano di ridurre l'ansia da questo conflitto, attuano essenzialmente due strategie: o eliminano una credenza o cambiano uno dei due pensieri se non vogliono convivere in una perenne lotta tra queste identità. Attraverso il concetto di dissonanza cognitiva, altri studiosi hanno esaminato le strategie usate dalla comunità lgbt cristiana per risolvere il conflitto d'identità. Da queste ricognizioni emerge come le persone attuano una ri-significazione delle sacre scritture, dando una nuova definizione di Dio, decontestualizzando e reinterpretando i versetti biblici omofobi alla luce del messaggio evangelico di amore per tutti. Il percorso compiuto dai soggetti lgbt credenti è comunque molto diversificato a secondo dei contesti spazio-temporali e dell'età dei soggetti. In alcuni casi, qualora gli individui non abbiano accettato la propria omosessualità e non abbiano rinunciato all'appartenenza alla propria Chiesa, si è aperta la strada alle terapie riparative o di conversione che hanno provato a inibire il desiderio sessuale attraverso pratiche religiose e tecniche di riorientamento verso l'eterosessualità, oggi fermamente condannate dalla comunità scientifica in quanto giudicate inefficaci e pericolose [25].

La scienza moderna ci informa che non è l'omosessualità ma l'omofobia che va curata e convertita in un sentimento positivo verso l'affettività omosessuale. Spesso rimane però traccia di un'omofobia interiorizzata che ci si trascina dal proprio contesto sociale di origine, familiare e religioso. In uno studio americano sul gruppo di omosessuali cattolici Dignity, si è messo in luce che chi frequenta questi gruppi lo fa proprio per eliminare l'omofobia interiorizzata ed è grazie alla realtà dei gruppi di credenti lgbt che molti imparano a costruire un'immagine positiva e integrale della propria persona. Altri invece hanno dichiarato di avvicinarsi a Dignity soprattutto per mantenere un rapporto con la Chiesa Cattolica, potendo così vivere la propria fede in armonia col proprio essere, senza sentirsi giudicati immorali e contro natura [26].

L'arrivo al soglio pontificio di Papa Francesco ha iniziato a cambiare il linguaggio della Chiesa verso le persone lgbt, evitando di reiterare giudizi di condanna e proferendo parole di accoglienza. Si tratta di una modifica nell'atteggiamento pastorale che però non ha dato seguito ad un aggiornamento della dottrina. Al di là delle aperture circoscritte, rimangono gli atti ufficiali del Vaticano, che ci rammentano quanto dicevano i latini: *verba volant sed scripta manent.* Basandoci sui documenti

pontifici, le coppie gay risultano essere ancora relegate nella sfera del disordine, portatrici del caos che non possono essere assimilate ad una famiglia e fuori da ogni benedizione.

L'essere soggettivati da altri fa sì che la condotta degli individui sia diretta dai dispositivi normativi: sono quelle "tecnologie del potere" descritte da Michel Foucault come specifici meccanismi di repressione e soggezione linguistica. Foucault parla di "ipotesi repressiva" quando descrive la concezione di una repressione contro cui lottare, come le istituzioni e le norme che agiscono in apparenza per reprimere una sessualità "anormale" come l'omosessualità, ma che portano al risultato opposto di metterla in luce, seppure in negativo, nel momento in cui ne parlano. La soggettivazione non è mai fuori da meccanismi costitutivi di natura discorsiva, e anche nel momento in cui questi individui si soggettivano da sé non possono fare a meno di ottenere la libertà che con il *logos.* Secondo Foucault le rivendicazioni sessuali che si sono manifestate nella società non sono tanto il risultato della liberazione da una repressione subita nei secoli, ma una messa in pratica della "cura di sé" in cui si manifesta la soggettività che si rivolge pur sempre alle forme costituite dal potere, come può essere un prete o uno psicologo, per far valere la propria identità. Così Foucault intravede nelle lotte contro la repressione delle istituzioni religiose e secolari un cambiamento che non riguarda tanto la libertà sessuale in sé ma il modo di parlarne, legando pur sempre i soggetti ad un'identità istituzionalizzata e ad un sistema – politico, religioso, sociale – che li determina [27].

Gli esseri umani si definiscono sempre in uno specifico contesto socioculturale, e il riconoscimento e la visibilità che i soggetti acquisiscono dipende proprio dal rapporto che istituiscono con le norme e il linguaggio che li crea. Come rammenta la filosofa Judith Butler [28], la percezione di sé è strettamente connessa al lessico che in-forma i corpi, perciò le definizioni lessicali sono già un criterio di discriminazione tra coppie omosessuali ed eterosessuali. Appare indicativo, ad esempio, il giudizio che è emerso in una ricerca etnografica sugli effetti della legge Cirinnà sulle unioni civili, attraverso delle interviste alle donne iscritte nell'associazione Lesbiche Bologna [29]. Dai loro racconti si evince un giudizio negativo non sulla legge in sé ma sulle mancate definizioni della legge Cirinnà che non fa mai riferimento alla parola "famiglia" o alla vita coniugale, e questo è stato vissuto da loro come una discriminazione soprattutto perché è venuta a mancare la tutela di una realtà esistente che viene negata, ovvero la famiglia omogenitoriale con figli.

Per quanto si metta in discussione un modello normativo, non si può prescindere dalla sua esistenza. La norma, sia civile che religiosa, crea legittimazione e convalida la vita sociale di un individuo e di una comunità. La proposizione di un modello permette una ri-significazione di soggettività che sono state invisibili fino all'approvazione della legge sulle unioni civili. L'Italia è stata tra gli ultimi Paesi europei a dare un riconoscimento sociale alle coppie gay ed è arrivata a disciplinare le convivenze civili con la legge 20 maggio 2016 n.76. La depatologizzazione dell'omosessualità ha avuto inizio quando l'American Psychiatric Association (APA) ha cancellato l'omosessualità dal Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali (DSM) nel 1974. Successivamente, il 17 maggio 1990, l'Organizzazione Mondiale della Salute (OMS) ha depennato l'omosessualità dall'elenco delle malattie mentali, definendola una variante naturale del comportamento sessuale umano.

La Chiesa Cattolica non sembra ancora aver preso in considerazione le recenti rivendicazioni della scienza, avendo come riferimento normativo le sacre scritture, insieme al magistero e alla tradizione della Chiesa stessa. Solo assumendo una "prospettiva di genere" [30] che rilegga la tradizione liturgica, sacramentale e istituzionale, può cambiare la visione e di conseguenza la dottrina della Chiesa. Si tratta di riconoscere il valore e la ricchezza dei cambiamenti sociali, dall'emancipazione femminile al movimento dei diritti lgbt, verso una società più giusta e solidale, e dare spazio ai contributi delle diverse scienze umane per trasformare il discorso e renderlo sempre più aderente al messaggio evangelico di amore per tutta l'umanità. Ciò vuol dire rendere il cattolicesimo realmente inclusivo e universale.

Come già accaduto nella storia, dalla rivoluzione astronomica a quella darwiniana, la Chiesa Cattolica prima ha negato e poi ha condiviso le verità scientifiche, che non sono immutabili ma valide fino a prova contraria. Anche su questo tema molti sostengono che il cambiamento è solo questione di tempo poiché solo così la Chiesa ha resistito per duemila anni… eppur si muove. Ancora una volta dovrà adattarsi ai mutamenti delle società e dovrà cambiare per non morire, poiché alla fine, come dice Eraclito, l'unica vera costante dell'universo è il cambiamento.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1]Bollettino della sala stampa della Santa Sede https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/03/15/0157/00330.html?fbclid=IwAR1xs1_T8IOpYYzp0x__fZqk9641DtRSQhVKiiaUqOQl_15WH7HTKdKH0_g#ita

[2] *ibidem*

[3] Catechismo della Chiesa Cattolica, parte terza, sezione seconda, articolo 6, paragrafo 2357 http://www.vatican.va/archive/catechism_it/p3s2c2a6_it.htm#I.%20%C2%ABMaschio%20e%20femmina%20li%20cre%C3%B2…%C2%BB

[4]https://www.gionata.org/i-teologi-diocesani-confermano-al-vescovo-di-limburg-che-sono-favorevoli-alla-benedizione-delle-coppie-omosessuali/

[5]https://www.gionata.org/duecentododici-teologi-tedeschi-contestano-il-responsum-vaticano-sulla-benedizione-delle-coppie-omosessuali/

[6] https://www.adista.it/articolo/65244

[7]https://www.acistampa.com/story/sorprendente-dichiarazione-di-marx-le-coppie-omosessuali-possono-ricevere-la-benedizione-13010

[8] *ibidem*

[9]https://www.ansa.it/sito/notizie/cronaca/2021/03/19/vaticano-vescovo-anversa-chiedo-scusa-alle-coppie-gay_d0bb65a4-c719-48fc-8735-0fef2a884035.html

[10] https://www.cittadellaeditrice.com/munera/benedizione-e-potere-una-confusione-illecita/

[11]https://www.cittadellaeditrice.com/munera/che-cosa-e-un-problema-sistematico-coppie-omosessuali-e-pedagogia-della-legge/

[12]https://paologamberinisj.home.blog/2021/03/16/benedire-i-soggetti-ma-non-lunione/?fbclid=IwAR2F_ABNSpYiQHHB3l1XsadlFqoadqweQ3WVb3iUnhh-zKv0S6i-I4FmIwA

[13] G. J. Robinson*, Le strade di Dio: verso una nuova comprensione della vita e dell'amore omosessuale*, in AA.VV. *Le strade dell'amore. Cura pastorale e giustizia sociale per le persone omosessuali e transessuali*, Trame n. 3, Edizioni Piagge, Firenze 2015

[14] E. Borgman, *Non "fissare" la natura in termini statici. Omosessualità e innovazione della legge naturale*, in Concilium rivista internazionale di teologia, 1/2008, Editrice Queriniana, Brescia 2008

[15] G. J. Robinson*, op.cit.*: 38

[16] Cfr. Aa.Vv., *Bibbia e omosessualità*, Claudiana, Torino 2002

[17] Cfr. D. Migliorini, *L'amore omosessuale. Saggi di psicoanalisi, teologia e pastorale. In dialogo per una nuova sintesi*, Cittadella Editrice, Assisi 2014

[18] C. Scordato, *The coniugio: a Catholic perspective*, in atti della conferenza internazionale "European Forum of LGBT Christian Groups", Albano Laziale e Roma 9 – 13 maggio 2018. La relazione è presente sul sito https://www.lgbtchristians.eu/resource-material/reading/lectures/281-the-coniugio-a-catholic-perspective

[19] *ivi*: 7

[20] G. Piana, *Omosessualità. Una proposta etica*, Cittadella Editrice, Assisi 2010: 51

[21] Cfr. E. Goffman, *Stigma. L'identità negata*, Giuffrè, Milano1983

[22] V. Lingiardi, *Citizen gay. Famiglie, diritti negati e salute mentale*, il Saggiatore, Milano 2007: 76

[23] G. Arnone, *"Tutta una questione di riconciliazione". Uno sguardo etnografico sui percorsi di riconoscimento dei cristiani omosessuali in Italia*, tesi di dottorato di ricerca in studi storici, geografici, antropologici, Università degli Studi di Padova, Tutor F. Tamisari, 2017 disponibile sul sito http://paduaresearch.cab.unipd.it/10017/1/tesi_definitiva_Giuliana_Arnone.pdf

[24] Cfr. L. Festinger in G. Arnone, *op. cit.*: 45-53

[25] Cfr. V. Lingiardi, *op. cit.*: 153-157

[26] G. Arnone, *op. cit.*: 46-47

[27] Cfr. M. Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 1985

[28] Cfr. J. Butler, *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano 2014

[29] L. Di Giacinto, *L'esistenza non eteronormata nel post Cirinnà. Un'etnografia nell'associazione Lesbiche Bologna*. Antropologia e Teatro. Rivista Di Studi, vol. 11, n. 12, Bologna 2020: 42-58. Disponibile sul sito https://doi.org/10.6092/issn.2039-2281/10884

[30] Cfr. D. Horak, A. Grillo, *Le istituzioni ecclesiali alla prova del genere*, Edizioni San Paolo, Milano 2019.

Fabio Franzella, laureato in Beni Demoetnoantropologici e specializzato in Antropologia Culturale ed Etnologia presso l'Università degli studi di Palermo, attivista dei diritti umani, è stato responsabile di un gruppo di Amnesty International e fa parte del Comitato organizzatore delle veglie ecumeniche per il superamento dell'omofobia e della transfobia di Palermo. È mediatore culturale di Addiopizzo, impegnato a promuovere un'immagine della Sicilia che vuole liberarsi dalla mafia. Attualmente vive a Milano e lavora presso Altroconsumo.

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

Lezioni come racconti. La sociologia di Franco Ferrarotti

di *Mariano Fresta*

Ci sono libri che irrompono nel mercato editoriale con sorprendente originalità, con inusitata freschezza, sfuggendo alle categorie dei generi e alle convenzioni dei canoni, pur attraversandoli per tradirli e rovesciarli. Il volume di Franco Ferrarotti, *Lezioni dei corsi del 1993 e 1994* (a cura di M. I. Macioti, Guida Editore, Napoli 2020) è (o vuole essere) un manuale di sociologia piuttosto inconsueto perché, diversamente da come avviene nei testi universitari, qui i concetti e i metodi della disciplina non prendono l'aspetto del trattato ma sono illustrati in una forma narrativa ricca di molte digressioni storiche e di attualità. Si tratta della trascrizione delle lezioni che Franco Ferrarotti tenne nell'anno accademico 1993-94, durante le quali, pur seguendo coerentemente lo svolgimento del tema, era solito divagare prendendo spunto da un autore citato, dall'interruzione da parte di uno studente, da ricordi personali. Come scrive la curatrice del libro, nonché collaboratrice del professore, Maria I. Macioti, «Ferrarotti non faceva e non fa mai un discorso semplice e lineare, dritto tra i due punti a e

b. No. Prevede svolte, salite e discese; e poi magari ancora qualche deviazione prima di riprendere la strada maestra, dopo un ritorno verso la base di partenza. Percorsi ricchi ma non sempre prevedibili in anticipo, poiché va avanti per associazione di idee».

Il testo trascritto non è integrale, perché per svariati motivi (il più banale è la mancata registrazione di un intervento causata dalla lontananza del microfono), qualcosa è saltato, le numerose citazioni di Ferrarotti sono sempre senza riferimento bibliografico, mancano anche discussioni che sono state certamente svolte durante le lezioni e che nel libro sono solo indicate e non riportate. Per renderlo utilizzabile, sia in fase editoriale, sia come manuale per studenti, è stato necessario, quindi, corredarlo da ampie note a piè di pagina. A queste ha pensato la curatrice Macioti che ha steso chiose molto puntuali, illustrando i temi accennati da Ferrarotti e spiegando chi sono le persone e le opere citate dal professore che parla a braccio.

La volontà di Ferrarotti è quella di trasformare le lezioni frontali *ex cathedra* in seminari, al modo inglese, americano e francese; il suo, tuttavia, è un nobile tentativo che non può riuscire in pieno, perché le aule delle università italiane sono affollate da decine di studenti, diversamente da quanto avviene all'estero. Per lo stesso motivo è difficile anche organizzare e svolgere quelle ricerche sul campo che sono fondamentali per una disciplina come la sociologia.

Ferrarotti inizia le sue lezioni prendendo gli argomenti alla larga: per prima cosa, infatti, chiede agli studenti se sanno cos'è il "circolo ermeneutico". Le risposte che ne riceve e i suoi chiarimenti sono importanti per impostare le regole del dialogo e per chiarire il rapporto da instaurare tra professore e allievi. Anche il successivo argomento, il problema della obbiettività delle scienze, è una premessa propedeutica ed essenziale nell'affrontare qualsiasi discorso sociologico. Dopo aver ricordato la teoria della relatività di Einstein ed averla estesa alla conoscenza umana, il professore afferma, con ricchezza di argomentazioni, che nessuna scienza è esatta e nessuna loro ipotesi è eterna e che tutto è probabile ma non necessario. Ne deriva che tutte le teorie scientifiche non sono altro che racconti, anzi "discorsi". È questo uno dei suggestivi modi che il sociologo usa per illustrare i concetti con cui affrontare lo studio della società. Non spiegazioni fondate su teorie, ma discorsi, racconti perché sono sempre provvisori e possono essere cambiati man mano che aumentano le nostre conoscenze.

Le analisi e le spiegazioni che si possono dare sulle società appartengono ad uno di tre possibili tipi di discorso: c'è quello dogmatico e religioso, che ammette una sola verità assoluta che non può essere né discussa né modificata; c'è poi quello poetico o mitico, «che è in verità molto godibile, ma non raggiunge risultati». Per esemplificare questo tipo di discorso Ferrarotti ricorre all'*Infinito* del Leopardi: il lettore rivive, leggendo i versi, quel godimento estetico ma non sarà mai capace di ricreare momenti simili, perché non ci sono modi da apprendere e mezzi da acquisire per diventare poeta. C'è, infine, il discorso scientifico che ha la caratteristica di essere controllabile sia nel metodo della ricerca e dell'analisi, sia nei risultati, che possono essere, quindi, confutati e superati o, secondo il linguaggio di Popper, falsificati. E così, dopo un lungo giro argomentativo, si torna alla relatività di Einstein.

Con lo stesso piglio discorsivo sono svolte tutte le successive lezioni in cui si presentano altri concetti della sociologia, a cominciare dallo stesso termine di concetto, e poi quelli di ricerca sul campo, di analisi qualitativa e quantitativa, ecc.; si fa anche la differenza tra filosofia e sociologia, la prima è quella che dà l'orientamento ma che ha il difetto di restare immobile come un blocco roccioso («come una statua marmorea», dice Ferrarotti) e per tal motivo si può lavorare come filosofi rimanendo a casa, chiusi nel proprio studio, mentre la seconda ha bisogno di verificare "sul campo" i problemi posti dalla prima. Su questo argomento il sociologo torna più volte, spiegando che mentre la filosofia presenta i suoi risultati come un gruppo compatto e sistematico, il sociologo frammenta questo gruppo, lo disarticola per poter studiare meglio ogni singolo pezzo e metterlo a confronto con la realtà

quotidiana. Da qui la necessità del lavoro sul campo che consente di passare dai concetti filosofici ai concetti operativi.

Dopo aver sgombrato il terreno teorico e metodologico da eventuali ambiguità ed equivoci terminologici, Ferrarotti comincia ad individuare metodi ed oggetti della disciplina. Il primo intervento riguarda il concetto di "modello" e in particolar modo il "modello di società". I modelli, rispetto alla teoria che è sempre "necessitata", sono delle costruzioni arbitrarie, ideali e analitiche, cioè astratte, e non hanno storia, ma costituiscono un valido punto di partenza per analizzare la realtà sociale.

È questo uno di quei momenti in cui Ferrarotti, mostrando una straordinaria capacità didattica, usa immagini tratte dalla sua fantasia e dalla sua cultura estremamente efficaci; per parlare dei modelli ricorre anche ad esperienze quotidiane in possesso di tutti. Il primo modello di società, quello più basso, è così paragonato a quel diffuso *souvenir* che si trova su tutte le bancarelle delle località turistiche costituito da una palla di vetro dentro la quale c'è l'immagine del monumento tipico del luogo e che si riempie di un pulviscolo bianco, a mo' di nevicata, se si agita e si capovolge più volte. Questo primo modello di società è immaginato come una sfera dentro la quale tutto avviene per casualità pura, per "ingenuità", è il mondo del cosiddetto "senso comune".

Il secondo modello riguarda la società stratificata in classi sociali. Per rendere chiaro il concetto di "stratificazione sociale", Ferrarotti riprende l'antica parabola con la quale, secondo la leggenda, Menenio Agrippa convinse la plebe romana a recedere dalla secessione. Quella del patrizio romano, tuttavia, fa osservare il sociologo, è una giustificazione poco appropriata perché il paragone tra corpo della società e corpo umano non regge, è arbitrario. Intanto, però, il raccontino ha dato un'idea, seppure approssimativa, di cosa è la stratificazione delle società umane.

Il terzo modello è quello che vede la società simile ad un campo di battaglia in cui tutti lottano per «accaparrarsi quel poco che c'è»; esso è anche il modello della società in cui prevale la lotta di classe. La stessa immagine del campo di battaglia è piuttosto icastica e rimane ben impressa nella mente. Nelle pagine successive tornerà a parlare dei modelli della società, precisando, ancora con immagini geometriche, il secondo e il terzo che delinea, rispettivamente, come una piramide e come un parallelepipedo.

Ma che cos'è la sociologia? Intanto è rispecchiamento di noi stessi, perché studiando la società cui apparteniamo, riusciamo a capire i nostri comportamenti e prendere atto di chi siamo, ma poi essa prende in esame aspetti molto più ampi e svolge la funzione importantissima di farci comprendere la rete dei rapporti che tengono uniti i vari meccanismi della società. La sociologia non è che la «scienza dell'interconnessione», dice Ferrarotti, ma per capire meglio questa sua caratteristica diventa essenziale la ricerca empirica:

«La ricerca empirica … illumina la realtà … ci aiuta … a collegare aspetti che sembrano lontani. Per esempio, collegare un aspetto puramente tecnico a un aspetto politico, a un aspetto culturale, a un aspetto genericamente sociale … In questo senso è corretto dire che la sociologia non è tanto la scienza della società … è la scienza dell'interconnessione sociale».

A ciò si è potuto giungere dopo la formazione della società industriale che, non accettando più un pensiero filosofico astratto ed essenzialista, ebbe bisogno di «fondare la razionalità sull'agire umano». Fu allora che Comte e Spencer disarticolarono i sistemi filosofici mettendo a confronto i loro singoli elementi costitutivi con quei frammenti di realtà in cui trovano corrispondenza; a loro volta questi frammenti corrispondenti possono essere quantificati e trasformati, grazie ad un preciso

calcolo matematico, in "concetti operativi". La base della disciplina sociologica sta proprio in questa transizione dai concetti filosofici ai concetti operativi.

Ma ciò non basta, occorre, dopo che sono state scientificamente chiarite le relazioni e le connessioni sociali, che tutto venga condiviso; è necessario pertanto passare dal «piano analitico sistematico al piano storico specifico», cioè dalla descrizione, dal racconto mitico di un fenomeno al racconto costruito su dati empirici e "casuali", storici. Nella spiegazione di come si passi da un piano all'altro emergono il vasto patrimonio dottrinale di Ferrarotti e la sua capacità di affabulazione: disinvoltamente egli passa dall'analisi della favola di Cappuccetto Rosso all'esperienza quotidiana degli studenti che da casa si recano all'università, dal naso di Cleopatra alla casualità della storia, dai *Pensées* di Blaise Pascal al fiore chiamato viola del pensiero. Tutto ciò col rischio di essere dispersivo e di confondere l'uditorio: e difatti, sapendo che ciò poteva succedere, invitava gli studenti a prendere la parola, a chiedere chiarimenti se necessario.

La terza fase del processo conoscitivo della sociologia consiste, quindi, nel passaggio dal senso comune alla scienza. È un passaggio molto difficile perché spesso è ostacolato dal fatto che alla scienza, che è una «certezza relativamente condivisa e passibile di eccezioni in base a nuovi risultati scientifici», si oppongono certezze del tutto refrattarie a qualsiasi compromesso, come sono quelle di natura religiosa. E qui Ferrarotti ricorda la vicenda, che si svolgeva al tempo delle sue lezioni, della guerra di religione tra Bosnia e Serbia, facendoci capire la differenza tra una visione religiosa, che non riesce a trasformarsi senza conflitti cruenti, e una visione scientifica sempre pronta a modificarsi e con guerre che si risolvono solo, osserva ironicamente, con spargimento d'inchiostro. Più oltre il sociologo spiegherà che i conflitti tra visioni del mondo diverse nascono quando il nuovo e il diverso si scontrano con quella massa di tradizioni che egli chiama "costume":

«Il costume è una realtà molto più lenta nella sua evoluzione e vischiosità, che in qualche modo non è superabile se non sulla base di sforzi, non di dieci anni o mezzo secolo o di un secolo, ma di parecchi secoli».

Da qui partono le digressioni sulla storia d'Italia, nazione incapace di liberarsi dall'ipoteca della Chiesa e, nello stesso tempo, «bloccata da questa incapacità di tradurre in proposta la protesta»; insiste sul fatto che l'Italia non ha mai avuto una rivoluzione, caratterizzandosi come un Paese conservatore, malgrado ci siano stati personaggi rivoluzionari come Giordano Bruno, Carlo Pisacane, Piero Gobetti, che però sono rimasti isolati e barbaramente eliminati.

La situazione dell'Italia gli richiama alla mente quella della Germania: nei due Paesi ci sono basi culturali diverse. I tedeschi posseggono il concetto di *Heimat* che non si identifica soltanto con i confini territoriali della patria e della nazione ma con tutte le tradizioni che si sono strutturate nel corso dei secoli; il punto di riferimento più importante per gli italiani è invece la famiglia. Da ciò discende il fatto che l'Italia è un Paese conservatore perché la sua base giustificativa etica è di tipo biologico, è di pelle, non è un fatto di idee.

Molte argomentazioni sono dedicate al concetto di "progresso": dal tardo Ottocento in poi l'idea di progresso ha segnato la nostra storia, non solo quella politica e sociale ma soprattutto quella filosofico-culturale e politica con l'illusione che l'avanzamento della società fosse una linea retta verso l'infinito; Ferrarotti ci ricorda, invece, che il progresso non ha un corso lineare verso il meglio e che non è esente dal creare diseguaglianze, specie in un mondo caratterizzato dal capitalismo che è capace di produrre una grande quantità di beni ma non è in grado di distribuirli equamente. Entra poi nella discussione, protrattasi fino ai nostri giorni, della presunta caduta delle ideologie che ha di fatto eliminato la differenza tra la "destra" e la "sinistra". Secondo lui, però, non c'è stata la fine delle ideologie, perché anche oggi è possibile tracciare una linea di demarcazione fra "destra" e "sinistra": in genere chi è di destra è per il quieto vivere, è un conformista, chi è di sinistra cerca sempre il

cambiamento, vuole le riforme e non si accontenta della sua presente situazione. Anche la destra, tuttavia, a volte vuole il cambiamento, ma mentre la sinistra quando vuole attuare una trasformazione si richiama sempre alla base, cercando un consenso democratico, la destra mobilita le masse dall'alto.

Un altro tema sociologico importante è quello che riguarda la struttura della società. Questa può essere pensata come un macrosistema che contiene dei sottosistemi, il primo dei quali riguarda il modo in cui la società si riproduce: qui c'è poco da discutere perché la riproduzione avviene in un modo soltanto, quello biologico, senza alternativa, per mezzo della famiglia. C'è poi il sistema economico, senza il quale non ci sarebbe possibilità di sussistenza; il terzo elemento è rappresentato dall'eredità culturale (che egli chiama "costume"), cioè il patrimonio di conoscenze e di usanze che si tramandano, pur modificandosi nel tempo, da una generazione all'altra; c'è, infine, l'organizzazione dello Stato (istituzioni, burocrazia, ecc.). Questo macrosistema è soggetto a disfunzioni piuttosto gravi, perché i sottosistemi da cui è costituito si evolvono a velocità diverse, creando contraddizioni e ritardi.

Questa parte del volume, relativa ai concetti e ai metodi fondamentali della sociologia, porge al professore molte occasioni di affrontare temi di attualità che a volte gli servono come esempi, e che molto spesso sono riportati per associazione di idee e trascinati dal suo flusso verbale a prescindere dall'argomento che precedentemente stava trattando, al quale è sempre pronto a tornare con estrema lucidità. Mi piace qui, piuttosto che seguire l'itinerario didattico della disciplina, ricordare alcuni di questi temi toccati *en passant* e che Ferrarotti riesce a condensare in una frase che come una folgore chiarisce in un attimo cose per spiegare le quali altri scrivono dei lunghi saggi.

Così, per dirci come può nascere una dittatura gli basta parlare dell'autorità, che fa crescere, e del potere che schiaccia: i due elementi uniti danno vita alla dittatura. Anche per spiegare cos'è la modernità si serve di un concetto molto semplice, al di là di tutte le discussioni e le diatribe dell'ultimo secolo: non si diventa moderni dopo aver scoperto l'America, né dopo la fissione dell'atomo, si è moderni quando si acquista la capacità di programmare il futuro, quando, cioè, ci allontaniamo dalla natura, dalle sue leggi, dalla sua forza evolutiva e quando, contemporaneamente, ci separiamo da qualsiasi trascendenza e affidiamo la nostra vita futura all'intelligenza e alle capacità lavorative dell'uomo.

Pagine piuttosto simpatiche per il modo con cui gli argomenti sono presentati riguardano la classe dirigente e poi i vari tipi di rivoluzione politica conosciuti, compresa la Rivoluzione di Ottobre con riferimento soprattutto al personaggio di Lenin. Il suo giudizio sulla Rivoluzione russa è negativo perché si limitò a cambiare solo il sistema economico ma non riuscì a scalfire il «vecchio stile di vita», il "costume", mentre fu una vera rivoluzione, nonostante i suoi limiti, quella francese del 1789, preparata da un lungo lavoro intellettuale e accompagnata da una critica militante. Dalle considerazioni sui movimenti rivoluzionari emerge la sua convinzione che malgrado tutti gli sforzi non è possibile creare una "società giusta":

«Non avremo mai una società che in qualche modo abbia risolto i problemi tutti. Questo è il sogno degli illuministi, il sogno dei grandi rivoluzionari, è il sogno di Lenin da una parte e di Simone Weil dall'altra … È il sogno di costruire una società in cui il bambino non abbia più fame, in cui la gente … [non] si ammazzi per strada. No, questo non è possibile».

È possibile invece «la riduzione delle sofferenze stupide, delle sofferenze non necessarie. La riduzione attraverso una funzionalizzazione delle istituzioni di quelle che sono smaccate, terribili ingiustizie».

Le ultime tre lezioni, tenute nei primi mesi del 1994, sono dedicate all'industrializzazione e alla società industriale; la discussione si apre con le seguenti avvertenze del professore:

«Facciamo qualche considerazione generale su questo nostro tema, che consiste nell'esplorare le caratteristiche essenziali del processo di industrializzazione come processo globale, sempre materialmente collegato con fatti di cronaca. E infatti il nostro tentativo consiste nel risalire costantemente dalle schegge della cronaca, che poi sono le schegge della vita, ai significati generali».

Come si vede, il metodo di lavoro di Ferrarotti privilegia sempre la ricerca sul campo, il partire dalle schegge di vita per risalire ad una visione generale della realtà, percorrere il tragitto che dal particolare va verso l'universale. Anche qui ci sono molte digressioni, la più lunga delle quali è quella in cui tratta il peso che Benedetto Croce e Giovanni Gentile ebbero nella storia culturale e politica del Novecento italiano. Secondo il suo parere, Croce non è stato un grande filosofo, mentre Gentile aveva un forte temperamento filosofico che tuttavia lo portò ad esiti piuttosto astratti, di idealismo estremo (la realtà e la società esistono perché l'Io le pensa, non perché esistano di per sé). Tutta la digressione sui due filosofi italiani gli serve poi per illustrare la figura dell'intellettuale italiano, erede del cortigiano rinascimentale, sempre prono ai voleri del principe e del potere, con qualche eccezione (Bruno, Pisacane, Gobetti e, in epoca contemporanea, Pasolini).

La sua critica nei confronti della cultura da torre d'avorio è dissacratoria; ad essa contrappone una cultura aperta a nuove esperienze, ai confronti con altre culture, allo scambio che ritiene essenziale: anche il matrimonio, oltre ad avere vincoli affettivi e legali, se vuole essere una unione riuscita deve poggiare su una importante base di comunicazione e di scambio culturale.

Nella successiva lezione, Ferrarotti affronta la questione dei processi di industrializzazione, il cui funzionamento e la cui costituzione si possono capire solo usando i parametri cui aveva accennato in una lezione precedente:

«… se volete una società moderna con un relativo pieno impiego, con una relativa distribuzione del reddito, con una conoscenza delle parole del potere, [con la possibilità di] capire di che si tratta e ribatterle, quindi intervenire, se volete questo, mi dispiace ma dovete passare per la porta sociologica».

Si sofferma con una certa ampiezza sulla industrializzazione in Italia che è frutto dell'iniziativa di singole personalità a capo di famiglie intraprendenti. Tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento emergono coloro che sono stati chiamati "capitani d'industria" che dettero vita ad attività moderne che ingrandendosi negli anni successivi hanno costituito l'ossatura dell'industria italiana: Agnelli, Pirelli, Olivetti, Ferruzzi, Falk. La vera forza dell'Italia industriale, tuttavia, non sta in queste grandi famiglie ma nelle innumerevoli piccole e medie attività aziendale che da Nord a Sud hanno fatto sì che la Nazione diventasse uno dei Paesi più industrializzati del mondo.

Per Ferrarotti la famiglia italiana è proprio il perno su cui girano l'economia e lo "stile di vita". Arriva a dire che la famiglia in Italia è più forte perché la società è debole: «I servizi sociali sono così deboli che se i famigliari non portano da mangiare al malato, questo crepa di fame». Nella società industrializzata non tutto, però, è perfetto, perché le persone anziane e i bambini non essendo produttori di beni non godono di particolare attenzione. I bambini in qualche modo si salvano perché sono considerati soggetti di consumo (basti vedere la loro presenza nella pubblicità commerciale televisiva), ma i vecchi sono senza speranza. Eppure, anche loro trovano qualche arma di difesa nel miglioramento delle condizioni di vita e nell'assistenza sanitaria e sociale: «Uno dei paradossi della società industriale, dove per i vecchi non c'è speranza, è che i vecchi vivono più a lungo».

A conclusione di questa presentazione credo sia utile ritornare all'inizio del volume e precisamente alle *Osservazioni introduttive sulle lezioni universitarie* stese dallo stesso Ferrarotti, perché in esse si trova in sintesi il concetto fondamentale su cui si basa l'insegnamento del sociologo:

«È di grande conforto, nella situazione di separatezza in cui ancora oggi si trova la sociologia, prendere atto che proprio in questo stato di relativa sconfitta risiede il suo primato. Detto in breve, la sociologia è una scienza d'osservazione, concettualmente orientata, che ha l'ambizione di formare i suoi concetti non per via essenzialistica, puramente deduttiva, bensì dal basso, superando il dualismo platonico che contrappone l'epistéme alla doxa, la scienza pura alle labili opinioni dei più, dei *pollòi*».

C'è in queste righe l'affermazione forte e convinta che la sociologia non è speculazione pura, ma scienza empirica nel senso che guarda ai fatti dell'agire umano da cui, grazie alle ipotesi iniziali, riesce a ricavare il significato e le finalità. Come ribadisce a proposito della discussione sul tema della società industriale e della individuazione delle sue caratteristiche: «il lavoro del sociologo consiste nel tentativo di risalire dalle schegge della cronaca alle leggi».

Qualcuno dei suoi recensori ha detto che i saggi di Ferrarotti si leggono con lo stesso piacere con cui si beve un bicchiere di acqua fresca in un'afosa giornata estiva: mi sembra che la similitudine sia molto appropriata, perché in effetti a leggere la trascrizione delle sue lezioni non sembra di avere sotto gli occhi un manuale scolastico, che è sempre un po' noioso; si ha, invece, l'impressione di seguire una storia seria sì, ma raccontata con spirito critico, con ironia spesso, con un piglio a volte dissacratorio e tendente ad alleggerire la prosopopea di opere e persone.

A volte è anche ripetitivo: alcuni temi ritornano con le stesse argomentazioni nel corso delle lezioni perché non perde l'occasione di ribadirli con maggiore chiarezza; non c'è nessuna presenza di formalità e di formalismo nelle sue esposizioni, è pronto ad interrompere il flusso dei suoi pensieri se uno studente fa una domanda, anche inopportuna, e prova piacere se la richiesta gli consente di chiarire meglio il concetto che stava spiegando; non se la prende se qualcuno durante la lezione si distrae parlando col vicino di banco.

Oltre alla fluente esposizione degli argomenti, Ferrarotti dimostra di possedere una grande capacità di rappresentarli quasi in maniera teatrale. I personaggi, i concetti e le vicende dei suoi racconti sono presentati con grande vivezza, con una propensione all'ipotiposi notevole. Si vedano, per esempio, le pagine che riguardano la morte di Socrate, in cui spiega che il fine dell'uomo è il miglioramento del Sé (con la morte, l'anima si libera dal corpo): è il primo livello del "racconto", quello dogmatico, che conduce all'identità religiosa, che gli dà l'opportunità di fare un richiamo alla guerra che proprio in quei giorni era in corso nei Paesi della ex Iugoslavia, dove oltre ai problemi economici e politici c'era anche quello drammatico della questione religiosa.

Dissacratorie e divertenti sono le pagine in cui illustra come la sociologia per spezzare e ridurre in frammenti i sistemi filosofici usi il martello pneumatico di cui si diverte a riprodurre il rumore. E poi c'è la sua grande capacità di stupirsi di fronte alla forza vitale della natura, come quando riporta l'episodio cronachistico del neonato buttato in un cassonetto della spazzatura e trovato ancora vivo dopo molte ore dall'abbandono. E infine la serena malinconia con cui, in una delle sue digressioni, affronta i problemi che riguardano la bellezza, la vecchiaia e la giovinezza. E ultima cosa, ma non la meno importante, la sua capacità di parlare di eventi storici, spesso drammatici o tragici, senza che si lasci sfuggire un giudizio del tutto favorevole o del tutto contrario, senza per questo risultare conformista: capacità che mi sembra di poter attribuire alla lunga frequentazione che Ferrarotti ebbe con Adriano Olivetti.

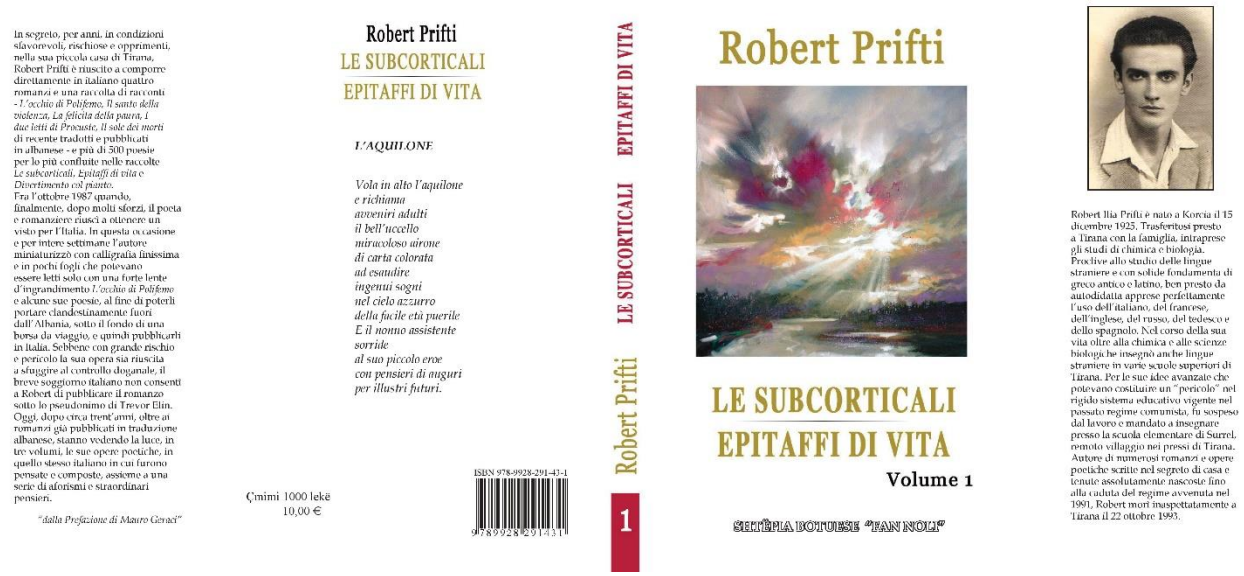
All'inizio ho parlato di un manuale, seppure inconsueto, di sociologia, ma il libro di Ferrarotti è più di un testo base in cui si trovano le nozioni fondamentali della sociologia, tanto che spesso, leggendolo, ci si dimentica della disciplina e dei suoi concetti fondamentali per seguire affascinati l'affabulazione del professore che, senza farlo pesare, passa da un ricordo personale ad una citazione storica, da un evento di attualità all'analisi della favola di Cappuccetto Rosso e così via. È un lettura che affascina e che è da proporre non tanto a chi deve sostenere un esame universitario, ma soprattutto a chi volesse informarsi sulla disciplina per ampliare le proprie conoscenze e cercare di capire come funzioni e a che cosa serva la sociologia.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Mariano Fresta, già docente di Italiano e Latino presso i Licei, ha collaborato con Pietro Clemente, presso la Cattedra di Tradizioni popolari a Siena. Si è occupato di teatro popolare tradizionale in Toscana, di espressività popolare, di alimentazione, di allestimenti museali, di feste religiose, di storia degli studi folklorici, nonché di letteratura italiana (*I Detti piacevoli* del Poliziano, *Giovanni Pascoli e il mondo contadino*, *Lo stile narrativo nel Pinocchio del Collodi*). Ha pubblicato sulle riviste Lares, La Ricerca Folklorica, Antropologia Museale, Archivio di Etnografia, Archivio Antropologico Mediterraneo. Ultimamente si è occupato di identità culturale, della tutela e la salvaguardia dei paesaggi (*L'invenzione di un paesaggio tipico toscan*o, in Lares) e dei beni immateriali. Fa parte della redazione di Lares. Ha curato diversi volumi partecipandovi anche come autore: *Vecchie segate ed alberi di maggio*, 1983; *Il "cantar maggio" delle contrade di Siena,* 2000; *La Val d'Orcia di Iris*, 2003. Ha scritto anche sui paesi abbandonati e su altri temi antropologici.

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

L'Albania comunista e le alchimie del potere nella poesia segreta di Robert Prifti



di Mauro Geraci

- Tu hai fatto meno che tu possa osare. Ed è questa la tua saggezza? – Io ho fatto più che tu abbia osato. Ho amato, (ho parlato). – Le tue parole sono censurate. Nessuno ti ha ascoltato. È rimasto soltanto il suono. – Ma il suono ha sempre un'eco – Robert Prifti, *Aforismi e pensieri* (2019: 58).

L'opera poetica di Robert Prifti (1925 – 1993) – circa cinquecento componimenti in versi sciolti scritti a Tirana tra la fine degli anni Cinquanta e il 1993, in perfetto italiano, di nascosto e lungo i freddi decenni comunisti – è una scoperta recente nel panorama letterario albanese contemporaneo, di cui costituisce forse la più penetrante denuncia dei poteri psicosociali praticati dallo scorso regime. Solo oggi essa ha potuto vedere integralmente la luce in tre volumi (2019) che ho avuto l'onore di curare: *Le subcorticali* ed *Epitaffi di vita*, le due principali raccolte, *Divertimento col pianto* che dà il titolo all'ultima serie incompiuta di testi, e *Aforismi e pensieri* quale selezione di riflessioni filosofiche, appunti, proverbi, osservazioni morali tratti da quaderni, agende, fogli, dopo la morte ritrovati nella casa di Robert Prifti e che, per molti aspetti, costituiscono la chiave più utile a comprendere la sua intera progettualità poetica e politica [1].

Tra questi *I sogrammi*, aforismi disposti in ordine alfabetico, in cui il poeta sperimenta possibili "alchimie" simboliche di parole, concetti, figurazioni. Tre volumi che completano finalmente l'edizione dell'*opera omnia* di Prifti, già avviata anni fa con la pubblicazione dei quattro romanzi, anch'essi scritti in italiano, di nascosto e durante il regime – *L'occhio di Polifemo*, *I due letti di Procuste*, *La felicità della paura*, *Il santo della violenza* – e della raccolta di racconti brevi *Il sole dei morti*. Narrativa di cui auspichiamo presto la pubblicazione in Italia e che sinora ha visto la luce solo in albanese, nella puntuale traduzione di Edgar Prifti, figlio del grande poeta da anni amorevolmente impegnato nel portare all'attenzione della cultura internazionale l'eccezionale opera del padre [2].

Eccezionalità data dalle particolari implicazioni storico-antropologiche che presenta. Opera fiorita in segreto, in un italiano davvero stupefacente se pensiamo appreso da autodidatta e probabilmente favorito dalla lettura, anch'essa nascosta, di Guido Gozzano, Eugenio Montale, Giuseppe Ungaretti

e altri poeti allora proibiti dal regime. Italiano denso, verticale, per molti aspetti ermetico che Prifti elegge a linguaggio perfino criptato, dietro la monotonia d'una tranquilla vita domestica trascorsa con la moglie Luigjina Kodheli, botanica e agronoma, e il figlio Edgar, in una piccola casa di Tirana; tra i margini notturni di una brillante professione di chimico presso l'Istituto della ricerca scientifica.

Robert Prifti, tuttavia, proveniva dal Sud dell'Albania, dalla città di Korçë, dov'era nato in una famiglia di sarti il 15 dicembre 1925. Nei primi anni di vita si sposta a Tirana con la famiglia e lì frequenta un ottimo liceo classico durante l'occupazione italiana; poi proseguì gli studi presso l'Istituto di scienze biologiche diventando a sua volta docente e chimico a Peshkopia, a Tirana e, per qualche anno, nel villaggio di Surrel dove, ricorda il figlio Edgar, fu relegato «per le sue idee civili che rappresentavano un rischio per l'ideologia e il sistema educativo comunista nelle scuole» (2009). Tale formazione biochimica, al contrario di ciò che saremmo portati a pensare, sarà determinante nella poetica di Robert che insisterà proprio sulle relazioni tra *natura* e *cultura*, realizzando un vero e proprio progetto di alchimia linguistica, retorica, simbolica, antropologica teso a rilevare e comprendere le ripercussioni minime, intime, perverse del potere politico e del comunismo albanese in particolare.

Anche Robert, come altri intellettuali albanesi del tempo, talvolta dovette usare pseudonimi – Robert o Trevor Elin – per segretare una letteratura che sarebbe stata davvero esplosiva per il regime e che, come bomba letteraria, riuscì a nascondere in casa fino alla caduta della dittatura avvenuta nel '91. Unica, emblematica eccezione le oltre duecento pagine de *L'occhio di Polifemo,* romanzo incentrato sulla pervasività capillare del totalitarismo comunista e di taglio autobiografico che, nel 1987, Robert tentò di esportare clandestinamente e pubblicare in Italia. Riuscì a miniaturizzarlo, trascrivendone le complessive duecento pagine in soli sedici fogli così nascosti nel sottofondo della borsa di viaggio con cui, grazie a un visto concessogli faticosamente dal partito, poté recarsi qualche giorno a Bolzano in casa del nipote Franco Bellotti. Prima di partire, all'aeroporto, sussurrò al figlio Edgar che l'aveva aiutato ad occultare il manoscritto in miniatura: «Se dovessero scoprirmi, le mie ossa non avrete dove cercarle» [3].

Nel corso della sua vita Robert coltivò così l'appassionato studio delle lingue: greco, latino, italiano, russo, spagnolo, inglese, tedesco, francese per le quali fu spesso chiamato per lezioni private. In modo simile a Musine Kokalari – grande scrittrice, poetessa, studiosa di Argirocastro, di poco più grande e terribilmente perseguitata dal regime di Enver Hoxha (Kokalari 2009, 2016) – oltre all'aspirazione verso un'Albania socialdemocratica, antifascista e antistalinista, Robert ricercava la solitudine quale dimensione riflessiva alta, chiusa ma esplosiva, avvertita come l'unica adatta a ripensare nei dettagli le cose osservate nei teatri del potere, nella maturazione di un pensiero umanistico libero da costrizioni e censure («brindo con la solitudine, la mia salute» scrive ne *Le subcorticali*). E se Musine scoprì la forza conoscitiva della solitudine a Roma, nelle camere affittate negli anni universitari o nelle chiese dove si recava ad ascoltare il silenzio, Robert scrisse di nascosto lungo i blindati decenni comunisti, dietro l'impeccabile vita di chimico terminata all'improvviso il 22 ottobre 1993 (cfr. Leka 2015).

Dalla fine degli anni Cinquanta sino a quando visse, nella sua casetta di Tirana, nel segreto del suo studiolo, su una piccola scrivania, con una macchina da scrivere e due lumetti a petrolio, in una sequenza oggi difficile a ricostruirsi, Robert così manoscrisse e dattiloscrisse romanzi, racconti, poesie, versi sparsi assieme a un'infinità di pensieri, appunti, annotazioni, aforismi, scegliendo l'italiano quale lingua segreta, diversa da quella madre. Scelta forse unica nella letteratura albanese di metà Novecento, di cui va apprezzato il rischio politico visto che, al di là dei contenuti, l'uso stesso dell'italiano, ritenuto di per sé «fascista» e «borghese», costituiva grave motivo di condanna da parte dell'ex regime.

Quello di Prifti è, dunque, un percorso poetico che, come esplicita il titolo stesso della silloge principale, mira sostanzialmente a penetrare il mondo *subcorticale* dei poteri, in una logica che fa pensare all'*Underground* così ben svelato, nel '95, dal grande cineasta serbo-bosniaco Emir Kusturica. Insolita nella poesia, *subcorticale* è una parola che, se non fosse stata celata dall'autore, sarebbe di sicuro stata recepita come ostile da parte del regime di Hoxha che, con il IV Plenum del 1973, aveva rigorosamente proibito ogni disposizione psicologica, esistenziale, ermetica, astratta imponendo a ogni artista albanese il realismo socialista quale poetica di Stato improntata alla celebrazione dello stalinismo, della lotta di classe e del partito [4].

Ogni poeta albanese, scrive infatti Prifti in alcune emblematiche subcorticali (*Al poeta della corte*, *Sacerdoti del chiostro, Arrivano i commedianti*), fu svuotato dell'anima e reso «poeta di corte», schiavo, sacerdote di una Guida che mentre proclamava l'ateismo di Stato, s'ergeva essa stessa a incarnazione del Popolo [5]. Usata per lo più per denunciare le violenze intime, psicologiche, domestiche, quotidiane causate dal totalitarismo, il titolo di questa raccolta ci pone anzitutto di fronte a una parola difficile, tratta dall'universo neuropsichiatrico per molti aspetti vicino a quello che ogni giorno Prifti impiegava nella professione di chimico, vero e proprio contraltare di quella letteraria. Uso "chimico", scompositivo della parola poetica attraverso cui Prifti propone cento analisi di immagini, sentimenti, pensieri, azioni, implicazioni riconducibili alla dimensione subcorticale, all'*habitus* profondo, automatico di poteri ancor oggi tutt'altro che scomparsi in Albania.

L'operazione poetica di Prifti, per richiamarci ancora a Pierre Bourdieu (2005) come a Gregory Bateson (2000), è cioè "chirurgica", estrattiva, scompositiva, metacomunicativa, tesa a scovare e classificare modelli d'azione, emozione, associazione simbolica, ideologie ormai da tempo radicate al di sotto (*sub*) di quell'umana attività che nella corteccia cerebrale trova ogni potenzialità motoria, cognitiva, mnemonica, sensoriale, linguistica.

Dall'iniziale *Mea culpa* in cui sconfessa l'abitudinario silenzio che rende ogni «vita morta», il poeta s'appresta a denunciare i danni intimi, «subcorticali» della vicenda umana attraversata dall'Albania comunista, così densa di tradimenti, contraddizioni, cortocircuiti; imposta con l'ipocrisia (*Vanno i filibustieri*), l'inganno (*I profeti d'oggi*), col ferro, col fuoco e col sangue, sulle ceneri della seconda guerra mondiale e di *partizan* liberatori risorti come «tiranni apostoli». Questa la dilacerazione che anima *Sulla tomba di un partigiano* e *Comunismo* che, con caustiche parole, addita il cortocircuito menzognero che vide il comunismo sorgere col «sorriso dell'infinito» (dirà in *Brindisi con la solitudine*) e tramontare sull'orizzonte stesso dell'oppressione, della reclusione, della fame, del pianto popolare. Sono i motivi delle promesse mancate, delle «libertà usurpate», dei «dolci inganni», del «pane e paura» a intrecciarsi ne *Le subcorticali* che così svelano le intimità del tradimento politico, quelle che giorno per giorno entrarono nelle «tasche dell'abitudine», nei sogni stessi degli albanesi attraverso l'imposizione del Partito, del Politburo, del Tribunale e tante altre agenzie e spie astratte del controllo che si dissero emanate dal Popolo. Da qui *Tiranni apostoli*, ritratto della Guida popolare che come divo del cinema passa con la limousine nera del potere ergendosi in un paese ormai blindato, ridotto al silenzio (*Dittatura*), assoggettato alla «religione della forza», prigioniero dei suoi stessi eroi, terrorizzato dalle sue stesse statue (cfr. Geraci 2014).

Allo svelamento dei metodi più sottili che portarono al pensiero unico, al "teatro del potere" e alla generale perdita della libertà e del futuro (*Embrione, Padri e figli, Le foglie d'età*), *Le subcorticali* affiancano testi malinconici sulle miserie della guerra (*Atene 42*), sull'attesa struggente dell'amore (*Quella sera di lunga pioggia, Attesa gioiosa*), sulla follia e sul senso di svuotamento che segue la negazione della libertà (*Se vuoi fare il folle*, *Sensazione*). Con un italiano intimo, sapiente, potente, pieno di profonde simbologie cosmiche (*Immensità stretta nel silenzio*, *Aurora boreale*, *Tramonto*, *Amore cosmico*, *Alba primaverile*), vegetali (*Aglio*, *Le foglie d'età*) e animali (*Animalità*, *La lumaca grigia*, *Un uomo solo e tanti cani*, *Saggezza di scimmia*) Prifti conduce dentro gli incatenamenti

antropologici indotti dal totalitarismo. Ne viene fuori un mondo subcorticale fermo, bloccato, blindato, inespressivo, monco, «foruncolato» come i funghi (*Ritorno ai pioppi*) che, tuttavia, non perde mai la speranza di tornare a risuonare come *La campana* di bronzo che riesce a rubare al Sole il suono prometeico della luce ricominciando a squillare, nella contrada desolata, note di libertà. Un mondo, quindi, non perso ma popolato da speranze (*La speranza*), ritorni (*Il ritorno*), uomini e poeti che non rinunciano mai a farsi *Ladri di luce nella notte*. Pullulante di mestieranti (*L'antiquario*, *Il sarto*), mendicanti (*La moneta del santo di liquore*), soldati (*Il soldato della patria*), madri, nonne, fanciulle, compagne; come anche oggetti che si personificano come *Il guanciale*, che di notte raccoglie per restituire ai giovani sogni a lungo repressi; e la *Vecchia porta di casa mia* che crepita ma non cessa di porsi quale possibile varco fresco e luminoso per evadere neri ricordi.

La poetica prometeica del furto della luce, corrispondente alla possibilità d'una liberazione, inquadra già dal titolo anche le centouno poesie di *Epitaffi di vita*. L'«epitaffio» – dal greco *epitáphion*, «ciò che sta al di sopra del sepolcro» – nella prima poesia che dà il titolo alla raccolta viene subito posto sulla tomba di un uomo albanese che credeva di essere vivo ma che invece era solo «vivo di sangue» ma «morto di anima». Più che al passante, che il poeta sprona comunque a rigenerare con un getto di acquavite il sogno perduto di gioventù, l'epitaffio risveglia qui la coscienza politica allo stesso uomo che diventa metafora di una società albanese relegata dal regime a una condizione di morte cerebrale, di vegetazione, di finta vita. Il tema torna in *Scrigno chiuso* dove Prifti rivela il suo stesso progetto, quello dei suoi scritti segreti, raccolti in uno scrigno che un domani s'aprirà a «ravvivare la mia storia […] con la speranza che il tempo li accetterà». Gli *Epitaffi* proseguono, così, nello svelamento degli infimi procedimenti attraverso cui l'ideologia del partito riuscì a condizionare gli stessi sentimenti della società albanese, le espressioni controllate del dolore e delle lacrime (*Lacrime a comando*) quale mezzo per riconoscere, legittimandola o meno, l'adesione al sistema, ai suoi idoli, alla Guida [6].

Allo stesso modo Prifti smaschera le tremende pratiche di deportazione, internamento, reclusione, espiazione attraverso cui l'enverismo s'impose trasformando per mezzo secolo l'Albania in un Paese-carcere (*La prigione dei porci, Espiazione*); la soffocante, penosa burocrazia (*Il burocrate, Impiegato*); le capillari pratiche di spionaggio, isolamento, diffamazione e delazione (*Dove sono ora gli amici?*); la propaganda letteraria e la censura (*E il riso del tempo che risuona*, *Mia madre mi voleva poeta*); la megalomania che accomunava le Guide comuniste al Duce (*Fascismo*); l'idolatria e la pantomima delle statue e delle foto disseminate in ogni angolo (*Vittoria degli idoli*, *L'idolo di bronzo*). Anche qui, oltre ai simbolismi animali (*Due pellicani di pietra*), di piante o stagioni (*Siamo ortiche selvagge*, *I mesi*, *Richiamo dei marzi proditori*, *Sinfonia di vento*), ricompaiono figure emblematiche del tempo che non passa o dell'illusoria transizione del potere, come il *Ponte antico*, che richiama la poetica balcanica che da Ivo Andrić giunge a Ismail Kadare, e *I falchi neri* che minacciosi s'aggirano sui cieli sorvegliando a ogni istante sonni e sogni albanesi. Così *La beffa del potere* dove in pochi versi Prifti prefigura l'ipocrisia strategica che congiunge la propaganda comunista agli attuali imprenditori o padroni della democrazia.

Dunque, un vero e proprio catalogo psicoantropologico dei poteri striscianti, oppressivi, fraudolenti che continuano a «rubarci il tempo». Catalogo che richiama quello di Hannah Arendt (1951) cui, però, s'accompagna la forza segreta ed esplosiva di una poesia tanto lucida e ferrea nel denunciare, quanto dolce nel rintracciare possibili vie di fuga ne *L'aquilone*, nell'*Al di là*, in *Lea che ascolta il mio silenzio*, nel *Domani*, in *Libera*, in *Verso un paese… Elefteria* che, con *Il poeta*, chiude gli epitaffi quali scritture di vita e mai più di morte.

A proseguire simili contrasti è anche *Divertimento col pianto*, raccolta cui Prifti lavorava al momento della scomparsa avvenuta a Tirana nel 1993. La lirica che ne dà il titolo sceglie il paradosso del «pianto senza lacrime», del «divertimento col riso del mio pianto» per esprimere l'amara commiserazione nei confronti degli uomini-macchina prodotti dal regime, dei burocrati, ciechi

«esecutori dell'ordine», dei «poliziotti del verbo, dell'amore, del gusto» rispetto ai quali, con lacrime camuffate da finte risate che paiono «vendette», il poeta sottolinea il suo distacco, l'incomprensione ma anche il disprezzo per quel potere unico e assoluto di cui sono automatiche emanazioni. Il pianto qui si presenta come linguaggio sommerso, silenzioso come quello che, in *Io e il silenzio*, il poeta ci dice aver accompagnato le sue segrete notti di scrittura, di tanto in tanto camuffato da risate tragicomiche nei confronti di un totalitarismo rispetto al quale il poeta prosegue la sotterranea denuncia del resto già avviata nei romanzi e nei racconti de *Il sole dei morti*.

Proprio nel segno di un ulteriore approfondimento delle logiche surreali e crudeli del potere, liriche quali *Panta rei*, *L'Uomo nuovo*, *La rivolta dell'eroe* pongono di nuovo l'accento sulle forzature dello stalinismo, contro le quali sembrano rivoltarsi le stesse statue dei *partizan*. In un'altra poesia, dissimulato nelle sembianze di *Prometeo traditore*, Prifti torna a rimarcare tutta l'ambiguità di una Guida comunista, tanto liberatrice quanto traditrice della sua stessa, sottomessa umanità [7]; mentre in *Terrore* come in *Cappello protezione, cappello oppressione* la società albanese appare schiacciata, repressa, popolata solo da ombrelli, da cappelli immobili come «funghi neri» sotto la pioggia battente, costretti ad ascoltare dall'altoparlante infinite «sentenze di morte». Quella dell'Albania comunista emerge così come una società forzata di compagni di cui, in *Canta compagno*, il poeta ora invita esplicitamente a non cantare più la «spina», la «patria», la «gloria», la «scimmia», il «riso dell'eroe», il «potere», la «fame e la sete» bensì la «rosa», la «terra e il cielo», l'«uomo e la sua volontà», il «pane e l'acqua», una «canzone» e mai più una «marcia».

Si tratta, nel complesso, di testi poetici in cui Robert avverte in modo più chiaro l'imminente fine del comunismo albanese crollato, infatti, nel 1991, e vi allude (ad esempio ne *La rivolta delle ombre*) con maggiore sicurezza confidando in un futuro democratico nel quale riporre speranze di libertà, serenità e poesia. Qui il panorama tematico si fa più ampio e diversificato rispetto alle raccolte precedenti, costellato da liriche amorose (*Doveri d'amore*), idilli cosmici e leopardiani (*Luna*, *Scienza senz'arte*), ricordi e sensazioni (*Prime gocce di pioggia*), esplorazioni simboliche di volta in volta incentrate su oggetti (*La chiave*), piante (*Salice piangente*, *Olivo*, *Canto del girasole*), animali (*Il volo delle tartarughe*, *Tartaruga tutta ruga*, *Sul palazzo di giustizia due colombe bianche*, *Trovai una conchiglia sulla riva del mare*, *Aquila*), sul passare delle stagioni (*Autunno*, *Tuoni d'aprile*). Veri e propri viaggi allegorici nei colori, nelle forme, nelle movenze, nelle proprietà di elementi naturali sempre capaci di rinviare ai pesanti condizionamenti della vita sociale e del potere, alla precarietà della vita umana, al passare del tempo, alle violenze, alle piccolezze, alle claustrofobie d'ogni esistenza. Così, ad esempio, il dramma del *Baco da seta ossia metamorfosi interrotta*: la morte prematura del baco che, ignaro di tutto, prima di diventar crisalide e farfalla, si ritrova legato, imprigionato ad «una macchina a tesser quadrati di stoffa umana».

Tra le poesie senza titolo, a partire dai fenomeni naturali, scopriamo, infine, una miniera di spunti riflessivi sul senso del vivere, sull'apparire, sulle quotidiane maschere e finzioni, sulla solitudine, sul vuoto e la speranza, sull'impazzimento, l'amore e la morte. Visioni di cui, con grande capacità, il poeta ci fa arrivare le onde, le vertigini, i movimenti, i cromatismi, gli umori, i vapori, i paesaggi sonori, perfino gli odori che in un dolce disincanto diventano profumi del tempo, della precarietà d'ogni storia, dello stato di eterna convalescenza in cui viviamo, di un'evanescenza tanto inquietante quanto calma e ospitale. Sono *flash* visivi, acustici, olfattivi, tattili appuntati, forse, con l'intenzione di successive riutilizzazioni. Frammenti che ci riportano ai materiali poetici selezionati da Prifti nel silenzio della sua stanza; alla tavolozza tematica, emotiva, filosofica della sua poesia tesa a scoprire corrispondenze tra i piccoli, grandi drammi della natura e del potere.

Annotati in ordine alfabetico su di una rudimentale rubrica, a ciò rispondono anche *I sogrammi* quali parti degli *Aforismi e pensieri*. Nel complesso si tratta di approfondimenti filosofici condotti su vocaboli, significati, concetti, sui possibili impieghi retorici e simbolici che rivelano una profonda

conoscenza della lessicologia italiana e delle sue possibilità *verticali*, associative, evocative, estensive. Lo stesso titolo, *I sogrammi*, mostra come Prifti fosse in grado di creare neologismi nella lingua straniera da lui eletta: la parola *sogrammi* in italiano non esiste; essa è creata dal poeta attraverso la fusione della parola *anagramma* – che indica ciò che sta al di sopra (*ana*) della parola (*gramma*) – a *sonogramma* – termine riferito alla rappresentazione grafica dei suoni. Prifti conia così *sogramma* per indicare l'aspetto sonoro, poetico-musicale, la polifonia dei sensi che egli ascolta in ogni termine, trascritto in perfetto ordine alfabetico nella rubrica da lui stesso confezionata. Qualche esempio chiarirà la poesia musicale dei *sogrammi*: «Cristo: un uomo senza essere uomo», «Chiesa: lavatrice dell'anima», «Cuore: non sa, fa», «Democrazia: una società d'opinioni con uno stato senza opinioni», «Ipocrisia: il latte del potere», «Mito: la venerazione della paura», «Memoria: la fabbrica del tempo», «Paura: oh, quante volte l'uomo s'inginocchia davanti alla sua ombra pregandola di non seguirla», «Partito: una tribù alla conquista del diritto di caccia», «Poeta: iperteso del bello», «Rivoluzione: chirurgia della società quando terapia non sa», «Superiorità: il complesso dell'inferiore».

Sogrammi e *Aforismi e pensieri* inscenano insomma acutissime riflessioni sull'onestà, sul potere e l'«oppressione sociale», sull'ipocrisia, sul coraggio e la libertà d'espressione, sulla natura, sulle paure, sulla saggezza, sull'amore e tante altre condizioni esistenziali. Ed è proprio il disporsi apparentemente casuale di queste brevi, intense riflessioni che, invece, ci conduce alla funzione fondamentale che esse hanno svolto nell'operatività di Prifti, poeta e chimico. Altrettanto alchemico e sperimentale è, infatti, il suo approccio alle parole, alle lingue, alle figure, ai movimenti discorsuali. Le poesie di Robert Prifti sembrano, cioè, esperimenti che mettono alla prova le parole, i loro significati immediati e reconditi, i sensi, i concetti nelle loro possibilità di mescolamento; possibilità che danno luogo a contenuti nuovi, a composti morali imprevedibili, inattesi. La poesia di Prifti, in altri termini, appare precipitato di collegamenti ideali, incroci concettuali, ricadute come quelle, ad esempio, della fenomenologia naturale o politica che egli minuziosamente registra nella sfera dei sentimenti e delle abitudini quotidiane.

Aforismi, *sogrammi* e pensieri rivelano così la loro fondamentale funzione conoscitiva solo se letti come *chiavi di volta* o come *tavola semiologica* degli elementi che, un po' come quella di Mendeleev, il poeta-chimico costruisce *a latere* delle sue opere per permettere a ognuno di decodificare i messaggi nascosti di una poesia politica maturata nel silenzio di casa; la complessiva edificazione di un monumento sotterraneo ed esplosivo dell'antipotere; il catalogo di romanzi e poemi filosofici che, in forme criptate, tramanda ai lettori del futuro tutto l'armamentario linguistico, retorico e simbolico per decostruire ogni regime cogliendone gli esercizi più intimi, ipocriti, oppressivi e onnipervasivi. Ermetismo, questo di Prifti, che rientra, dunque, tra gli altri temutissimi dalla passata dittatura albanese, che ne fece sempre motivo grave di proibizione, persecuzione e condanna in grandi poeti come Visar Zhiti, Pano Taçi, Kasem Trebeshina, i trentenni Vilsom Blomshi e Genc Leka fucilati nel 1977 [8].

Per questi motivi il progetto di Robert Prifti è una grande scoperta nel Novecento letterario europeo, laddove i suoi versi e il periodare dei romanzi s'avvalgono di un dotto campionario di simbologie derivate dal mito e dal naturalismo greco, dal pensiero filosofico antico e moderno, dalle scritture giudaico-cristiane, da Dante, dalla letteratura illuminata europea, da William Shakespeare e Johann W. Goethe. Insieme di elementi piegati a ritrarre figure, momenti, consuetudini, relazioni, emozioni che svelano i sottilissimi processi psicoantropologici attraverso cui il totalitarismo di Hoxha giunse all'assoluto impadronimento della vita onirica, quotidiana, emotiva, spirituale di un popolo. Al lettore arriva così una sofisticatissima tavola di elementi, metodi, progressioni poetiche, surreali *misconoscimenti* (pensando ancora Bourdieu), fraintendimenti, tradimenti, inganni politico-ideologici, insomma alchimie discorsuali attraverso cui, giorno per giorno, si giunge all'imposizione consensuale, contagiosa, glaciale, forzata del pensiero unico. La composizione e, al tempo stesso, la

scomposizione poetica di Prifti è, dunque, richiamo diretto a chi ha vissuto la dittatura e tende a dimenticarne le piaghe. Richiamo altissimo ai nuovi politici che oggi, con dubbia sicurezza, fanno presto a dirsi immuni dall'epidemia totalitaria. "Ogni suono – scrive Robert in uno dei suoi quaderni – ha sempre un'eco"; così quello della sua poesia che, nel sottofondo di una borsa da viaggio, tenta ancora di cantare al di là d'ogni confine.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] L'archivio personale, quale base documentaria indispensabile per comprendere la biografia come l'intera progettualità letteraria e politica di Robert Prifti, è, da anni, oggetto di un ampio studio archivistico, storico e antropologico condotto da Mauro Geraci e Simonetta Ceglie di prossima pubblicazione (in proposito v. Geraci 2020). Una sintetica anticipazione di tale studio sarà presto disponibile nel saggio di M. Geraci, *Albanismi d'oltre confine. Gli universi poetici di Musine Kokalari, Robert Prifti, Visar Zhiti e Gazmend M. Kapllani*, di prossima pubblicazione presso l'editore Aracne di Roma.

[2] Nella traduzione albanese di Edgar Prifti i romanzi di Robert Prifti sono stati di recente pubblicati dall'editore Omsca-1 di Tirana con i seguenti titoli: *Syri i Polifemit* (2009), *Dielli i të vdekureve* (2010), *Shenjtori i dhunës* (2011), *Lumturia e frikës* (2012), *Dy shtretërit e Prokustës* (2013).

[3] Testimonianza raccolta dal figlio dello scrittore, Edgar Prifti, che più volte ho avuto modo di rilevare in diverse conversazioni, in Albania come in Germania dove attualmente egli risiede.

[4] Si tratta del IV Plenum del 26 giugno 1973 che vide il Partito del Lavoro d'Albania varare misure estremamente restrittive per il controllo politico del campo artistico-letterario. Nel volume *Mbi letërsinë dhe artin* furono raccolti gli interventi di Enver Hoxha relativi a tale materia, nonché il decalogo con cui il partito intese imporre a scrittori, poeti, artisti, architetti i temi, gli stili, gli orientamenti formali ed etici conformi al «realismo socialista» quale poetica di derivazione sovietica assunta quale unica dimensione espressiva praticabile nella Repubblica socialista d'Albania.

[5] Sul rapporto tra religione e potere politico nell'Albania comunista cfr. R. Morozzo della Rocca (1990) e l'interessantissima opera di Gezim Qëndro (2017) che, nella storia e nell'analisi dell'edificio di Tirana dedicato a centro di produzione cinematografica (Kinostudio), esplora i contrasti simbolici del potere politico-religioso in Albania (2017).

[6] Sull'espressione obbligatoria dei sentimenti e sul controllo delle lacrime messo in atto nell'Albania comunista, specie in occasione dei funerali di Enver Hoxha avvenuti nel 1985, cfr. i romanzi di V. Zhiti, *Funerali i pafundmë*, Omsca-1, Tiranë 2003 (trad. it. *Il funerale infinito*, 2017); Y. Aliçka, *Valsi i lumturisë*, Tiranë 2013 (trad. it. *Il sogno italiano*, 2016); rinvio anche al mio recente saggio *Prometeismo e morte nell'Albania comunista. Riti dell'immortalità o dell'annullamento in Enver Hoxha e Musine Kokalari* (2018).

[7] Per uno studio storico-antropologico del prometeismo quale dispositivo retorico e simbolico che accomuna la recente storia politica albanese a quella letteraria v. M. Geraci, *Prometeo in Albania. Passaggi letterari e politici di un paese balcanico*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2014.

[8] Per un primo quadro d'insieme delle censure, delle persecuzioni, delle condanne a morte eseguite dal regime comunista nei confronti di scrittori, poeti, studiosi a vario titolo non allineati v. soprattutto di V. Zhiti, *Panteoni i nëndheshëm ose letërsia e dënuar*, Omsca-1, Tiranë 2012.

Piccola appendice antologica

A scopo esemplificativo riporto qui poche poesie tratte dalle raccolte di Robert Prifti

Da *Le subcorticali* ed *Epitaffi di vita*

Religione della forza

O tu religione della forza/

mi hai rubato l'età

la mia età

Rendimi l'età

dell'ispirazione

Hai strappato i petali

al fiore del tempo

a distillare

incensi di culto

Oh, come ti ho maledetto nel sogno!

Di giorno ti ho imparato

O tu religione della forza

mi hai rubato l'età

la mia età

Rendimi l'età

della maturazione

Il frutto è cresciuto acerbo

sconsolato di sole

e io ti ho pregato nel sogno

di giorno ti ho sopportato

Alla fine il frutto è caduto per terra

senza semi di vita

e l'età mi riposa

senza aver fatto l'età

la mia età

rubato da te

religione della forza.

***

Brindisi con la solitudine

Ho venduto il pensiero

all'oblio

con il silenzio

Perduto

lo credevo perduto

quando ritorna

più virulento

nelle notti di sonno

nel sogno

a vendicarsi

e s'annida nella coppa della vittoria

campione sfidante

Io

povero mortale

a non morire

prendo la coppa

e brindo

con la solitudine

la mia salute.

***

La notte del poeta

Il poeta

ha versato

l'inchiostro

dell'anima sua

in versi di luce

sulla notte vinta

e suda

ricordi d'infanzia invecchiata

a costruire

il ponte del sole.

***

Epitaffi di vita

Qui giace

il fu uomo

che credeva di essere vivo

accarezzato e frustrato

onorato e sputato

osannato e annullato

vivo di sangue

morto di anima

Tu passante della storia

versa

sulla calvizie della sua anima

dell'acquavite

a rigenerare

il sogno

della sua gioventù

Sull'epitaffio inciso

lui lesse il proprio nome.

***

Madre mia mi hanno rubato il tem*po*

Madre mia

mi hanno rubato il tempo

il mio tempo

il nostro tempo

Tu hai strillato

a darmi

il riso della vita

Loro mi hanno dato

pianto senza lacrime

e riso di viso

Nelle gioie solari

dell'innocenza infantile

nei notturni incontri

delle favole eroine

nelle sbocciate risa

della ricreazione adolescente

nelle vicende ambigue

dei venti primaverili

Mi hanno rubato il tempo

il mio tempo

il nostro tempo

madre mia

nei sogni grondanti

di sudore pubescente

nei ridenti vascelli

delle fantasie giovanili

nelle consuete sirene

delle quotidiane permanenze

nel pietrame sacro

delle sincere confidenze

Mi hanno rubato il tempo

il mio tempo

il nostro tempo

madre mia

Me l'hanno rubato

con il tentacolo barbarico

del primo vedere

con l'affascinante corda

del primo amore

con la corona ideale

del verbo pastorale

con la vittoriosa scorta

della gloria usurpata

Me l'hanno rubato

con l'astuta prigione

della libertà sconveniente

con speranze futili

di slogans deliranti

con l'odore promettente

del miracolo comune

con orde devote

dello sparo giustiziere

Mi hanno rubato il tempo

il mio tempo

il nostro tempo

madre mia

con menzognere gioie

della vergogna sociale

con sordi terrori

delle carogne risuscitate

con noiosi lamenti

della morale oppressiva

con alluvioni religiose

della forza bruta

Mi hanno rubato il tempo

che mi hai donato

tu madre mia

E mi offrono

confetti fedeli

di legge

ostie

di culto sacrificale

e sto legato

a guardare

santi di medaglie

sui capaci altari

del potere

Anche la speranza

ha piluccato il mio tempo

e morì

Ora mi trovo spogliato

nudo

essere senza tempo

residuo testimone

del sole negato

con la carcassa dell'istinto

tra le mani

e attendo te

madre mia

attendo il tempo

il mio tempo

il nostro tempo

infinito

senz'età.

***

Da *Divertimento col pianto*

Scienza senz'arte

Homo sapiens

gigante di laboratori grigi

Dio di scienze senz'arte

Hai ucciso il pensiero verde della vita

hai scaraventato il sogno

della tua potenza contro il sole

E il sole invalido di foschie cerebrali

non guarda più l'uomo sulla terra

Ed egli se ne va inebriato ancora

d'orgoglio scientifico

con la superstite facoltà della forza

in ventura verso il trono

della sua gloria.

***

Anno nuovo

Dopo una lunga notte di pioggia

l'anno nuovo si sveglia

mattino senza dubbi

salutato

di sole guarito

E il sole accende

l'erba verde

in umore tiepido

di vapore

(E il nuovo viandante s'incammina)

sugli alberi dischiomati

rifioriscono

riflessi di limpidi cieli notturni

Il pensiero natura

orna

la beltà dell'uomo

con distillati di pioggia

su aghi di pini festivi

al nuovo anno

Sospese perline scintillanti

s'infrangono

sulla terra

suonando

ritmi alternati

in alfabeto morse

xilofonati

nel silenzio mattutino

in questo parco

lasciato solo

quest'anno nuovo

ai pensieri della notte

a cavallo di due anni

veglia di una fine

veglia di un inizio

di cantore

augurio di sole.

***

T'odio o pio bove

Guardo il bue

sdraiato

con occhi spioventi

che rumina il cibo

del padrone

beatitudine di digestione!

Rassegnazione

la notte

nel sogno

vedo il toro

nella corrida.

***

Trovai una conchiglia sulla riva del mare

Trovai una conchiglia sulla riva del mare

Non so perchè

forse per similitudine

l'avvicinai all'orecchio

Dalle infinite spirali del suo labirinto

mi giunsero flussi remoti

suoni di gioia di sofferenze

e quella vita di silenzi marini

sprigionava fluidi di coscienze

sublimati in pensieri onesti

che s'annidarono nel cavo del mio

cranio pressato

Questa conchiglia me la porto sempre

amuleto di sogno conduttore

di luce

a bruciare miti d'apologia

E ogni tanto

a purificarla dall'unto e sudore umano

La tingo nell'onda del mare.

Riferimenti bibliografici

Arendt H., *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009 (ed. or. 1951).

Bateson G., *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 2000 (ed. or. 1972).

Bourdieu P., *Il senso pratico*, Armando, Roma 2005 (ed. or. 1980).

Geraci M., *Prometeo in Albania. Passaggi letterari e politici di un paese balcanico*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2014.

Geraci M., «Albanismi d'oltre confine. Gli universi poetici di Musine Kokalari, Robert Prifti, Visar Zhiti e Gazmend Kapllani», in D. Pompejano, L. Panella, A. Villani (a cura di), *Cittadinanze trasversali*, Cedam – Wolters Kluver Italia, Milano: 129-145.

Geraci M., «Prometeismo e morte nell'Albania comunista. Riti dell'immortalità dell'annullamento in Enver Hoxha e Musine Kokalari», in V. Nizzo (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto. Archeologia e antropologia della morte*, *2. Corpi, relazioni e azioni: il paesaggio del rito*, Atti del Convegno internazionale "Archeologia e Antropologia della morte", Roma, École Française de Rome, sede museale Stadio di Domiziano, 20-22 maggio 2015, RomArchè – E.S.S. Editorial Service System, 2018: 173-186.

Kokalari M., *Vepra (Opere)*, a cura di N. Shehu, 2 voll., Geer, Tiranë 2009.

Kokalari M., *La mia vita universitaria. Memorie di una scrittrice albanese nella Roma fascista (1937-1941)*, a cura di M. Geraci e S. Ceglie, con un saggio di V. Zhiti, Viella, Roma 2016.

Leka S., «Kaligrafia e teksteve dhe imazhet e vrazhda të diktaturës ne tekstet poetike të Robert Priftit», *Poeteka. Rivistë e poezisë dhe e kultures poetike,* 34, 2015: 80-144.

Morozzo della Rocca R., *Nazione e religione in Albania*, il Mulino, Bologna 1990.

Prifti E., «Diçka rreth autorit dhe librit të tij 'Syri i Polifemit'» («Sull'autore del libro e il suo 'Occhio di Polifemo'»), in R. Prifti, *Syri i Polifemit* (*L'occhio di Polifemo*), Omsca-1, Tiranë 2009: 9-10.

Prifti R., *Le subcorticali / Epitaffi di vita*, a cura di M. Geraci, vol. I, Shtëpia Botuese "Fan Noli", Tiranë 2019.

Prifti R., *Divertimento col pianto*, a cura di M. Geraci, vol. II, Shtëpia Botuese "Fan Noli", Tiranë 2019.

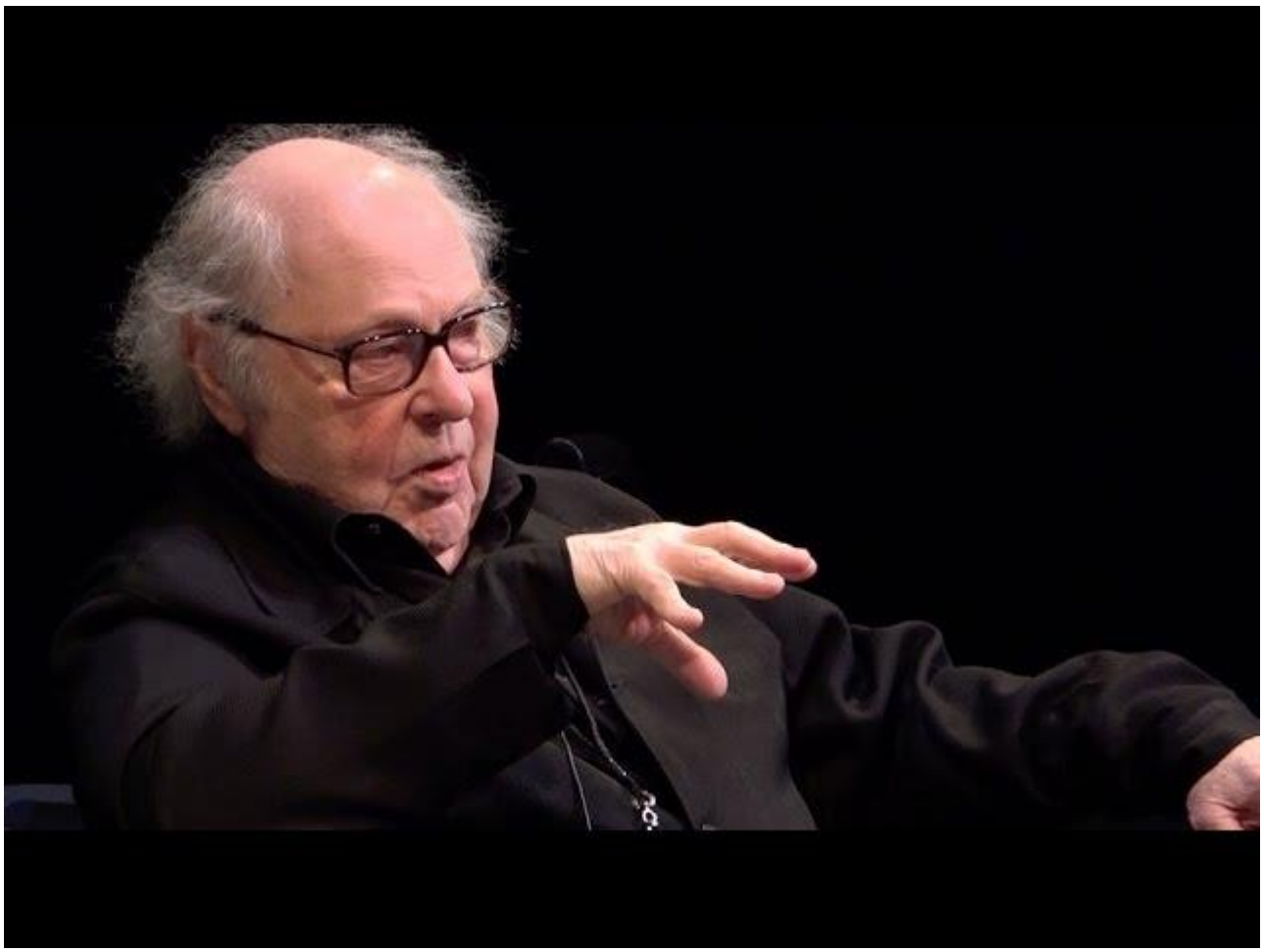
Prifti R., *Aforismi e pensieri*, a cura di M. Geraci, vol. III, Shtëpia Botuese "Fan Noli", Tiranë 2019.

Qëndro G., *Kinostudioja "Shqipëria e vjetër" (ose Aventura seminale e gjirmës)*, Onufri, Tiranë 2017.

M**auro Geraci,** professore Associato di Antropologia culturale presso l'Università degli Studi di Messina, è autore del volume *Le ragioni dei cantastorie. Poesia e realtà nella cultura popolare del Sud* (1997), primo studio sistematico sulle prospettive poetiche e conoscitive dei poeti-cantastorie siciliani. Da molti anni è anche riconosciuto quale attento interprete e continuatore dei cantastorie siciliani e, come tale, protagonista di una fiorente attività spettacolare che lo ha visto lavorare a fianco di famosi poeti-cantastorie quali, soprattutto, Franco Trincale e Vito Santangelo. Da anni ha rivolto il suo interesse antropologico all'Albania, dove la letteratura gioca un ruolo centrale nella ridefinizione della memoria storica del paese. Da qui il suo studio *Prometeo in Albania. Passaggi letterari e politici di un paese balcanico* (2014) e la cura, assieme all'archivista Simonetta Ceglie, dell'autobiografia della prima grande scrittrice albanese, Musine Kokalari, *La mia vita universitaria. Memorie di una scrittrice albanese nella Roma fascista. 1937-1941* (2016).

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

Identità e modernizzazione: Marshall Sahlins, “big man” dell’antropologia



Marshall Sahlins (Chicago, 27 dicembre 1930 – 5 aprile 2021). Venne in Italia a fare una lezione magistrale, nel 2011, a Torino, ospite dell’Accademia delle Scienze.

di *Lia Giancristofaro*

Che notte, per gli antropologi! Nel giro di poche ore, tra il 5 e il 6 aprile 2021 sono scomparse due grandi figure dell’antropologia statunitense, Marshall Sahlins e Paul Rabinow. C’è stato subito un effetto-domino tra tutti gli studiosi del mondo. Ma le loro antropologie non avrebbero potuto essere più diverse, e fin dall’inizio io ho sposato la linea di Sahlins, che era molto apprezzato da Alfonso M. Di Nola.

Ad Alfonso Di Nola devo gran parte della mia educazione all’antropologia, condotta ogni estate per oltre dieci anni consecutivi: una me adolescente passava dalle versioni di greco all’ascolto dei discorsi di un simile gigante intellettuale, mentre cucinavamo (Di Nola era uno chef eccezionale) o sistemavamo casa assieme alla famiglia di Ireneo Bellotta. Di Nola non amava certa antropologia “necrofora” e “piagnona”: la facile “geremiade” proprio non lo persuadeva, e prediligeva autori materialisti, pratici, con una vena di ottimismo. Mi invitò moltissimo a studiare in lingua straniera: francese, inglese e, avrebbe voluto, anche tedesco, ma non ne fui capace. Era un esercizio culturale, diceva. Mi propose la lettura di Godelier e Sahlins, in lingua originale.

In seguito alla sua morte (1997), trovandomi negli States, i suoi insegnamenti mi portarono ad andare a sentire una conferenza di Sahlins, che magicamente mi diede l'opportunità di interloquire con lui. Era una persona molto ironica, in particolare criticava il postmodernismo e la smania della produttività. Era il 2000, e lui era una star della Scuola di Chicago (vi insegnava dal 1974): una star marcata dalla ribellione e dalla competizione con Clifford Geertz, dalla cui antropologia interpretativa egli si distaccava parecchio. A me, questa sua "praticità" affascinava parecchio. Già allora aveva ricevuto un'infinità di premi e riconoscimenti, presi tutti con leggerezza e ironia. In quell'insieme di scuole, relazioni e contrapposizioni, possiamo avere una visione d'insieme dell'antropologia culturale americana dopo la seconda guerra mondiale: un'antropologia a misura di persona, che dava la fortuna di interloquire con maestri-persona, di trattenersi dopo le conferenze o addirittura di ricevere un bigliettino di carta strappato da un quaderno, con sopra un prezioso indirizzo elettronico scritto con la penna biro.

Quando parlai con Sahlins, avevo letto *Stone age economics*, 1972, trad. it. 1980; *Culture and practical reasons*, 1976, trad. it. 1994. E il rivoluzionario *Islands of history*, 1985, trad. it. 1986 [1]. Da questi libri, avevo ricavato la sua ipotesi di quanto fossero più felici e pieni di risorse i popoli di caccia e raccolta, non assillati dal lavoro e dalla dimensione della produttività, in confronto a noi moderni che, sperando di essere felici, naufraghiamo nella competizione più sfrenata, ammazzandoci di lavoro e di stress per ottenere un fantomatico successo sociale. Anche Maurice Godelier era su questa linea, all'EHESS. Questo capovolgeva l'idea guida del progresso moderno, scatenando la riflessività nei suoi lettori. Nel mio caso, ha contribuito a creare una svolta radicale, a modificare il mio progetto di vita.

Quando lo incontrai, non avevo ancora fatto un vero, grande corso di studi in Antropologia; dunque sentivo gigantesche voragini nella mia preparazione. Però, avevo studiato bene il diritto e l'economia politica, avevo compreso Keynes e le due diverse direzioni offerte all'umanità dal capitalismo. Provavo rigetto verso il neoliberismo, percependolo come nemico di ogni morale, di ogni visione di un "bene comune", di ogni possibile rispetto dell'ambiente e dei diritti delle persone. Da materialista storica educata da Di Nola, avevo compreso il paesaggio nel quale si muoveva Sahlins e le alternative che egli continuamente evidenziava nella sua prassi comunicativa, cercando instancabilmente di controbilanciare l'accecamento delle coscienze. Volevo essere ottimista sull'umanità, ma in effetti qualcosa non quadrava: infatti, il relativismo democratico, con un modo di procedere più "sofista" e rispettoso delle persone, avrebbe potuto prevalere da millenni, in Occidente. Eppure, per millenni, fino al Nuovo Millennio, è prevalso l'assolutismo platonico che, attraverso forme di sublimazione, idealizzazione e alienazione che vanno dall'organizzazione statale alla religione istituzionalizzata, dalla politica economica alla gerarchia di genere, schiaccia e distrugge ogni idea di uguaglianza e di libertà, corrompendo la portata di questo prezioso intreccio e, addirittura, facendo diventare i due termini (uguaglianza e libertà) come uno alternativo all'altro.

Tuttavia, le idee di Sahlins sul debito e sul credito non venivano da un comodo e verboso anarchismo critico, ma da una ricerca raffinata, ironica e politicamente impegnata nella strenua difesa del carattere culturale di ogni essere umano e delle differenze culturali come "scrigno" di infinite e creative possibilità nascenti dalle relazioni umane. La nascita era un concetto che lo affascinava molto, e che ha ispirato la sua lettura della parentela: «La procreazione è la più forte matrice parentale espressa dalle società. Ma le categorie di parentela non sono metafore delle relazioni di nascita. Piuttosto, è la nascita ad essere una metafora delle nostre relazioni di parentela» [2]. Con questa raffinata ironia, parlava con le persone, rispondeva alle domande e rilasciava le sue freddure.

Quando lo ascoltai, ero casualmente finita nel gruppo di fortunati che dopo la conferenza ricevevano un agile scambio di battute, di cui mi colpì l'ultima, che annotai su ciò che mi trovavo in mano, cioè la mappa della città di Buffalo: «Opposite are two things which are identical in every way, but one».

La frase può essere interpretata in vario modo, e ottimisticamente pensai che alludesse a come gli umani si intrappolino con le loro mani in disuguaglianze sostanzialmente capziose e pretestuose, ma in realtà sono appunto identici. In ogni caso, quelle parole le pronunciò guardando in faccia me, una trentenne che in quel momento rimaneva letteralmente a bocca aperta e con lo sguardo perso nel vuoto perché attratta dal "mito vivente" dell'antropologia statunitense: una contraddizione in termini, se consideriamo l'ironia caustica di cui era intrisa ogni sua parola.

Dal neo-evoluzionismo al colpo di scena ontologico, passando per l'antropologia storica che mi ha conquistata, Sahlins è stato il protagonista di tutti i cambiamenti dell'antropologia mondiale dagli anni '60 ai nostri giorni. Alle centinaia di necrologi di colleghi che evocano le immense vette raggiunte, vorrei aggiungere che Sahlins è stato uno dei pochi statunitensi che conosceva e seguiva gli sviluppi delle scienze sociali europee e soprattutto francesi, compreso il lavoro dei giovani sconosciuti, quando trovava un certo interesse per le loro opere. Egli era privo di quei pregiudizi, di quegli stereotipi accademici che a volte fanno sì che certi antropologi guardino con snobismo chi magari si occupa di folklore, di cose "vicine". La sua apertura al discorso dell'etnologia europea era certa, tanto che, avendogli di recente chiesto una prefazione o una breve nota ad un mio volume, scritto in inglese americano, sui riti della preparazione casalinga del pomodoro, egli, contro ogni previsione, non solo mi aveva risposto, ma addirittura aveva dato la sua disponibilità, perché gli sembrava che la mia ricerca valorizzasse la creatività delle persone e le ibridazioni culturali.

Che si trattasse di popoli del Pacifico o di gruppi di emigranti del Suditalia, a lui interessava evidenziare le discrepanze e gli scollamenti del paradosso storico, cioè dell'egemonia culturale del mondo globale. Perché nessuno, in realtà, vive la sua vita davvero da "lontano". Ogni giorno, è sempre il sistema globale che è alla periferia, e non le persone, impegnate in carne ed ossa nella loro quotidianità. Nel momento in cui gli antropologi, tutti presi dalle loro teorie, vogliono spostarsi dal concetto di cultura per vedere solo la storia, i popoli indigeni li prendono di contropiede, e usano il concetto di cultura per creare le proprie storie, in modo autonomo, magari folkloristico, ma autonomo e creativo.

Sahlins sembra dire ciò che in tanti, tra gli antropologi, da tempo pensiamo, preoccupati dall'overdose di antropologia critica, la quale sembra bellicosamente intenzionata a distruggere a picconate il concetto di cultura: insomma, presto tutti avranno una cultura, tutti si riconosceranno in una cultura, e solo gli antropologi ne dubiteranno. Sarebbe una fine infausta e ridicola per l'antropologia, autodistruggersi e disfarsi dell'utile concetto che ha individuato, elaborato e limato per centocinquant'anni. La cultura esiste, ed è un prezioso confine che serve a differenziarsi. Evitando le critiche radicali (e inutili) al concetto di cultura, questo è, credo, il punto centrale sul quale dobbiamo discutere oggi, grazie a Sahlins: il modo in cui le persone, attribuendo rilevanza contemporanea alla loro identità, danno forme nuove e moderne alle loro culture, secondo quella che Sahlins indicava come «forma di autoctonizzazione della modernità» [3].

In questa prospettiva aperta e coraggiosa, trovo nel lascito di Sahlins una gratuità assoluta della ricerca, che nel 2015 ribadisce in un nuovo libro, provocatorio e, ancora una volta, controcorrente, *Confucius institutes: Academic malware* [4]. La ricerca di Sahlins ha a cuore il futuro, e indica una strada percorribile e generosa, che non è quella arida, narcisistica e autoreferenziale della critica fine a se stessa, che erode le sue fondamenta e divora i suoi figli (in questo caso, i giovani antropologi). Come tutti i miti, Sahlins ha una fine che è nostro compito spiegare, ma non come antecedente di ciò che verrà. Il passato non è semplicemente un prologo, ma un paradigma, e Sahlins, sotto molti aspetti, è un "campione mondiale" dell'antropologia e della riflessione intellettuale. Come studioso coraggioso in grado di prendere tutti di contropiede, Sahlins era collocabile, anche da vivo, in una dimensione atemporale e, appunto, di "distillato culturale": una dimensione mitologica.

Note

[1] Tra le altre opere, segnalo *Historical metaphors and mythical realities*, 1981, trad. it. 1992; *How 'natives' think. About Captain Cook, For Example* (1995; trad. it. 1997); *Culture in practice: selected essays* (2000); *Apologies to Thucydides* (2004); *The Western illusion of human nature* (2008); *What kinship is and is not* (2013; trad. it. 2014); *On kings* (con D. Graeber, 2017; trad. it. *Il potere dei re. Tra cosmologia e politica*, 2019).

[2] Marshall Sahlins, *What kinship is and is not* (2013; trad. it. 2014, *La parentela, cos'è e cosa non è*, Eleuthera, pp. 5-6).

[3] Marshall Sahlins, *Pacific Identities and Modernities*, in «The New Pacific Review / La Nouvelle Revue du Pacifique», 1 (1), 1999: 18-23.

[4] Negli ultimi anni, gli Istituti Confucio sono sorti in tutto il mondo, con notevoli contributi dalla sede centrale di Pechino. Secondo Sahlins, si tratta di una colonizzazione politico-governativa che minaccia i principi di libertà e integrità accademica che dovrebbero essere alla base del sistema di istruzione superiore.

Lia Giancristofaro, Ph.D., DEA, è professore associato di Antropologia Culturale all'Università degli Studi di Chieti-Pescara. Si occupa di diritti umani e culturali, di culture folkloriche e popolari e delle nuove responsabilità politiche delle ONG. In rappresentanza della Società Italiana per la Museografia dei Beni DemoEtnoAntropologici, ha osservato diverse sessioni dell'Assemblea Generale degli Stati-Parte della Convenzione Unesco per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale. È autrice di numerosi studi. Le sue pubblicazioni più recenti sono: *Il segno dei vinti, antropologia e letteratura nell'opera di Giovanni Verga*, 2005; *Riti propiziatori abruzzesi*, 2007; *Il rituale dei serpari a Cocullo*, 2007; *Il ritorno della tradizione. Feste, propaganda e diritti culturali in un contesto dell'Italia centrale*, 2017; *Cocullo. Un percorso italiano di salvaguardia urgente*, 2018; *Politiche dell'immateriale e professionalità demoetnoantropologica in Italia*, 2018; *Patrimonio culturale immateriale e società civile,* 2020 (con Valentina Lapiccirella Zingari).

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

Appunti e disappunti sulle parole del Covid

Attesa in un punto vaccini all'Ospedale Ingrassia di Palermo (ph. N. Giaramidaro)

di *Nino Giaramidaro*

Di nuovo davanti al televisore. Raffiche di sofisticati mitragliatori, micidiali fucili che annientano i bersagli, pistole che non si scaricano mai, esplosioni con persone che volano in aria e atterrano incolumi, fiamme, palazzi e altre costruzioni fra incontenibili lingue di fuoco. Ditata sul telecomando e precipito dalla *cooking pan to burning* – traduzione autonoma, voglio dire dalla padella nella brace – e sì, perché tutte queste sterminazioni sono americane; gli italiani sullo schermo non sparano nemmeno castagnole.

E imperversano ispettori, vice ispettori, capitani e sergenti, agenti scelti e da quattro soldi, quasi tutti "sotto copertura", che si infiltrano dovunque e rimangono vivi. E agenti Fbi, Cia, di altre sette meno conosciute, sceriffi e assimilati con gli Stetson, i Ray Ban e le loro automobili oceaniche e molleggiate che attraversano deserti e strade incredibili. Tutta roba attorno a telefonini di vent'anni fa, apparecchi fissi da collezione che fanno da spia all'epoca di questi filmati. Sono spinto a credere che vengano acquistati a chilo – o a detonazioni –dalle reti Tv italiane.

Continuo in un frenetico saltabeccare – zapping è troppo brutto – da un canale all'altro, ma trovo altri morti ammazzati, immersi in bagni di sangue, autopsie, corpo a corpo, pestaggi da uccidere qualsiasi persona anche più vigorosa del normale; ma loro rimangono *alive*, si scrollano le legnate e riprendono a cercare guai nel buio: perché un'altra trovata neo filmistica è quella di svolgere le azioni nel tetro, anche in una bella giornata di sole. Speriamo che Hëlios non si incazzi.

Un'incertezza sul telecomando e mi trovo nella selva oscura del Covid 19. Ascolto con apprensione nel tentativo di apprendere qualcosa sul letale mistero: non capisco nulla delle circonlocuzioni che vengono profferite con estremo spregio della lingua comune. Comorbilità, *cluster, dad, spill* over tante altre espressioni che veloci suonano senza il tempo di afferrarle. L'importante è che non si capisca nulla in questo paludato uso di parole inafferrabili al posto di quelle proprie. Mi sento preso dalla macchina del tempo che mi porta alla Vucciria, all'Albergheria dove c'erano quelli con la valigetta e le tre carte e tu non azzeccavi mai quella giusta.

Apprendo che fra la moltitudine di …ologi ci sono anche i voltologi che guardano in faccia e sanno dire di che pasta sei fatto; come faceva nel tardo Ottocento Marco Ezechia Lombroso, detto Cesare. E arriviamo all'*hub*. D'istinto il mio sapere in disuso mi suggerisce di aggiungere *sob*, *gulp, sniff, sigh, gasp, brrr, slam e bum.* Sono fiducioso. Queste meravigliose onomatopee non passerà tempo che verranno utilizzate per designare una qualche cosa del mondo reale. Per ora ci accontentiamo di *hub* dal momento che nella cabina di regia rifiutano "centro ", "punto" (sottointeso vaccini), ambulatorio, luogo e, visto che c'è un generale che guida l'avanzata delle fiale, anche postazione. Così, per evitare *cluster* si ricorre al *meal delivery* grazie ai veloci driver. Senza divertimento perché lo *showbiz* non funziona – avete capito?

A chi è destinato questo linguaggio? Certo non agli over 70/80 che, spesso nella loro insicurezza e solitudine, avrebbero bisogno di avere portata a casa una porzione di anelletti al forno o una pizza… all'arrabbiata. Rimane in lingua madre "l'evento avverso" cioè la morte, suppongo perché in anglo-americano non esiste una traduzione di questo agghindato eufemismo.

Quale arzigogolo sospinge i nostri custodi a parlarci con parole che sono pietre in un tempo bisognoso della massima comunicabilità? Non trovo altra risposta se non il disprezzo, l'esercizio del sapere-potere in maniera violenta, l'espressione coerente di una democrazia avariata. Diceva don Lorenzo Milani «Un operaio conosce cento parole, un padrone mille».

Sostiene l'eretico Noam Chomsky che «la scienza ha determinato un divario crescente tra le conoscenze del pubblico e quelle possedute e utilizzate dalle élite dominanti. Il sistema – aggiunge l'eretico – è riuscito a conoscere meglio l'individuo di quanto egli stesso si conosca. Ed esercita un controllo e un gran potere sugli individui maggiori che lo stesso individuo esercita su se stesso». Esempio AstraZeneca. Malgrado nessuna agenzia di sondaggi ne abbia fatto uno – almeno non ve ne è notizia – per sapere cosa pensa il popolo di tale vaccino, da questo augusto silenzio si può anche dedurre che il popolo non pensi bene. L'Ema (Agenzia europea per i medicinali) non se la sente di dire che l'antidoto anglo-svedese può provocare trombosi, nonostante la morte di numerosi vaccinati. Prima ha dichiarato che l'AstraZeneca non c'entra con i decessi, poi che quel vaccino può provocare sparuti casi di trombosi.

I morti – non ci è concesso sapere quanti – non bastano, e nemmeno la frase di John Donne riciclata da Hemingway: ogni morte di uomo mi diminuisce. AstraZeneca l'anno scorso ha distribuito 3.144 miliardi di dividendi – fonte Google – il suo slogan è "What science can do" (cosa può fare la scienza) ma ha pure un pedigree terrificante di fattacci economico-aziendali-giudiziari, e l'Ema non ha lo spirito di Franti con il suo berrettino di tela cerata che ai funerali del re rideva.

Conosciamo solo la timida punta dell'iceberg del pandemonio di interessi, regolamentari e molto obliqui, in questi numerosi mesi di pandemia. Le speranze che il letale virus fosse affrontato con la solidarietà peregrinano nelle periferie della società dove si crede ancora nel miracolo auspicato dal Papa: l'avvento di una società più equa, con i monopolisti del denaro che rinunciano ad accumulare profittando della debolezza di Stati poveri e strutture sociali più debilitate.

Forse mai si sono registrate tante ignominie di grandi e piccoli profittatori come in questa guerra moderna. Una violenza multivalente: che colpisce in modo diretto; strutturale che trafigge indirettamente; e culturale che le giustifica.

Scenario nel quale spicca l'indignazione per la brutalità delle bande di giovani che si danno appuntamento per pestarsi. Mentre i grandi si avvicinano pericolosamente a una neo guerra fredda disinteressandosi pomposamente delle guerre con le armi che bruciano Africa, Asia e serpeggiano nell'America del sud. I ragazzi e i giovani conducono le loro ferocissime belligeranze con le *play station*, oppure – insieme a grandi – nelle inermi campagne fuori mano con le sofisticate – e costose – armi della *soft air*: *air soft gun* (in italiano arma ad aria compressa) che sparano pallini di plastica – biodegradabile però. Una corrente di psicologi sostiene che queste esercitazioni esorcizzano la violenza e rendono paghi i giovani delle loro pulsioni a menare le mani o le armi; altri, per converso, affermano che tutto questo guerreggiare sviluppi il desiderio di mettere in atto le atrocità immaginate.

«L'arte non può essere che violenza, crudeltà ed ingiustizia». Questa frase, indirizzata ai giovani, è stata detta e perorata più di un secolo fa da Filippo Tommaso Marinetti, l'inventore del futurismo che propugnava la "bellezza nuova": quella della velocità. Un'automobile «col suo cofano adorno di grossi tubi simili a serpenti dall'alito esplosivo è più bello della Vittoria di Samotracia». La guerra? «Sola igiene del mondo», ed esaltava il «militarismo, le belle idee per cui si muore, e il disprezzo della donna».

Il Covid 19 e le sue successive numerazioni e travisamenti, infieriscono sulla psiche dei giovani come in tutti i tempi bui e di spregio di ciò che abbiamo chiamato cultura.

Sulla strada del mio "pizzo" (corso Calatafimi basso, a Palermo) in una mattinata di sole che si annunciava leggera, mi sono imbattuto in una montagna di libri sparsi per terra attorno ad alcuni cassonetti dei rifiuti. Ho riconosciuto il manuale di *Filosofia e pedagogia* di Eustachio Paolo Lamanna (Le Monnier editore 1965), la *Gerusalemme Liberata*-Brani scelti e annotati dal professor Giuseppe Pietroluongo, *Heroica*, antologia omerico-virgiliana con introduzione di Concetto Marchesi (Principato editore 1942), una copia della rivista *L'Espresso* che aveva tirato 500 mila copie e decine di altri testi scolastici, venerati per decenni, riviste e dizionari e vocabolari. Il *Grande dizionario Italiano Francese* di Francesco D'Alberti di Villanova. Ho pensato al mio Campanini e Carboni di latino della Paravia (quarta edizione, 1952), con sulla copertina verde inciso un albero e la scritta "In labore fructus", bel latino sulla cui attualità si possono nutrire dubbi.

Questo scempio – lenito da alcune persone che raccattavano i volumi meno danneggiati – l'ho interpretato come un'avvisaglia funesta. Ho pensato ai roghi del 10 maggio 1933 nella piazza dell'Opera (Opernplatz, ora Bebelplatz) di Berlino: 25 mila volumi bruciati (e poi milioni). Oggi in un memoriale incastrato sulla strada si legge: «Dove si bruciano i libri si finisce per bruciare anche gli esseri umani» (Heinrich Heine 1821). Mi è venuto istintivo sostituire a bruciare gettare, ed è stata una giornataccia.

L'unica certezza in questo marasma di fatti e parole che saettano sia a destra sia a sinistra come gli scooter dei "rider" e i monopattini elettrici, è che la scienza insegue alacre l'inafferrabile virus. E ci chiede fiducia che non siamo in grado di negare oltraggiando l'adagio – non so da dove mi viene – «Quello che lo scienziato studierà il contadino lo sa già».

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 scattate in occasione del terremoto del 1968 nel Belice.

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

I rifiuti e la loro forma merce. Riflessioni introduttive

di *Tommaso India*

La gravità e l'urgenza relativa alla questione dei rifiuti è sotto gli occhi di tutti. Vivo in una città in cui, a parte alcune zone lustrate per il decoro urbano ad uso e consumo di turisti, si passeggia fra cumuli di rifiuti che cambiano dimensioni nel corso del tempo, ora più grandi e ora meno grandi, in relazione ad eventi, periodi dell'anno, questioni economiche contingenti, improvvise e, solo in alcuni casi, imprevedibili. Viviamo costantemente con una spada di Damocle sulla testa: l'emergenza rifiuti. Quotidianamente leggiamo sui giornali di scandali, di indagini e persino di arresti per reati che riguardano la gestione dei rifiuti [1]. La società in cui viviamo si è dotata nel tempo di un complesso di norme, aziende, agenzie, strategie, mezzi strumentali volti alla raccolta e allo smaltimento di rifiuti di ogni genere. In definitiva, sia come individui sia come cittadini investiamo ingenti risorse per il trattamento e lo smaltimento di cose inutili e/o pericolose [2].

Da alcuni anni a questa parte ho cominciato a riflettere su questo apparente paradosso e nel corso di questa lunga e articolata riflessione la questione relativa ai rifiuti nella società contemporanea mi è sempre di più apparsa come un prodotto estremo del regime economico capitalista odierno. Nel prosieguo di questo scritto mi occuperò di mostrare che i rifiuti non solo sono una merce, ma che in quanto tale essi possiedono una *forma di merce*, che sono quindi culturalizzati e parte integrante di tutto un sistema economico e simbolico di cui spesso ci sfuggono i meccanismi. Per dimostrare tale tesi partirò dalle nozioni di valore d'uso, valore di scambio e feticismo delle merci elaborate da Karl Marx, che con la sua opera ha mostrato il funzionamento della formazione e l'espansione del capitale. Queste nozioni saranno integrate dalle teorie sulla società dei consumi elaborate fra gli anni Sessanta e Settanta del Novecento da Jean Baudrillard. Il ricorso a queste nozioni e teorie avrà una duplice funzione. Se da un lato esse mostreranno il funzionamento del capitale in due momenti storici diversi, sottolineando in parte il processo di trasformazione sociale occorso nel tempo, dall'altro faranno da base per una ulteriore integrazione di questi concetti con l'aggiunta della questione dei rifiuti che, sebbene fosse assente ai tempi in cui scriveva Marx e molto marginale ai tempi di Baudrillard, è diventata fondamentale nella società contemporanea.

Il presente scritto è un esercizio analitico fondamentale alla luce dell'emergenza climatica e ambientale che stiamo vivendo. I rifiuti, infatti, sono molto di più che semplici oggetti inutili o inutilizzabili. Essi sono segni e in quanto tali possiedono un carattere comunicativo che dobbiamo riconoscere e di cui dobbiamo prendere atto. Essi ci dicono molto di più su noi stessi e sul nostro modo di essere-nel-mondo [3] di quanto pensiamo.

Valore d'uso e valore di scambio nella teoria marxista de *Il Capitale*

Nel 1867 Karl Marx dà alle stampe il primo volume di quella che sarà considerata la sua opera più importante e che lo impegnerà per quasi un ventennio: *Il capitale. Critica dell'economia politica.* Proprio per analizzare la formazione e la trasformazione del capitale e del capitalismo mondiale, per mostrare il rapporto delle diverse classi sociali in tale tipo di società e, in definitiva, per comprendere i meccanismi che regolano tale società, il filosofo tedesco parte dalla nozione e dalla descrizione di valore d'uso e valore di scambio per spiegare la formazione della merce e del denaro. Per Marx la nozione di merce è talmente centrale nella sua analisi da metterla alla base di tutto il suo impianto filosofico:

«La ricchezza delle società, nelle quali predomina il modo di produzione capitalistico, appare come una "immensa raccolta di merci" e la singola merce appare come sua forma elementare […]. La merce è prima di tutto un oggetto esterno, una cosa che per mezzo delle sue proprietà soddisfa bisogni umani di qualunque specie» [4].

La merce, questo termine tanto presente nelle società contemporanea quanto sfuggente, è utilizzato, come del resto tutte le altre nozioni presenti nel volume del filosofo tedesco, come un'astrazione. Tale termine diventa un contenitore costituito da proprietà ben determinate come qualità e quantità che vengono misurate, al livello sociale, con i termini di valore [5] d'uso e valore di scambio. Questo valore doppio è intrinseco ad ogni merce ed esprimerebbe una relazione: nel caso del valore d'uso di tipo qualitativo e soggettivo; nel caso del valore di scambio quantitativo e oggettivo. Secondo Marx infatti:

«L'utilità di una cosa fa che essa abbia un *valore d'uso*. Ma questa utilità non è campata in aria, è una determinazione delle qualità del corpo di una merce e non esiste senza di esso […]. I valori d'uso formano il contenuto materiale della ricchezza, qualunque sia la sua forma sociale. Nella forma di società che noi dobbiamo esaminare essi sono nello stesso tempo depositari materiali del valore di scambio» [6].

Il valore d'uso, quindi, farebbe in modo che io sia disposto ad attribuire ad una certa merce un determinato valore per me. Nel caso di una casa, ad esempio, il fatto che essa soddisfi il mio bisogno di essere riparato in un ambiente più o meno confortevole rappresenta il valore d'uso di una determinata casa. Tale valore, tuttavia, è utile solo in parte per attribuire un valore economico a quella determinata casa.

Il valore di scambio, invece «si mostra dapprima come il rapporto quantitativo, come la proporzione nella quale valori d'uso di un tipo si scambiano con valori d'uso di altro tipo, e tale rapporto muta in continuazione con i tempi e con i luoghi» [7]. Per ritornare all'esempio della casa, il fatto che questa abbia determinate proprietà, sia allocata in un determinato luogo e in un determinato momento storico e sia inserita all'interno di un mercato immobiliare che non fa altro che attribuire un valore economico partendo dal rapporto di tutte le case, fa in modo che la mia casa abbia anche un valore di scambio.

A questo punto si chiarisce il modo in cui una merce, per essere tale, deve essere costituita da un valore d'uso e un valore di scambio. In realtà, tali valori sono determinanti per la costituzione della merce in quanto indispensabili l'uno per l'altra: senza il valore d'uso alla base di una determinata

merce non può esistere un valore di scambio dal momento che esso si configura come una proporzione fra valori d'uso di diverso tipo.

Il valore d'uso, tuttavia, può anche essere un parametro poco utilizzabile per definire in maniera precisa il valore di scambio proprio a causa della soggettività di cui una determinata merce può essere sovraccaricata. Al fine quindi di rendere la definizione di una merce più circoscritta e affiancare al valore di scambio un parametro meno soggettivo del valore d'uso, nell'analisi può essere sostituito da un ulteriore parametro: il lavoro. Come scrive il filosofo tedesco:

«[…] se non si considera il valore d'uso dei corpi delle merci, rimane loro una sola qualità, quella di essere prodotti del lavoro […]. Se tralasciamo il suo valore d'uso, tralasciamo anche le parti fondamentali e le forme corporee che lo fanno valore d'uso. Non è più tavola, o casa, o filo […]. Viene a sparire ogni sua qualità sensibile, e non è più neanche il prodotto del lavoro del falegname o del muratore o del tessitore, o di ogni altro determinato lavoro produttivo. Vien meno insieme al carattere di utilità dei prodotti del lavoro anche il carattere di utilità dei lavori in essi rappresentati, vengono meno quindi anche le svariate forme concrete di tali lavori, le quali non si distinguono più, bensì sono tutte ricondotte al medesimo lavoro umano o lavoro astratto» [8].

Il passaggio e la stretta connessione che esiste fra valore d'uso e lavoro è fondamentale per il prosieguo di questa trattazione. Il valore d'uso, nella creazione della merce, non viene meno; esso rimane sempre un carattere costitutivo della merce: non esiste, secondo Marx, una merce che non possa avere un carattere di inutilità [9]. Tuttavia, una merce, per essere scambiata, deve essere valutata e per fare questo deve essere messa in relazione con altre merci: l'unico metro che può essere utilizzato è considerare il lavoro produttivo che sta alla base di un determinato valore d'uso. Tale lavoro, però, deve essere considerato nella sua astrazione, cioè come un metro universale. Solo procedendo con questa astrazione esso può essere messo alla base della creazione dei valori d'uso.

Il valore di scambio, che mette in relazione valori d'uso, o anche se vogliamo, lavoro produttivo con un altro tipo di lavoro produttivo, e che tiene in considerazione parametri di tipo quantitativo e contingenti, sembra avere acquisito un carattere del tutto indipendente.

«Il valore di scambio o nel rapporto di scambio delle merci stesse, si è dimostrato come una cosa del tutto indipendente dai loro valori d'uso; ma si raggiunge il valore dei prodotti del lavoro come è stato proprio adesso determinato, qualora ci si astragga veramente dal loro valore d'uso. Quindi il fattore comune che appare nel rapporto di scambio o nel valore di scambio della merce è il valore della merce medesima» [10].

Come è possibile che avvenga questo? Come è possibile che la merce mostri come unico valore quello che possiede essa stessa? È esattamente in questo punto che interviene uno degli argomenti fondamentali dell'intera trattazione di Marx e cioè il carattere feticistico delle merci.

Il feticismo delle merci. Storia di un concetto e risvolti marxisti

Il termine *feticismo*, nell'ambito degli studi etno-antropologici e filosofici, ha ormai una lunga storia, sebbene esso abbia cambiato spesso significato e indicato fenomeni anche molto diversi tra loro. Il significato di questo termine, infatti, è stato influenzato dagli autori e dalla temperie culturale in cui essi vivevano ed elaboravano le loro tesi. Feticismo, come è noto, deriva dal portoghese *feitiço*: "sortilegio, amuleto, talismano". Così i marinai e i mercanti portoghesi alla fine del XVII secolo indicavano degli oggetti che gli indigeni con cui mercanteggiavano portavano spesso addosso e che avevano un evidente carattere sacro [11].

Nel 1760 Charles De Brosses pubblica a Parigi *Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie.* L'opera avrà un notevole successo

nell'ambito degli studi di storia delle religioni del tempo e nello sviluppo delle teorie positiviste prima ed evoluzioniste dopo. De Brosses estese l'uso del termine così da poter includere all'interno del fenomeno preso in considerazione una grande varietà di manifestazioni religiosi. De Brosses teorizzò il fatto che il feticismo [12] sia più primitivo dell'idolatria denunciando sostanzialmente la sua ottica di analisi volta ad istituire, secondo i princìpi positivisti ed evoluzionisti, una classificazione gerarchizzata delle varie forme religiose e, più in generale, culturali [13]. Secondo quanto rilevato da Iacono, infatti:

«Fétichisme et sabéisme précèdent l'idolâtrie, le culte des héros, l'érection des statues. Le fétichisme est, selon de Brosses, le degré le plus bas du développement de la faculté symbolique de représentation chez les hommes. Il s'agit du stade où le choix des objets ne correspond pas à la reproduction de figures ou d'images assumant la fonction de représenter des dieux, mais exprime la satisfaction du besoin de leur adoration directe. Il s'agit donc, à ce degré des facultés humaines, de la divinisation directe des objects» [14].

La divinazione e l'adorazione degli oggetti scelti in maniera arbitraria, agli occhi degli occidentali, sembrano manifestare un grado zero della capacità di simbolizzazione degli uomini. Infatti, per i popoli che presentano tale fenomeno il feticcio non sarebbe una manifestazione di un essere ultraterreno, ma esso rappresenterebbe l'essenza stessa di tali esseri, la loro presenza nel mondo.

La teoria di De Brosses ebbe, come già scritto, una certa importanza nel filone degli studi di storia delle religioni, questo anche grazie alle entusiastiche considerazioni di Diderot e, soprattutto di David Hume, che valuò il lavoro di De Brosses come un perfezionamento della sua *Histoire naturelle de la religion.* In questo volume Hume traccia una sorta di teoria del pensiero "selvaggio" e "primitivo" e De Brosses segue fino alle estreme conseguenze l'astrazione del pensiero selvaggio humeiana collocando il feticismo come punto di partenza del progresso dei popoli e degli uomini perché si pone al primo livello della capacità umana di spiegare i fenomeni naturali [15]. Secondo Hume, infatti, l'attribuzione di qualità divine agli avvenimenti, ai fenomeni naturali imprevisti e, con l'apporto della teoria di De Brosses, agli oggetti, dipende dai limiti della conoscenza e dell'esperienza che permetterebbero una comprensione dei fenomeni esterni soltanto parziale. Il progresso è marcato dall'espansione progressiva di questi limiti che conduce a sistemi di comprensione del mondo gradualmente più complessi [16]. Come scrive Iacono:

«On peut synthétiser la théorie de Hume (ainsi que celle d'Adam Smith) en ces quelques point:

a) les hommes sont frappés par des phénomènes non familiers, surprenants qu'ils craignent;

b) les hommes attribuent à ces phénomènes des pouvoirs qui dérivent des connaissances familières;

c) les hommes attribuent à ces pouvoirs des forces qui sont supérieures à leurs propres forces, bien qu'elles soient de la même nature;

d) les hommes divinisent ces phénomènes. Ce procès de divinisation représente l'assimilation de ces phénomènes dans l'univers culturel et dans le domaine de l'expérience des hommes; mais, en même temps, il indique que les même univers culturels qui les ont assimilés» [17].

Secondo Hume quindi gli uomini assimilano i fenomeni della natura all'interno del loro universo culturale ma allo stesso tempo, attribuendogli il carattere divino, ne riconoscono la loro palese diversità e superiorità. Seguendo questa teoria De Brosses, in definitiva, spiega il feticismo come una tappa ancora precedente a questo processo di comprensione della natura. In questa fase gli uomini, per comprendere il mondo, non attribuiscono un carattere divino ai fenomeni naturali, bensì agli oggetti che rappresentano in maniera tangibile l'estraneità e l'incomprensibilità quasi del mondo.

Durante tutto il XIX secolo il termine feticismo, in seguito al successo delle teorie evoluzioniste e al lavoro di De Brosses e Hume, permase come una nozione importante cui fare rifermento soprattutto nell'ambito degli studi di storia delle religioni e della nascente antropologia culturale [18]. Tuttavia, ai fini della trattazione che sto conducendo in questa sede è utile riferirsi direttamente alla nozione di feticismo delle merci utilizzata da Marx e che in parte si discosta dall'accezione del termine qui analizzato, mettendo in risalto principalmente l'aspetto di processo di astrazione e simbolizzazione della realtà materiale.

Da un punto di vista teorico dell'esposizione marxiana, il feticismo delle merci è costituito da due momenti: il primo comparativo; il secondo costituito dalla relazione tra l'osservatore e l'osservazione. Il primo momento può essere riscontrato nel paragrafo *Il carattere feticcio della merce e il suo segreto* [19]. Qui il filosofo tedesco si impegna innanzitutto ad istituire una relazione fra il mondo delle merci e la sfera religiosa, spiegando in cosa consista una merce ed analizzando quel processo di astrazione del lavoro produttivo umano che, nel momento in cui si trasforma in merce, non è più riconosciuto come tale, ma è rappresentato dalla merce stessa talmente in profondità da essere completamente assorbito nella forma oggettiva della merce. Scrive Marx:

«Donde proviene dunque il carattere enigmatico del prodotto di lavoro quando assume *forma di merce*? È evidente che da questa forma stessa. L'uguaglianza dei lavori umani prende forma reale dell'uguale oggettività di valore dei prodotti del lavoro, la misura del dispendio di forza lavorativa umana prende tramite la sua durata nel tempo la forma della grandezza di valore dei prodotti del lavoro, infine i rapporti tra produttori, nei quali si affermano quelle determinazioni sociali dei loro lavori, prendono la forma d'un rapporto sociale dei prodotti di lavoro. Il segreto della forma di una merce sta dunque nel fatto che tale forma ridà agli uomini come uno specchio l'immagine delle caratteristiche sociali del loro lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose, e perciò ridà anche l'immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo, facendolo sembrare come un rapporto sociale tra oggetti che esista al di fuori di loro. I prodotti del lavoro, tramite questo 'quid pro quo', divengono merci cose sensibilmente soprasensibili, ossia cose sociali […]. Quello che qui prende per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto tra cose è solamente il determinato rapporto sociale che esiste tra gli stessi uomini. Quindi, per trovare un'analogia, dobbiamo immetterci nelle nebulose regioni del mondo religioso. Qui i prodotti della testa umana sembrano essere dotati di una propria vita, figure indipendenti che sono in rapporto tra di loro e con gli uomini. Così accade per i prodotti della mano umana nel mondo delle merci. Questo è quel che io chiamo feticismo, che si attacca ai prodotti del lavoro quando vengono prodotti come merci, e che perciò è indistinguibile dalla produzione delle merci» [20].

In questo lungo estratto da *Il Capitale* è contenuta *in nuce* tutta la trattazione che Marx espliciterà nel prosieguo del suo scritto. Sebbene le merci siano il prodotto del lavoro degli uomini essi tendono ad attribuirgli caratteristiche, determinazioni e rapporti che non fanno altro che mascherare le caratteristiche, le determinazioni e i rapporti fra gli uomini. Attribuendo alle merci questa capacità, gli uomini si dimenticano che quelle capacità sono proprie di loro stessi in un processo di astrazione e alienazione talmente potente, profondo e diffuso che può essere paragonato soltanto alla sfera religiosa. Le merci, solo per essere state pensate, prodotte e scambiate come tali possiedono intrinsecamente un carattere feticistico che risulta essere indistinguibile dalle merci stesse.

Il secondo momento, quello relativo alla relazione osservatore-osservato o anche soggetto-oggetto, è un filo rosso sotteso in tutta la trattazione marxista sulla questione. L'utilizzo del concetto stesso di feticismo, nato nell'ambito degli studi etnologici, è necessario a Marx per fare osservare un fenomeno che si produce inconsciamente e coinvolge il medesimo osservatore. Utilizzare il termine feticismo e applicarlo alla società capitalista vuol dire idealmente porsi dal punto di vista esterno e vedere quanto gli uomini attraverso il capovolgimento simbolico legato alla feticizzazione dei processi produttivi, ingannino sé stessi pensando che le merci abbiano un valore intrinseco e non un valore legato al lavoro umano, ai rapporti tra i vari attori sociali e un valore di scambio e d'uso. Tale processo feticistico è ripetuto e portato alle sue estreme conseguenze nella questione fondamentale dei rifiuti.

I rifiuti. Carattere e peculiarità di una nuova merce

Nei paragrafi precedenti ho illustrato a grandi linee le caratteristiche fondamentali delle merci nell'ottica marxista e il capovolgimento simbolico che lo stesso filosofo tedesco ha definito con i termini di feticismo delle merci. Da qui è possibile cogliere i caratteri fondamentali della merce e metterli in relazione alla questione dei rifiuti. L'esposizione precedente, ripercorrendo l'imprescindibile contributo di Karl Marx, ha avuto esattamente questa funzione: cogliere i caratteri costitutivi della merce nella loro essenzialità e analizzare il processo feticistico. La merce a questo punto si mostra come una costituzione di: valore d'uso, valore di scambio e lavoro produttivo.

Il valore d'uso, come mostrato in precedenza, è un valore soggettivo dato dall'utilità di un oggetto per un determinato soggetto; il valore di scambio è un valore oggettivo dato dal confronto fra oggetti, beni e servizi dello stesso genere; il lavoro produttivo, infine, non solo è il lavoro necessario a produrre una determinata merce, ma diventa anche il metro per misurarne il valore.

A questo punto è necessario fare un passaggio e verificare se queste caratteristiche sono applicabili ai rifiuti e al loro processo di raccolta e smaltimento. Per fare ciò, è necessario tentare un'analisi partendo proprio dalla definizione del concetto di rifiuto. Secondo il dizionario Treccani esso è: «L'azione di scartare o di eliminare, e il fatto di venire scartato o eliminato, come inutile o inutilizzabile oppure dannoso, e quanto così si scarta o si elimina» [21]. Il rifiuto è quindi qualcosa da allontanare, da mettere fuori dalle nostre possibilità strumentali quotidiane in quanto inutile, inutilizzabile o dannoso. Altresì interessante, in questo momento è anche il concetto giuridico italiano di rifiuto contenuto attualmente nel decreto legislativo n. 205 del 2010 in cui si definisce rifiuto: «qualsiasi sostanza od oggetto di cui il detentore si disfi o abbia l'intenzione o abbia l'obbligo di disfarsi» [22]. Questa nozione ci mette, con la sua evidenza categorica, di fronte a due caratteristiche dell'oggetto-rifiuto: la sua inutilità e/o la sua impossibilità ad un utilizzo. Se riprendiamo in termini marxisti la nostra analisi del rifiuto ci accorgiamo di un primo apparente allontanamento dai valori individuati in precedenza. Il rifiuto, infatti, è qualcosa di inutile, inutilizzabile e quindi qualcosa il cui valore d'uso è inesistente. Per Marx era inconcepibile qualcosa che fosse identificata come merce, ma che allo stesso tempo fosse inutilizzabile: per essere una merce un oggetto, un bene o un servizio devono poter essere fruiti. I rifiuti sono qualcosa che, per definizione hanno esaurito, per molteplici ragioni, i loro valori d'uso e quindi a rigore dell'analisi marxista non potrebbero essere considerati una merce.

L'altro valore costituente una merce è il valore di scambio. In questo caso i rifiuti si configurano come oggetti di cui è necessario liberarsi, disfarsi per molteplici e svariate ragioni. Nella nostra società abbiamo costituito un ingente quanto complesso apparato fatto di fondi, aziende, leggi, strumenti e strategie per fare in modo che qualcuno porti i nostri rifiuti quanto più lontano possibile dalla nostra vista; abbiamo affidato a qualcuno i nostri scarti affinché gli olezzi nauseabondi e, a lungo andare, pestilenziali e mortiferi li porti lontano. Abbiamo, in definitiva assegnato un valore di scambio altissimo a cose che apparentemente non possiedono nessun valore d'uso. In questo caso, in base ai valori di una merce individuati da Marx, i rifiuti si profilano come una merce *sui generis*; una merce che a fronte di un valore d'uso nullo possiede un valore di scambio altissimo.

Karl Marx, come è noto, sosteneva che la merce è «una cosa che per mezzo delle sue proprietà soddisfa bisogni umani di qualunque specie», ma se i rifiuti sono degli inutili scarti, perché ad essi attribuiamo un alto valore di scambio? Cosa siamo disposti a pagare quando attribuiamo ai rifiuti un valore? La risposta è apparentemente facile e intuitiva. Noi paghiamo qualcuno che raccolga e smaltisca i rifiuti affinché questi non ammorbino la nostra esistenza. Ma è davvero solo questo? Il capitalismo nella sua ormai pluricentenaria storia ha conquistato porzioni di società e di vita individuali mettendo a sfruttamento e traendo vantaggio economico dalle più disparate e sorprendenti

attività umane. Se ai tempi in cui Marx scriveva era impensabile immaginare di potere ottenere un ritorno economico dai rifiuti, oggi che la loro sovrapproduzione rischia seriamente di compromettere l'esistenza della vita sul pianeta terra, o almeno della vita di molti esseri, non è più così. Siamo disposti a pagare cifre ingenti pur di toglierci di torno oggetti che non vogliamo o possiamo più utilizzare. Un fenomeno storico così profondo e duraturo come il capitalismo deve essere fluido e costituito da molteplici fattori adattativi. Fra questi quello che più lo caratterizza da ormai diversi decenni è il consumismo.

Il punto è che il valore di scambio che costituisce una merce, come ha sostenuto Jean Baudrillard in uno dei suoi testi fondamentali [23], va ben oltre il valore di scambio della singola merce. Il valore di scambio della merce ha, come rilevato puntualmente da Francesco Piluso [24], come logica finale quello di attivare ogni volta l'intero processo di scambio della merce. «In altre parole, un processo di astrazione interpretativa dalla concretezza del singolo al sistema, e dunque di carattere *semiotico*, è già costitutivo della merce stessa. Secondo Baudrillard, la genealogia del valore-segno, seppur manifesta alla luce degli sviluppi del sistema della merce, è da rintracciare al di là e prima del capitale stesso». Per Baudrillard, quindi, il valore-segno della merce è il presupposto strutturale per la creazione del valore di scambio della merce e quindi per l'economia politica.

«Il valore-segno inteso come connotazione ideologica volta a sostenere il consumo, e interpretato da Baudrillard come *significato,* non è nient'altro che una manifestazione di una forma semiotica, di una *catena di significanti* che è invece strutturale e fondamento della stessa società. Così come il valore d'uso è rimpiazzato dal valore di scambio al fine di espandere la struttura del capitale, nei termini di Baudrillard, il *significato* è surclassato dalla *logica dei significanti*, che si autoriproducono, al fine di espandere la struttura sociale» [25].

Baudrillard tenta, attraverso i suoi scritti, una critica delle nozioni marxiste e un loro superamento per intraprendere l'analisi della società dei consumi che, proprio negli anni in cui scrive l'autore francese, si mostrava in tutta la sua sconvolgente potenza. Il superamento delle nozioni marxiste avviene in Baudrillard a partire dalla concezione stessa della società. Secondo l'autore francese la società deve essere interpretata non come un riflesso di rapporti materiali, ma come un sistema di differenze e relazioni reciproche.

«Il principio sul quale si basa è proprio la relazione con l'altro, che si costituisce nella forma dello scambio dei segni e delle differenze […]. Ciò che si scambia attraverso il consumo non è esclusivamente merce o valori positivi, ma differenze segniche, volte a riprodurre la differenziazione sociale. Questo è il motivo per il quale, qualsiasi siano i valori scambiati e acquisiti, è la forma della società a riprodursi. Per Baudrillard, dunque, il consumo non è una dinamica sovrastrutturale e ideologica in funzione della struttura materiale. Nella sua essenza di scambio e continua produzione dei segni, il consumo è esso stesso apparato strutturale della società. A questo punto, è possibile interpretare l'ossessione per il consumo che caratterizza la nostra società contemporanea come strumento di razionalizzazione e accelerazione del principio sociale e strutturale dello scambio/segno. È proprio a livello del consumo che si comprende come per Baudrillard la forma segno è già insita nella forma merce, e, di fatto, costituisce la forma della stessa società» [26].

I rifiuti, in quanto oggetti con un valore-segno, si pongono ad un altro livello di analisi e rientrano pienamente nel processo consumistico illustrato da Baudrillard. In quest'ottica essi mantengono ancora intatto il loro valore d'uso, in quanto valore-segno, e il loro valore di scambio non sarebbe altro che una funzione dello scambio per espandere non solo il capitale, ma la stessa società. I rifiuti, in quanto oggetti con un proprio ed intrinseco valore-segno, entrano pienamente nel processo e nella funzione del consumo che non è quella del godimento personale o del soddisfacimento dei bisogni individuali, che l'autore francese considerava come meri alibi, bensì quella della riproduzione sociale.

«La circolazione, l'acquisto, la vendita, l'appropriazione dei beni e degli oggetti-segni differenziati costituiscono oggi il nostro linguaggio, il nostro codice, per cui l'intera società comunica parla. Questa è la struttura del consumo, la sua lingua rispetto alla quale i bisogni e i godimenti individuali non sono che *effetti* di parola» [27].

I rifiuti si collocano nell'ambito di quel linguaggio del consumo in quanto spreco necessario al rinnovamento, alla perpetuazione e alla reiterazione della società. In altre parole, attraverso i rifiuti prodotti e gettati in ogni attività della nostra esistenza, la società getta una parte di essa affinché essa stessa continui a reiterarsi attraverso le sue relazioni differenziali come in un immesso, arituale, inarrestabile *potlach.*

Nella teoria marxista, come abbiamo visto, un ruolo fondamentale nell'analisi del capitalismo è giocato dal feticismo delle merci. Gli uomini, in questo caso, dopo aver prodotto un oggetto e avere riposto in esso tutte le qualità del lavoro umano, ricevono quell'oggetto come se le sue proprietà fossero intrinseche ad esso, dimenticando che quelle proprietà sono le proprietà che l'uomo attraverso il suo lavoro ha creato in quell'oggetto. Nel caso dei rifiuti, essi sono il prodotto per eccellenza del lavoro umano, quel prodotto che sostanzialmente appartiene a tutti noi e che noi stessi non riconosciamo come nostro prodotto, ma come una proprietà intrinseca degli oggetti che consumiamo. Nel momento stesso, infatti, in cui consumiamo un prodotto o un servizio, siamo consapevoli che presto o tardi quel determinato prodotto o servizio verrà rimpiazzato con un altro più funzionale al momento storico contingente. Se, inoltre, integriamo la teoria marxista del feticismo delle merci con la lezione di Jean Baudrillard, possiamo sostenere che se la società dei consumi è basata su scambi di valore-segno volti a perpetuare e ad accrescere non solo il capitale, ma la società stessa, ci si accorge di quanto il feticismo della merce in quanto forma sia un fenomeno che si alimenta della stessa socialità. La grande conquista capitalista, nel caso dei rifiuti, è quella di averci trasformato tutti quanti in consumatori o, in altri termini, in produttori di lavoro per la creazione dell'oggetto-segno che sono i rifiuti. Anche in questo caso si assiste ad un capovolgimento simbolico: la società che crea e produce rifiuti paga affinché quei rifiuti vengano eliminati per poter continuare a produrne e perpetuare sé stessa.

I rifiuti, secondo queste brevi note, si configurano come l'estrema merce di un regime economico che ha messo a sfruttamento qualunque risorsa e materia, perfino quella che sembra non avere nessuna utilità. Essi si sono trasformati in un feticcio nella misura in cui nessuno di noi si rende conto che siamo noi stessi ad essere stati trasformati in produttori di merci inutili, di consumatori di oggetti, azioni e simboli di cui noi stessi non sappiano cosa fare. Consumiamo e il residuo dei nostri consumi, la parte inutile delle nostre azioni, non è altro che la necessaria fine per un nuovo inizio fatto di desideri, acquisizioni, consumi e nuovamente scarti.

Conclusioni

I rifiuti parlano di noi stessi più di quanto immaginiamo. Partendo dalle analisi ed elaborazioni di Karl Marx che definiscono una merce, ho mostrato quanto essi, con il passare del tempo, abbiano assunto sempre maggiormente il carattere evidente di una *forma merce*. Eppure il modello marxiano, nel caso di questa particolare forma merce, non è sufficiente a spiegare l'importanza e la centralità che essi rivestono nella nostra società contemporanea. Nel corso di questa trattazione, infatti, è emerso in maniera chiara il fatto che sebbene essi possiedano un altissimo e determinante valore di scambio, allo stesso tempo hanno un valore d'uso nullo. Per identificare a pieno i rifiuti come una forma merce, quindi, ho dovuto integrare le elaborazioni marxiste sulla merce con quelle di Jean Baudrillard sulla natura e sui meccanismi della società dei consumi. È questo spostamento paradigmatico ad avere messo tutte le tessere al loro posto. Trattando infatti i rifiuti come una *forma merce* e seguendo la lezione del sociologo francese, in quanto forma merce, i rifiuti sono il risultato di una serie di

significanti il cui significato ultimo e profondo risiede nel fatto di essere stati usati. Essi hanno un valore d'uso e funzionano come un simulacro davanti alla società delle azioni passate; dei propri bisogni appagati solo in parte. Il loro valore d'uso, in un'ottica semiotica, è investito da una serie di significati che fanno riferimento principalmente alla morale del lavoro produttivo, alla questione della loro gestione; ma che in realtà nascondono come unica funzione e come unico significato la riproduzione del sistema dei consumi; la perpetuazione della messa a sfruttamento economico da parte del sistema capitalistico anche delle cose che apparentemente non potrebbero essere sfruttate. Un sistema economico, in definitiva, che se da un lato ci obbliga ai consumi creando continuamente nuovi bisogni e nuovi ambiti di consumo; dall'altro ci chiede di affidargli gli scarti che esso stesso ci ha portato a creare.

L'analisi della *forma merce* dei rifiuti, la visione da vicino e dall'interno dei meccanismi che coinvolgono tutto il nostro impianto socio-culturale e quindi anche economico è determinante se vogliamo affrontare una delle questioni più importanti per il futuro nostro e dei nostri figli. Il sistema capitalista ci ha portato ad un sempre maggiore aumento del volume di rifiuti che adesso siamo costretti a gestire in qualche modo. Prendere coscienza, ribaltare il feticismo delle merci- rifiuto potrebbe aiutare, forse, non solo ad assumere un atteggiamento più consapevole nei confronti dei nostri consumi quotidiani ma anche a mettere in discussione un sistema economico che, con sempre maggiore evidenza, è volto solo ed esclusivamente alla perpetuazione di sé stesso.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Secondo un rapporto pubblicato a dicembre 2020 sui dati del 2019, vi sarebbe stato un aumento di reati ambientali accertati del 23,1% rispetto all'anno precedente. In totale i reati commessi e accertati nel 2019 ammonterebbero a 38.648; di questa totalità di casi 9.527 sarebbero quelli contestati nell'ambito del ciclo di rifiuti. Per maggiori informazioni cfr. url: https://www.legambiente.it/comunicati-stampa/i-dati-del-rapporto-ecomafia-2020-nel-2019-in-aumento-i-reati-contro-lambiente/, consultato il 07/04/2021.

[2] Negli ultimi anni i rifiuti hanno attirato la riflessione di alcuni antropologi che hanno cominciato ad analizzare l'organizzazione sociale, i simboli e le manifestazioni culturali più in generale che ruotano intorno alla questione dei rifiuti. Solo a titolo di esempio si vedano i seguenti lavori apparsi un numero monografico della rivista Archivio Antropologico Mediterraneo: Storey A., 2020, *Waste and the neoliberal work of blame: Reading politics from Cape Town's informal landscapes*, in «Archivio antropologico mediterraneo» [Online], Anno XXIII, n. 22 (2), url: http://journals.openedition.org/aam/3311; DOI: https://doi.org/10.4000/aam.3311; Rimoldi L., 2020, *I posti dei rifiuti. Badara Ngom e la discarica di Mbeubeuss*, in «Archivio antropologico mediterraneo» [Online], Anno XXIII, n. 22 (2), url: http://journals.openedition.org/aam/3348; DOI: https://doi.org/10.4000/aam.3348; Giannotta A. K., 2020, *Il valore sociale dei rifiuti. L'intreccio tra istituzioni e pratiche di recupero nello spazio urbano di Casablanca (Marocco),* «Archivio antropologico mediterraneo» [Online], Anno XXIII, n. 22 (2), url: http://journals.openedition.org/aam/3377; DOI: https://doi.org/10.4000/aam.3377; Alliegro E.V., 2017 Simboli e processi di costruzione simbolica. La "Terra dei Fuochi" in Campania, in «EtnoAntropologia», 5, 2: 175-239.

[3] Per maggiori informazioni sulla nozione di essere-nel-mondo cui faccio riferimento in questo scritto solo a titolo di esempio e senza nessuna pretesa di esaustività cfr. Csordas T. J., 1990, E*mbodiment as a paradigm for anthropology*, in «Ethos», vol. 18, n. 1: 5-47; Merleau-Ponty, M., 2003, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano (ed. or. 1945, Phénoménologie de la Perception, Éditions Gallimard, Paris).

[4] Marx K., 2018, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Newton & Compton, Roma: 53.

[5] Con il termine "valore" mi riferisco qui alla definizione semplice e chiara formulata da David Harvey, secondo il quale: «il valore è una relazione sociale stabilita fra attività lavorative di milioni di persone in ogni

parte del mondo. In quanto relazione sociale è immateriale e invisibile […]; ma, come più in generale i valori morali ed etici, questo valore immateriale ha conseguenze oggettive per le pratiche sociali. Nel caso del lavoro sociale "valore" si riferisce al perché le scarpe costano più delle camicie, le case costano più delle automobili e il vino costa più dell'acqua. Queste differenze di valore fra merci non hanno nulla a che fare con il loro carattere come valori d'uso […] e hanno tutte a che fare con il lavoro sociale nella loro produzione» Harvey D., 2014, *Diciassette contraddizioni e la fine del capitalismo*, Feltrinelli, Milano.

[6] *Ivi:* 53-54.

[7] *Ivi.*

[8] *Ibid.*: 55.

[9] «Per divenire merce il prodotto per mezzo dello scambio deve essere dato a un altro a cui serve come valore d'uso. E in conclusione nessuna cosa può essere valore, senza essere oggetto d'uso. Se è cosa inutile, anche il lavoro in essa contenuto è inutile, non si considera come lavoro e quindi non crea alcun valore». *Ibid.*: 57.

[10] *Ivi*.

[11] *Feticismo* di Picherle A.- Enciclopedia Italiana (1932),

url: https://www,treccani,it/enciclopedia/feticismo_%28Enciclopedia-Italiana%29/, consultato il 30/12/2020.

[12] In realtà De Brosses mette insieme feticismo e sabeismo. Quest'ultimo termine, che indica una astratta e vaga adorazione degli astri, è ormai caduto in disuso almeno nell'ambito degli studi etnoantropologici proprio a causa di questa sua vaghezza.

[13] Cfr. Iacono A. M., 1992, *Le Fétichisme. Histoire d'un concept*, Presses Universitaires de France, Paris: 42-43.

[14] *Ibid.:* 51.

[15] *Ibid.*: 57-59.

[16*] Ibid*.: 59.

[17] *Ibid.*: 60.

[18] Per un approfondimento dell'utilizzo del termine feticismo e della varietà e quantità di autori che ad essa hanno fatto riferimento vedi il capitolo *Le fétichisme après Charles de Brosses*, in Iacono M. I., 1992, *op.cit.:* 65-76.

[19] Marx K., 2018, *op. cit.*: 76-84.

[20] *Ibid.*: 76-77.

[21] https://www.treccani.it/vocabolario/rifiuto/.

[22] Per una rapida quanto interessante trattazione del concetto di rifiuto e della sua trasformazione negli ultimi anni in ambito cfr. https://www.tuttoambiente.it/commenti-premium/la-cassazione-ritorna-sulla-nozione-oggettiva-rifiuto/, consultato il 09/03/2021.

[23] Cfr. Baudrillard, 2010, *Per una critica dell'economia politica del segno*, Mimesis, Milano.

[24] Piluso F., 2017, *Forma (e) segno in Jean Baudrillard. Deriva di una prospettiva semiotica*, in «Lo sguardo-rivista di filosofia», n. 23 I: 49-65.

[25] *Ibid.*:51.

[26] *Ivi.*

[27] Baudrillard J., 1976, *La società dei consumi*, Bompiani, Bologna: 79.

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). Nel 2015 ha conseguito il dottorato in Antropologia e Studi Storico-linguistici presso l'Università di Messina. Ha recentemente dato alle stampe il volume *Antropologia della deindustrializzazione,* Ed. it.

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

Il pupo dell'Opra nel laboratorio di storia di una scuola primaria

Foto di Laura Isgrò

di *Laura Isgrò*

Lo studio della storia del territorio, concepito nell'ambito del curricolo orizzontale e verticale per la formazione delle conoscenze e delle competenze di natura storica, permette agli alunni di avviare e consolidare il processo di comprensione del passato del luogo in cui vivono, cogliendone la struttura a maglie che lo lega intimamente al presente. Tale struttura costituisce il presupposto fondamentale per la valorizzazione del rapporto persistente fra presente e passato nel contesto in cui si forma il senso della cittadinanza. L'approccio appena delineato offre l'occasione per assumere familiarità con gli aspetti materiali della storia che si esprime anche attraverso fonti primarie concretamente visibili nel territorio degli alunni [1]. Pertanto il docente di storia ha il compito di favorire l'incontro fisico e simbolico con i beni culturali sin dalla scuola dell'infanzia, organizzando visite didattiche, opportunamente strutturate sulla base dell'età anagrafica dei bambini, per garantirne il pieno e attivo coinvolgimento.

Il traguardo più significativo per la scuola nelle Indicazioni nazionali per il curricolo (2012), in ambito storico, è il riconoscimento della funzione formativa, identitaria e critica della storia del territorio e

la sua acquisizione in qualità di strumento per interpretare autonomamente la contemporaneità, valorizzando allo stesso tempo il complesso intreccio dei rizomi culturali locali, nazionali e internazionali. Affinché ciò si realizzi è necessario che l'insegnante abbia consapevolezza delle potenzialità racchiuse nella didattica della storia, imprescindibili per il metodo storiografico. Siffatta consapevolezza si esplica nella promozione della riflessione su fenomeni e tracce riscontrabili nel presente che consenta di imparare ad andare a ritroso, per gradi e in profondità fino a risalire ai contesti e alle cause che hanno dato origine ai fenomeni e alle tracce stesse.

Il docente ha il compito di favorire negli alunni il coinvolgimento emozionale rispetto ai luoghi del proprio territorio, alla luce di un'educazione alla lettura dell'ambiente e alla sua preservazione. Per questa ragione deve stimolare l'interesse e il piacere della ricerca a partire dalla manipolazione di vari tipi di fonti e dalla loro classificazione motivando alla tutela e alla lettura critica dei reperti in quanto strumenti fondamentali per la ricostruzione dei fatti [2]. *È* necessario che incoraggi, inoltre, la scoperta del lessico a supporto del dominio linguistico della disciplina e che adotti costantemente il metodo didattico cooperativo. Quest'ultimo ha la caratteristica di tenere alto il livello della motivazione all'apprendimento e di incentivare la costruzione di relazioni positive. Risulta particolarmente efficace orientare gli alunni all'osservazione approfondita dei fenomeni quale veicolo che permette di strutturare quadri di sintesi concettuale (attraverso la realizzazione di mappe, schemi, disegni, linee del tempo, grafici, e l'interpretazione di carte geografiche) da cui sviluppare lo studio secondo il metodo storico.

Il docente deve avere l'opportunità di mettere gli alunni a contatto con gli spazi urbani all'aperto, con le strutture monumentali, con gli archivi, con le biblioteche, con le Case museo e con tutte le strutture fisiche e i materiali in esse contenuti che siano significativi per la narrazione storica. L'esperienza "sul terreno" consente di far prendere coscienza dei diversi luoghi in cui l'uomo sviluppa le proprie tecnologie e la propria cultura, assumendo forme variegate sulla base della peculiarità della conformazione e delle caratteristiche ambientali. Infine, è importante che l'insegnante promuova la conoscenza delle vaste aree tematiche di cui si occupa la storia del territorio, intersecando altri settori della disciplina: storia del patrimonio culturale, del paesaggio, dell'economia, della gestione amministrativa e politica di una determinata realtà sociale.

Grazie a questo percorso didattico ed esperienziale gli alunni hanno la possibilità di cogliere e comprendere le trasformazioni che il territorio compie durante il tempo, imparando a superare la concezione manualistica dello studio e aprendosi a una visione interdisciplinare, preambolo per l'approfondimento previsto per tutto lo svolgersi del curricolo verticale. Lo sviluppo delle competenze utili per la conoscenza del passato del proprio ambiente consentono di strutturare il senso della cultura storica in rapporto agli ambiti più generali a cui essa si rivolge.

Il docente, pertanto, assume la funzione di mediatore e di facilitatore nella fruizione dei mezzi e dei contenuti attinenti alla ricerca storica. L'approccio laboratoriale, il più indicato per la messa in opera dei princìpi fin qui delineati, predilige l'idea "dell'imparare facendo" che si concretizza nella strutturazione di un ambiente di apprendimento *stimolante, ricco di materiali e di strumenti (multimediali; concretamente tangibili come cartelloni, supporti per tracciare e consultare ampie mappe; archivi) nonché nella* disposizione degli alunni in assetto cooperativo che permette loro di imparare a ricavare informazioni preziose dall'uso delle fonti inizialmente selezionate e validate dall'insegnante.

Gli alunni apprendono così a formulare le questioni necessarie alla costruzione della conoscenza. La curiosità verso il territorio in cui si vive comporta un'intenzionalità conoscitiva che trae origine da un complesso sforzo cognitivo a cui l'insegnante offre supporto [3]. Le domande esplorative sorte dall'osservazione del presente sono orientate a ottenere risposte plausibili e confermate dall'uso delle

fonti, e dal contatto concreto con la realtà. In questo modo ai bambini si manifesta il valore autentico della storia intesa come ambito del sapere strettamente legato all'attualità, alle vicende degli uomini e delle donne, alle loro opere, al patrimonio culturale materiale e immateriale, a prescindere dal fatto che sia riconosciuto e tutelato dalle istituzioni.

È possibile immaginare un'unità modulare di apprendimento [4] che esemplifichi il concetto di didattica laboratoriale applicata alla storia intesa come disciplina, rivolta ad alunni delle ultime classi di scuola primaria, concepita come laboratorio di storia settoriale e più precisamente di storia della cultura materiale e del territorio. I contenuti da proporre devono possedere una forte relazione con il presente, in quanto pensati per avvicinare in modo scientifico gli alunni al tema del riconoscimento del valore della cultura popolare intesa come *passepartout* per comprendere fenomeni locali e di più ampia estensione.

Il progetto che qui riportiamo come esempio e a cui possiamo dare il titolo *Attraverso il corpo di un pupo: dialogo con la storia del territorio*, si fonda su un tema su cui esiste una copiosa letteratura scientifica in ambito storico-antropologico, e possiede la caratteristica della materialità in quanto non è possibile separare l'oggetto di ricerca, ossia l'artefatto, da chi lo usa, e chi lo usa non può essere separato dal suo mestiere, il mestiere dall'artigianalità, l'artigianalità dalla condizione sociale, e quest'ultima dal patrimonio culturale, il quale non può essere separato dall'identità culturale, ed è proprio questo il punto in cui interviene l'aspetto immateriale dell'oggetto stesso di ricerca. La costruzione del percorso laboratoriale assume valore epistemologico, didattico e pedagogico nel momento in cui non viene dato per scontato che l'attuale generazione di alunni di scuola primaria conosca la profondità storica del Teatro dell'Opera dei pupi e i molteplici ambiti di fruizione che ha coinvolto in passato e che coinvolge tuttora in modo diretto.

È probabile che i bambini di dieci anni (e anche meno) abbiano visto almeno una volta un pupo armato esposto con scopo decorativo in qualche ufficio turistico oppure in qualche locale di ristoro della propria città. Forse hanno assistito a uno spettacolo dell'*Opra* a una fiera o in occasioni festive, magari hanno posto domande ai genitori sul significato delle storie di cui i pupi sono protagonisti, sul perché esiste questa forma di teatro. Il punto è se hanno ricevuto delle risposte esaustive, corrette dal punto di vista storico. Il percorso didattico prende avvio dalla curiosità che il bambino prova osservando questo oggetto significativo, potente sotto l'aspetto simbolico, di cui vi è il rischio di perdere la memoria, il senso culturale e dunque storico: il pupo del Teatro dell'Opera dei pupi di scuola palermitana.

Il laboratorio, come si è detto, ha l'obiettivo di promuovere la conoscenza del metodo storico e storiografico affinché gli alunni sviluppino le competenze necessarie a mobilitare le proprie risorse cognitive e relazionali per leggere, comprendere, interpretare il presente attraverso la ricostruzione del passato e riescano a rendersi più sensibili a immaginare il futuro come possibile evoluzione del presente. Avendo scelto l'approccio laboratoriale è stata data estrema rilevanza all'esperienza diretta nei luoghi del quotidiano dell'oggetto di ricerca e nei musei, al fine di valorizzare l'implicazione del passato nel presente e viceversa. In questo senso, il percorso didattico si serve del lavoro sulle fonti con lo scopo di creare una linea di congiunzione fra la storia della cultura materiale, la storia locale e i relativi collegamenti con gli accadimenti simultanei extra territoriali.

Nella didattica laboratoriale, oltre all'ambiente di apprendimento stimolante e accogliente, devono essere favorite le interazioni continue fra il docente e i gruppi di lavoro, la consultazione e la comparazione dei materiali, la preparazione delle uscite didattiche, il ragionamento collettivo e individuale, il colloquio clinico e lo svolgimento di tutte le fasi del metodo storiografico. Questi sono anche gli ingredienti necessari per stimolare negli alunni la formazione della "mente laboratoriale",

flessibile, aperta, creativa, rigorosa in netta contrapposizione alla "mente manualistica" che non offre l'opportunità di avviare il processo di maturazione delle competenze.

Possiamo suddividere l'unità modulare di apprendimento in quattro fasi [5], dopo aver stabilito opportunamente i traguardi e gli obiettivi che, com'è noto, i docenti declinano per dare sostanza didattica alla progettualità. La prima fase si fonda sull'osservazione e sulla riflessione relativamente a un fatto che ha un immediato rimando alla realtà odierna: il docente presenta un pupo della tradizionale scuola palermitana. Lo lascia osservare da vicino, incoraggia gli alunni ad avviare un "colloquio clinico" da cui possono emergere preconoscenze, esperienze pregresse, ricordi, stereotipi, misconoscenze, ipotesi, emozioni, rese significative dal contatto materiale con il manufatto che è depositario di molteplici informazioni e valori. L'insegnante si pone come mediatore e facilitatore per favorire la co-costruzione della conoscenza e pone domande-stimolo per avviare e accendere il dibattito esplorativo a partire dall'artefatto.

La seconda fase ha il fine di sviluppare il concetto di fonte materiale come ponte di collegamento a due vie fra il presente e il passato, e come luogo fisico con il quale è possibile attraversare dimensioni lontane dalla superficialità del quotidiano e incontrare generazioni secolari che raccontano il significato d'identità culturale. *È di fondamentale importanza che gli alunni inizino a trovare* le risposte alle domande che si erano poste durante la fase precedente, accedendo anche alla contestualizzazione temporale attraverso una cronologia. L'insegnante può proporre fonti iconografiche, immagini d'insieme e dettagliate del teatro dell'Opera dei pupi, tratte da opuscoli messi a disposizione dai musei e dalle rassegne attualmente presenti nel territorio, e da pubblicazioni scientifiche; fonti visive come brevi documentari esplicativi dell'origine, del significato e delle caratteristiche tecnico-espressive del teatro eseguiti dagli stessi *opranti* nonché fonti audio di archivio [6]. Segue nuovamente un momento di riflessione collettiva sul materiale manipolato e l'individuazione della dimensione spazio-tempo in cui il tema di ricerca prende corpo.

La terza fase consiste nell'esplorazione del *dossier* di fonti predisposto dal docente con cui gli alunni possono ricostruire il passato. L'attività si basa sulla discriminazione del tipo di fonte e sulla sua classificazione/schedatura. In questo modo gli alunni fanno esperienza diretta della specificità dei pupi, superando il preconcetto secondo cui i pupi sono tutti uguali. Ricordiamo che ciascun personaggio sviluppa tratti psicologici propri, spesso semplificati dalla tradizione orale e teatrale, ma d'immediatezza espressiva particolare attraverso cui ciascun membro del pubblico può trovare identificazione e immedesimazione. La forte tipizzazione dei pupi ha permesso al pubblico di riconoscerli in modo inequivocabile, rafforzando così il significato del "teatro di relazione".

Si procede con l'interrogazione delle fonti e la loro interpretazione eseguita con la comparazione e la riflessione critica per ricostruire il passato, visto come risultato dell'evoluzione del tempo presente. La contestualizzazione del processo di nascita ed evoluzione del Teatro dell'Opera dei pupi deve avvenire, inoltre, attraverso la consultazione di fonti secondarie adeguatamente rese accessibili alla comprensione degli alunni in base al loro sviluppo cognitivo, che narrano le vicende storiche accadute in quel lasso temporale nella città di Palermo in collegamento con quelle a livello regionale, nazionale e internazionale. A tal proposito è di primaria importanza supportare la ricostruzione del passato attraverso la manipolazione di carte tematiche, geopolitiche e attività che consentano di esperire una rappresentazione più concreta del fenomeno esplorato attraverso il confronto visivo fra la configurazione attuale del territorio e quella del passato [7]. A questo punto può essere stesa collettivamente, e sotto la guida del docente, una bozza di narrazione storica che servirà per la redazione del testo finale della ricerca.

La quarta fase prevede l'uscita didattica tramite la quale gli alunni hanno occasione di esperire fisicamente e sensorialmente quanto del passato vi sia nel presente e viceversa, visitando musei, teatri,

intervistando gli *opranti*, facendo collegamenti diretti con frasi idiomatiche attualmente in uso che sono derivate dal contesto del teatro dei pupi. I bambini, inoltre, possono essere condotti nelle pasticcerie depositarie di antiche ricette della tradizione, in cui osservare i pupi di zucchero e porli a confronto con certe attuali statuette dolci che rappresentano moderni eroi tratti dai cartoni animati. Ci si chiederà se si tratta di perdita del valore della tradizione e dell'identità culturale intesa come qualcosa di fermo e immutabile oppure più correttamente si riconoscerà che l'identità culturale e la sua rappresentazione fanno parte di un processo in continua trasformazione. Gli alunni noteranno come il passato abbia radici profonde nel presente, vicino a loro, ai loro corpi. I luoghi storici sono ancora presenti e spesso non mostrano modifiche sostanziali.

Alla fine del percorso gli alunni potranno comprendere che il metodo di lavoro dello storico consente di superare i limiti grossolani del sapere comune e di confrontarsi con gli strumenti che danno voce a verità significative se si pongono le giuste domande. Gli alunni impareranno, inoltre, a tralasciare l'ovvio, a evitarlo e a realizzare la narrazione storica per il tramite delle fonti. Avranno la possibilità di riconoscere, dunque, l'emozione dell'indagine, la tecnica che sottende allo sviluppo del fiuto della ricerca: confrontare fonti, esporle al vaglio critico, osare inferenze, pensare altrimenti, maturare ampie vedute, andare oltre e in profondità, non accontentarsi mai delle facili apparenze superficiali.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Cfr. Panciera W., *Insegnare storia nella scuola primaria*, Carocci, Roma, 2016.

[2] Russo E., *Le fonti, dalla storiografia al laboratorio di didattica*, in Monducci (Ed.), *Insegnare storia. Il laboratorio storico e altre pratiche atti*ve, UTET Università, Torino, 2018: 111-140.

[3] Mattozzi, I. *La mente laboratoriale,* in Monducci (Ed.), *Insegnare storia. Il laboratorio storico e altre pratiche attive, cit.*: 143-152.

[4] Panciera W., *Insegnare cit.*: 69-71.

[5] *Ivi:* 71-74.

[6] Si vedano la bibliografia e la sitografia ragionata.

[7] Si potrebbero proporre attività, ad esempio, che consentano di comprendere le trasformazioni tecniche ed espressive dell'O*pra*, dei pupi e dei canovacci che via via si aprivano alla trattazione di temi di attualità, recependo e rappresentando le evoluzioni della società preunitaria e postunitaria. Come afferma Buttitta «l'atteggiamento mentale con il quale gli artisti popolari si pongono di fronte all'avvenimento da rappresentare non muta. Turiddu non è diverso da Orlando, Garibaldi è un altro Carlo Magno, gli episodi della I Guerra mondiale non sono dissimili dalle gesta dei paladini» (Buttitta A., *Forme della Memoria*, in «La Sicilia ricercata. Arte popolare in Sicilia», a. I, n. 0, luglio 1999, Leopardi editore, Palermo, 1999: 9).

Riferimenti bibliografici

Bonanzinga, S., *Le forme del racconto. I generi narrativi di tradizione orale in Sicilia*, in AaVv. (Eds.), *I sentieri dei narratori,* Palermo, Associazione Figli d'Arte Cuticchio, 2004: 13-43.

Buttitta, I., *I pupi siciliani: memoria, tradizione e innovazione di un patrimonio artistico e culturale,* in *Móin-Móin: Revista de estudos sobre teatro de formas animadas*, 1, 2018: 177-195.

Crisantino, A., *Breve storia della Sicilia. Le radici antiche dei problemi di oggi*, Trapani, Di Girolamo, 2012.

Cuticchio, M., *Alle armi, cavalieri! Le storie dei paladini di Francia*. Roma, Donzelli, 2017.

Di Palma, G., *I cartelloni dell'Opera dei pupi di area palermitana*, Raleight, Edizioni Lulu.com, 2011.

Isgrò, G., *Il teatro negato. Le invenzioni dello spettacolo in Sicilia dal Cinquecento all'Ottocento,* Bari, Edizioni di Pagina, 2011.

Lodico, G., *Storia dei paladini di Francia,* Milano, Edizioni Clio, 1993.

Mariani, L., *Quelle dei pupi erano belle storie. Vita nell'arte di Pina Patti Cuticchio*. Napoli, Liguori Editori, 2014.

Pasqualino, A., *L'opera dei pupi,* Palermo, Sellerio, 1989.

Perricone, R., *I ferri dell'Opra. Il teatro delle marionette siciliane*, in *Antropologia e teatro,* 4, 2013: 210-234.

Selima, G., Sorgi, O., Vibaek, J., *Sul filo del racconto. Gaspare Canino e Natale Meli nelle collezioni del Museo internazionale delle marionette Antonio Pasqualino,* Palermo, CRICD, 2011.

Venturini, V. (Ed.), *Dal Cunto all'Opera dei Pupi. Il teatro di Cuticchio,* Roma, Dino Audino editore, 2003.

Sitografia ragionata

http://www.mancusopupi.it/la-compagnia-carlo-magno/opera_pupi_storia/

http://www.fondazioneignaziobuttitta.org/

http://www.festivaldimorgana.it/

https://www.amicisciascia.it/pubblicazioni/afm/afm-dal-2007/afm-7-2010/item/329-s-lo-nigro-favola-e-verita-dei-pupi-siciliani.html

https://www.palazzobranciforte.it/

https://www.figlidartecuticchio.com/

http://www.palazzoasmundo.com/it/il_palazzo/piano_terra_teatro_dei_pupi_siciliani (famiglia Argento pupari)

https://www.museodellemarionette.it/

http://www.unesco.it/it/ItaliaNellUnesco/Detail/189

Fonti audio e video

https://www.youtube.com/watch?v=cN2cAzFdiIE Mimmo Cuticchio racconta i pupi a partire da quelli conservati al museo Pitrè

https://www.youtube.com/watch?v=wsXD9vUkduo Mimmo Cuticchio racconta il Teatro dell'opera dei pupi

https://www.youtube.com/watch?v=WjX84sqihdE intervista a Enzo Mancuso, puparo.

http://www.archivioetnograficosiciliano.it/#/ Audio di episodi registrati dell'Opera dei pupi (a partire dal 1967) con schede dettagliate che descrivono anno, luogo, scena, *oprante*.

Descrizione dettagliata del pupo di scuola palermitana

http://www.adottaunpupo.it/pupi.html schede con descrizione dei pupi.

https://www.museodellemarionette.it/news/news-museo/1714-ilmuseopasqualinoacasatua-vocabolario-atlante-multimediale-della-cultura-dialettale-siciliana-i-video-lemmi-sulla-cultura-alimentare-in-area-madonita-e-il-terzo-appuntamento-del-seminario-permanente-etnografie-del-contemporaneo-gentrificazione-e-margini-7 Video-schede esplicative dei singoli pupi (un esperto descrive le caratteristiche del costume e la storia di ogni singolo pupo).

Descrizione dello strumento musicale piano a cilindro utilizzato durante gli spettacoli

https://www.academia.edu/12428775/Piano_a_cilindro_in_Sul_filo_del_racconto_Gaspare_Canino_e_Natale_Meli_nelle_collezioni_del_Museo_Internazionale_delle_Marionette_Antonio_Pasqualino_a_cura_di_Selima_Giorgia_Giuliano_Orietta_Sorgi_e_Janne_Vibaek_Palermo_Regione_Siciliana_2011_p_31 piano a cilindro.

Immagini dell'edizione originale del libro *Storia dei paladini di Francia* di Giusto Lodico

https://www.ilpaladino.org/articoli/dispense1.htm

Laura Isgrò, vive a Palermo, dove ha conseguito la laurea in Lettere classiche e il Diploma di regia e recitazione teatrale presso la scuola di teatro Teatès diretta da Michele Perriera. Da qualche tempo effettua un percorso di riflessione scientifica sulla tauromachia. Attualmente sta avviando un progetto di ricerca nell'ambito della pedagogia interculturale.

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

Usbat al-Ansar al-Islamiya. De la radicalisation à une dé-radicalisation inachevée

Libano (da Journal Saida online)

di *Marie Kortam* [*]

Plusieurs mouvements et groupes islamistes jihadistes ou armés ont donné des signes d'importants changements, tout au long de l'histoire sur le plan du comportement, de l'organisation et de l'idéologie en faveur de la non-violence [1]. Les processus de déradicalisation ou de modération de ces mouvements ont conduit au retrait de dizaines de jihadistes des rangs des supporteurs et ont eu un effet dissuasif sur ceux qui ont songé à les joindre.

Ce papier tente d'étudier le groupe de la ligue des Partisans islamique, *Usbat al-Ansar al-Islamiya* (UAA) au camp de Ein El-Helwe (EEH) pour les réfugiés palestiniens au sud du Liban. En considérant ce groupe comme un cas socio-politique, ce papier cherche à expliquer le changement en son sein pour une réelle déradicalisation. Le choix de cette organisation est basé sur la dualité entre le nationalisme palestinien et le salafisme jihadiste global, profondément incarné dans la doctrine de *sbat al-Ansar al-Islamiya* trente ans après sa naissance.

Dans une analyse micro, cette étude se distingue de la majorité des études sur les mouvements et les courants islamiques, souvent liées dans leur émergence et leur développement à des facteurs géopolitiques. Rares sont les études sociologiques qui étudient ces mouvements de l'intérieur et le contexte social et politique local qui les accompagne et les influence. Tel est le but de cette étude : comprendre la propagation du salafisme-jihadiste dans la société palestinienne dans une analyse sociologique de ce groupe. D'où l'importance d'expliquer l'histoire du salafisme libanais et palestinien en particulier, puis le salafisme-jihadiste et la situation socio-économique et politique du camp de EEH.

Dans son livre Saoud Al-Mawla (2016) a étudié dans un processus prudent avec un positionnement théorique et historique la présence salafiste libanaise dans le contexte du salafisme arabe traditionnel (en particulier le wahhabisme et syrien). Plus particulièrement, ses écoles et ses courants, et le démantèlement du lien ambigu avec les courants jihadistes salafistes émergents et actifs depuis le 11 septembre 2001. Il écrit que le salafisme est apparu comme un mouvement de réforme, non seulement en Arabie Saoudite par Cheikh Mohamad Ben Abdel Wahab, mais aussi en Égypte par Cheikh Muhammad Abdo. Selon lui, le salafisme a commencé comme réformiste parce qu'il faisait face à une réalité religieuse ancrée dans l'extrémisme dans certaines directions. L'auteur convient avec Abd al-Rahman al-Hajj (2014) qu'il existe un ensemble de caractéristiques qui caractérisent le discours salafiste, comme la «sélectivité». Ce qui veut dire mettre l'accent sur une partie de la religion pour dépasser et couvrir le reste.

Cependant, le discours salafiste changeant et instable est passé par trois phases. Premièrement, la phase d'établissement, où les motivations politiques et sociales se mélangent pour motiver les fondateurs du discours salafiste, comme un discours réformiste radical de protestation. Deuxièmement, la phase de stabilité, après sa fondation, le discours salafiste se transforme en un héritage intellectuel. Il a construit ses symboles et références «scientifiques» (surtout le Cheikh Nasir al-Din al-Albani). Des convictions plus réalistes sont générées parmi les porteurs de ce discours. Enfin, l'étape de la suppression des contextes, le discours salafiste se transforme progressivement en un discours purement religieux. Il cherche à préserver la légitimité des groupes qui en bénéficient et y croient, et devient un discours scolastique traditionnel (El Hajj, 2014).

Les deux auteurs mettent l'accent sur le contexte social en tant que principal générateur du salafisme et non sur le contexte religieux ou politique. La religion est appelée comme langage pour l'exprimer, tout comme la politique est appelée à se transformer en position publique. C'est par le mélange des trois contextes (religieux, social et politique) que le salafisme se transforme en idéologie (al-Mawla, 2016).

Le salafisme au Liban

Au Liban, la propagation du salafisme a commencé dans la ville de Tripoli. En Syrie, l'activité des mouvements islamiques a été une activité de premier plan. Le recours à des personnalités politiques telles que Mustafa al-Sebaei et d'autres a affecté la propagation du mouvement *Dawa* d'abord à Tripoli puis dans tout le Liban. Selon al-Mawla (2016), le mouvement salafiste a été fondé au Liban en 1946 par Cheikh Salem al-Shahal, qui a fait son propre auto-apprentissage. Mais ses disciples ont été grandement influencés par les livres traditionnels salafistes saoudiens, de par leur bourse pour des études universitaires à l'Université de Médine ou ailleurs. De retour au Liban, ils ont fondé leur association. Les besoins de ces dernières ont été couverts par les cercles financiers gouvernementaux, ainsi que les milieux privés. Ils se sont concentrés d'abord à Tripoli, puis se sont répandus dans toutes les régions sunnites. Il y avait une course saoudienne et koweïtienne pour acquérir certains groupes, ce qui leur a donné des couleurs différentes. Ces différences ont augmenté au milieu des soulèvements arabes contre le salafisme et le recul de l'élan du salafisme fondamentaliste traditionnel en faveur des mouvements salafistes. Cela a été évident dans de nombreux pays arabes (al-Mawla, 2016).

Au Liban, et au rythme du soulèvement syrien en 2011, des changements se sont produits dans ce sens, notamment dans les villes de Tripoli et de Saïda (avec le phénomène de Cheikh Ahmed Al-Asir). Comme le décrit al-Mawla (2016), le salafisme est aujourd'hui un phénomène sociologique, psychologique et politique qui a la capacité de se polariser et de se mobiliser dans des conditions de division sectaire de la société. Il s'adresse au grand public, des gens simples, pas qu'à des élites. Il dit, ces mouvements, du nouveau salafisme, ont propagé: «une religiosité radicale adoptée par un mouvement social qui rejette les institutions existantes (sociales et politiques) et porte une tendance

conservatrice au maximum porté sous forme de protestation contre les développements de la religion face à l'autre: d'où l'importance de la conscience de soi … dans la formation et la poursuite du mouvement sur la base de sa transformation en une identité, qui possède un système de sens spécial tel qu'incarné dans les vastes systèmes de codage» (al-Mawla, 2016: 402).

Le salafisme est apparu à Saïda à la fin des années 80 par un petit nombre d'individus. Mais il s'est rapidement répandu avec le début des années 90 grâce à des œuvres caritatives et de plaidoyer, menées par certains membres du salafisme, venus de Beyrouth et du nord, comme Abdul Hadi Wahbi, l'avocat de l'Islam al-Shahhal. Parmi les manifestations de la diffusion de cette pensée à Saïda, il y a la présence de certaines associations orientées salafistes (al-Mawla, 2016). La nouvelle et dernière tendance est représentée par le cheikh Ahmed Al-Assir, l'imam de la mosquée Bilal ben Rabah, et son ami, le célèbre artiste pop Fadl Shaker, avec une aide financière de personnalités qataries non officielles.

Les paradoxes du jihadisme salafiste libanais

L'un des paradoxes du jihadisme salafiste libanais est qu'il est né au sein de deux expériences non salafistes: la révolution palestinienne d'une part, et la révolution iranienne d'autre part. L'évolution du mouvement salafiste jihadiste ne peut être comprise sans revenir à la lecture de l'expérience du mouvement d'Unification islamique (*al-Tawhid*) à Tripoli d'une part, et de l'expérience du groupe d'Usbat *al-Ansar al-Islamiyya* à EEH, d'autre part.

Au nord et à Tripoli, une minorité est passée du jihadisme national au jihadisme salafiste en commençant par son association fondatrice *al-Tawhid* avec le Fatah et le conflit avec la Syrie (Kortam, 2016). Dans le sud et à Saïda, cette minorité, représentée essentiellement par *Usbat al-Ansar al-Islamiyya* est passée du jihadisme national au jihadisme salafiste avec la révolution khomeyniste et le Hezbollah à travers la résistance contre l'occupation israélienne. Jusqu'à la mise en place des liens avec Al-Qaïda, sur la base de deux événements historiques: le retour des Arabes afghans à partir de 1991, puis le jihad en Irak à partir de 2003. Le salafisme jihadiste a prospéré et s'est développé entre ces deux dates par un affluent externe fourni par les expatriés dans les pays européens et américains.

C'est dans ce cadre du salafisme jihadiste que ce papier s'intéresse à *Usbat al-Ansar al-Islamiyya.* Il explore les différentes phases de cette organisation allant de la violence à la non-violence. La première partie évoque la naissance de l'organisation puis sa transformation en une petite congrégation religieuse au milieu des années 80. Ensuite, son évolution vers un mouvement jihadiste bien organisé au début des années 1990, en tenant compte du paradoxe salafiste-jihadiste libanais expliqué plus-haut. Dans cette partie, je démontre le changement avec un passage à la violence et la volonté de s'affirmer comme une autorité politique locale. Cette dernière est ancrée dans la direction palestinienne au Liban, et transnationale avec son affiliation à al-Qaïda. La deuxième partie s'attarde au processus de déradicalisation à la fois sur le plan de préparation de dialogues avec les autorités libanaises et de naissance de groupes dissidents de jihadistes enragés.

Le raisonnement de cette recherche est fondé sur une recherche qualitative basée sur des archives, des entretiens, réalisés avec des cadres de cette organisation, des anciens militants, des jeunes sympathisants. En plus d'une immersion auprès de ce groupe et dans le camp pendant des années. L'analyse de contenu est également utilisée pour examiner la littérature de base ainsi que les entretiens et les archives pour légitimer, et plus tard, pour délégitimer la violence.

Radicalisation et déradicalisation

Le terme de «radicalisation», qui découle du domaine de la psychologie sociale, est devenu largement utilisé ces dernières années. Selon Della Porta et Lafree (2012), dans les années 70, le terme «radicalisation» a émergé pour souligner la dynamique interactive (mouvement social/État) et processuelle (escalade progressive) dans la formation de groupes violents, souvent clandestins. Dans cette approche, la radicalisation se référait à l'utilisation réelle de la violence, avec une escalade en matière de formes et d'intensité. En somme, la radicalisation est considérée comme un processus d'escalade menant à la violence. Donc, la déradicalisation serait automatiquement le processus de désescalade de sortie de la violence.

Cependant, le terme de «radicalisation» est généralement utilisé dans le contexte de trajectoires individuelles (par opposition à des trajectoires collectives), et la plupart des auteurs semblent également l'associer principalement à un changement cognitif – plutôt que comportemental (Bartlett et Miller 2012, 2). Ashour (2009) définit la radicalisation comme «a process of relative change in which a group undergoes ideological and/or behavioural transformations that lead to the rejection of democratic principles (including the peaceful alternation of power and the legitimacy of ideological and political pluralism) and possibly to the utilisation of violence, or to an increase in the levels of violence, to achieve political goals» (Ashour 2009). Il situe la déradicalisation comme un processus de changement relatif qui se produit au niveau collectif des mouvements islamistes (Ashour 2009). Bien que, les notions de «désengagement» et «déradicalisation» soient différemment interprétées, selon Della Porta et Lafree (2012, 7), «plus que la radicalisation, le concept de déradicalisation souffre d'un manque de précision concernant les processus réels impliqués». Selon Dudouet (2015), la plupart des spécialistes du mouvement social et du terrorisme établissent une distinction entre les processus de désengagement et de déradicalisation. Le premier fait référence à un changement de comportement par lequel une personne cesse sa participation à des activités violentes, tandis que le second dénote un désengagement social, psychologique ou idéologique de l'extrémisme et de la violence (Horgan 2009).

Plus récemment, Dudouet et al. (2019), en se basant sur les travaux de Ashour (2009) et Matesan (2016) présente dans leur rapport, sur le dialogue avec les groupes armés salafistes-jihadistes, un modèle analytique dynamique «la dé-escalade», afin d'identifier les mécanismes de changement de la violence. La dé-escalade est décrit

«comme un processus qui peut être poursuivi : sur le plan organisationnel, par une réduction ou une perte de la capacité institutionnelle de coordonner des opérations violentes ("démobilisation") ; sur le plan idéologique, par une modération du langage et une justification morale de la violence ("déradicalisation") ; et enfin sur le plan comportemental, par une diminution ou une cessation totale de la violence ("démilitarisation")» (Dudouet et al. 2019: 15).

Sur la base de ses recherches doctorales, la chercheuse américaine Emy Matesan (2016) a présenté une matrice utile pour étudier l'évolution des mouvements armés islamistes. Ce modèle présente huit étapes de (dé) escalade basées sur les trois dimensions de l'idéologie, du comportement et de la capacité organisationnelle, en distinguant si à un moment donné (1) un groupe recourt à des attaques violentes (2) les dirigeants du groupe offrent une justification idéologique à la violence et/ou appelle à la lutte armée, et (3) le groupe maintient une aile militaire ou des stocks militaires. Cronin (2011), de son côté, propose une typologie de dé-escalade de groupe. Selon elle, le déclin et la disparition des groupes armés non étatiques, passe par six trajectoires alternatives: la décapitation (par la capture ou le meurtre du leadership), le succès (atteindre l'objectif), l'échec (implosion, contrecoup ou marginalisation), la répression (par le recours à la force), la négociation (transition vers un processus politique légitime) et enfin une réorientation vers d'autres formes de violence (criminalité, insurrection, grande guerre).

Quant à Ashour (2009), dans son étude de la déradicalisation des mouvements islamistes, distingue quatre variables, qui interagissent dans le processus de déradicalisation afin de modifier les perspectives d'un mouvement islamiste de façon à l'amener à renoncer à la violence tant dans son comportement que dans son idéologie. Ces variables sont: le leadership charismatique, la répression de l'État, l'interaction avec l'«autre» à l'extérieur ainsi qu'au sein de l'organisation et les incitations sélectives de l'État et d'autres acteurs. Ces quatre éléments sont des facteurs nécessaires de déradicalisation. La combinaison de ces facteurs affecte les idées et le comportement des dirigeants d'une organisation radicale et les conduit à initier trois processus endogènes: calculs stratégiques, apprentissage politique et révision (s) (Ashour, 2009). Le premier processus est basé sur des calculs de choix rationnel et des analyses coûts-avantages. Le deuxième processus est un produit de socialisation et d'interaction avec «l'autre». Le leadership mettra à jour ses croyances et réévaluera son comportement en raison du comportement de son ou ses partenaires d'interaction. Le troisième processus est principalement basé sur des facteurs de perception et psychologiques. Il s'agit d'un processus dans lequel la direction d'un mouvement islamiste armé modifie ses visions du monde «à la suite de crises graves, de frustration et de changements dramatiques de l'environnement» (Bermeo in Ashour 2009). À la suite de ces processus, la direction lance un processus de déradicalisation qui est soutenu par des incitations sélectives de l'État ainsi que par des interactions internes (conférences, discussions, réunions entre la direction, les commandants de rang intermédiaire et la base) afin de les convaincre des mérites de la déradicalisation.

Ashour (2009) distingue trois formes de déradicalisation:

1-la déradicalisation globale se réfère à un processus de déradicalisation réussi aux trois niveaux (idéologique, comportemental et organisationnel).

2-La déradicalisation substantielle implique un processus réussi de déradicalisation aux niveaux idéologique et comportemental, mais pas sur le plan organisationnel (généralement un échec à ce plan est suivi de scissions, de factionnalisation et de conflits organisationnels internes et/ou de la marginalisation de leadership déradicalisé).

3- la déradicalisation pragmatique qui fait référence à un processus de dé-radicalisation comportementale et organisationnelle réussi, mais sans délégitimation idéologique de la violence.

Dans cette perspective de la sortie de violence, cette étude analyse la déradicalisation de UAA à EEH au Liban, la dé-escalade de la violence, et la façon dont ses militants islamistes ont révisé leurs idéologies, leurs stratégies et leurs objectifs et entrepris un processus de déradicalisation. Cette recherche vise à analyser le processus de radicalisation-déradicalisation de l'organisation afin de comprendre la réalité du changement chez ces militants, le processus et les conditions de déradicalisation de ce groupe sur le plan organisationnel, idéologique et comportemental, en incluant les quatre variables de Ashour et leurs trois processus endogènes.

Phase 1: la radicalisation violente et le passage à l'acte

Cette partie décrit les trois phases qui ont composé l'organisation armée radicale de UAA depuis sa naissance jusqu'au début de sa déradicalisation. Après un aperçu de la naissance de l'organisation d'UAA, je mettrai l'accent sur le dynamisme de l'environnement politique qui a aidé à un processus de radicalisation violente en mobilisant la théorie des mouvements sociaux (Tilly 2003, Tarrow 1996, McAdam et al. 2001). Il va sans dire que tout au long de ce processus l'identité politique se mêle à l'identité culturelle et religieuse.

Cheikh Hisham, la trajectoire et la socialisation islamiste

Hisham Shraydi, combattant du Front populaire de la libération de la Palestine FPLP, occupa de petits travaux en tant que boucher et petit commerçant. Famille originaire du village de Safsaf dans le nord de la Galilée, elle atterrit au camp de EEH dans le sud du Liban. Culturellement musulmans, les pratiquants palestiniens faisaient surtout le jeun et la prière.

Très jeune, il est connu par sa force et son courage, comme un «*quabaday*» (héros). Avec l'invasion israélienne au Liban, en 1982, Hisham Shraydi résista pendant 15 jours à l'entrée israélienne dans le camp avec une quinzaine de jeunes Palestiniens. Cette résistance lui donna de crédit à son engagement islamique plus tard. En 1982, il est capturé suite à la chute du camp entre les mains de l'armée israélienne. Emprisonné à la prison Ansar du sud Liban occupe par Israël, il fera la connaissance de Ibrahim Ghoneim, Hussein Abu al-Heijah, cheikh Moharam al-Arefi. Abu al-Heijah est partisan de *Hizb al-Tahrir*, le parti de la libération, un Palestinien de Jordanie, poursuivi par le gouvernement jordanien, il fuit vers le Liban ou il est capturé par les Israéliens. Al-Arefi est l'un des cadres du Groupe Islamique, *al-Jama'a al-Islamiya*, la branche libanaise des frères musulmans, connu pour son hostilité envers les sionistes et son idéologie jihadiste. Avec ces trois formateurs, le processus de l'islamisation de, désormais, cheikh Hisham Shraydi commença. Il est éduqué à la jurisprudence, à la doctrine et au jihad en prison. Il passa deux ans en prison et sortit en 1984 dans un échange de prisonniers. À peine libre, il obtint une fatwa de ses mentors pour l'autodéfense contre l'agresseur et participa au combat à l'Est de Saïda en 1985, où il combattit seul aux côtés des guérilleros palestiniens contre la milice chrétienne des forces libanaises. Ce combat déclenche des constructions identitaires politiques antagonistes entre musulmans et maronites. Ce qui explique la radicalisation violente comme une réaction à l'influence croissante des cultures occidentales et autres cultures non islamiques dans les sociétés à prédominance musulmane.

À l'automne 1985, officiellement cheikh, Hisham Shraydi commença à rassembler un petit groupe d'adeptes autour de lui et entama le processus de passage de *Fida'I* (combattant) à Cheikh. Dans la tradition tribale de la société du camp, les premiers à se rassembler autour de lui furent de son village de Safsaf, et donc habitant le même quartier. Quelques mois plus tard, en 1986, suite à la guerre des camps entre le mouvement libanais pro-syrien, Amal, contre la guérilla palestinienne, cheikh Hisham dirigea un groupe de militants palestiniens qui ont mené des raids visant à briser le siège que le mouvement Amal avait imposé au camp voisin de Miyye & Miyye.

Habitant le quartier de Safsaf au camp de EEH, c'est à la mosquée des Martyrs de Safsaf que le jeune de 28 ans commença à faire des sermons et à se rencontrer avec ses adeptes. En raison de son charisme et de sa réputation de combattant palestinien, qui remonte bien à l'ère « préislamique » (*al-jahilliya*) [2], Shraydi a rapidement gagné un public populaire en tant que personnalité religieuse malgré des autorités religieuses établies à EEH et Saïda, qui désapprouvèrent son manque d'éducation religieuse formelle en tant qu'homme religieux.

Estimant que la défaite contre Israël en 1982 fut la manière de Dieu de punir les Palestiniens pour avoir abandonné leur religion, Shraydi et ses partisans essayèrent activement et souvent physiquement de remodeler la société du camp conformément à leur interprétation des sources islamiques. Ses partisans, ressemblants à un gang de quartiers, harcelèrent les habitants du camp portant des t-shirts de style occidental ou ayant des coupes de cheveux modernes, et ciblèrent les vendeurs d'alcool avec des bombes artisanales, mettant ainsi fin à la vente d'alcool dans le camp une fois pour toutes. Sa principale cible fut les dirigeants du Fatah, responsable selon lui de la défaite contre les sionistes en 1982, en raison de leur rejet de l'islam. Jusqu'ici ce gang n'a pas encore un nom officiel.

D'un gang à une organisation islamiste radicale violente

Le cheikh Hisham Shraydi au nom de l'idéologie combattante islamiste sauve la population du camp de leur propre dépravation et de l'obscurité du péché. Cette «réalité amère» est attribuée au fait que les musulmans ont laissé les idées du nationalisme ainsi que du «communisme et de la laïcité» s'infiltrer dans leurs esprits, infestant ainsi leurs terres et affaiblissant leur *aqida*, idéologie (Abd al-Ghani, 2006).

En 1987 fut la déclaration officielle de l'organisation armée sous le nom de *Usbat al-Ansar al-Islamiyya*, la Ligue des partisans islamiques. Le nom *Usbat*, groupe ou bande en français, qui veut dire en arabe deux personnes et plus est basé sur le hadith *«Il ne cessera d'y* avoir un groupe de ma Umma qui sera sur la vérité, se montrant ouvertement, ceux qui les délaisseront ne pouvant pas les nuire, jusqu'à ce que la décision de Dieu arrive» (at-Tirmidhî 2229, Abû Dâoûd 4252, relaté par Thawbân). «Où se trouve ce groupe? demanda-t-on au Prophète. Il répondit: «À Jérusalem ("Bayt ul-maqdis") et aux alentours de Jérusalem». Alors que le nom *Ansar* vient des alliés ou partisans de Dieu de Sourat *assaf*, verset 14: «Ô vous qui croyez (les amenus)! Soyez les alliés d'Allah! Jésus fils de Marie a dit aux apôtres: ‹Qui sont mes alliés, qui veulent parvenir à Allah?› – Les apôtres disent: ‹Nous sommes les alliés d'Allah›. Un groupe des Enfants d'Israël ayant cru, tandis qu'un groupe mécrut. Nous aidons donc ceux qui croyaient contre leurs ennemis, et ils triomphèrent».

L'idée du groupe est de ne pas établir, mais de restaurer le califat islamique détruit par Atatürk en 1924, par premièrement, l'éducation religieuse, deuxièmement, l'interaction avec la *Umma* c'est-à-dire la lutte politique: résoudre les problèmes, soigner une personne malade, la fusion avec la société et finalement se battre pour Dieu. Le but est de gouverner par la charia. Le slogan d'UAA est: «Jérusalem fut ouverte par Omar Bin al-Khattab et libérée par Salah al-Din, qui a-t-elle aujourd'hui?». La seule solution viable pour mettre fin à toutes les souffrances est décrite dans la stratégie du groupe en cinq étapes: 1- al- *da'wa*, le prosélytisme envers Dieu l'exalté, 2- commander le bien et interdire le mal, 3- préparer et mener le jihad sur le chemin de Dieu, 4- travailler pour récupérer les demeures de l'islam et récupérer son autorité usurpée, et 5- enfin, nommer un calife qui gouvernera selon ce que Dieu a révélé (Abd al-Ghani 2006).

Le groupe est soutenu financièrement et instrumentalisé par les réseaux pro-iraniens, comme le cheikh Maher Hammoud, le Président de l'Union des Oulémas musulmans et les milices palestiniennes soutenues par la Syrie [3] (Rougier 2004). Ces milices, comme le Front populaire pour la libération de la Palestine (FPLP) – commandant général, a vu en cheikh Hisham un pion utile pour saper l'influence d'Arafat. Le leader du FPLP – commandant général Ahmad Jibril le rencontra à plusieurs reprises dans les tunnels de la ville de Naemeh [4], au nord de la ville de Saïda. Ce soutien financier des factions palestiniennes pro-syriennes revient au conflit historique entre les défunts Président Syrien Hafez al-Assad et le Président Palestinien Yasser Arafat, en finançant d'autres groupes qui pourraient faire face à Fatah (Rougier 2004). Par ailleurs le Fatah finança aussi ce groupe pour le contrôler [5]. De même, le Groupe Islamiste, *al-Jamaa al-Islamiyya*, et d'autres individus proches idéologiquement de UAA les ont soutenus financièrement. Enfin, il y a la *Zakat*, taxe religieuse des habitants, payée de manière irrégulière et celle des membres du groupe pour l'Émir qui veille à leur protection, selon le *hadith* «Et s'il te frappe le dos et prend ton argent, écoute et obéis». Le groupe, de plus en plus fort, à la fin des années 90, s'autofinança par un commerce d'armes élaboré à EEH, attirant des clients de partout [6].

L'organisation dans les alliances politico-militaires

À la fin 1989, Arafat se rangea du côté du mouvement Amal contre le Hezbollah dans une série d'affrontements dans la région *d'Iqlim al-Tuffah*, à côté de Saïda. Jamal Sleiman un officier de Fatah désobéit aux ordres et prit position avec le Hezbollah. Fidèle à sa haine du Fatah, Shraydi s'associa au commandant renégat du Fatah Jamal Sleiman qui a fait alliance avec le Hezbollah. La milice de

Jamal Sleiman a vu le jour ensuite sous le nom de *Ansar Allah*, les Partisans de Dieu, soutenu par le Hezbollah dans le but de purger Saïda de la présence militaire de l'OLP (Rougier 2004). En effet, certains centres de pouvoir en Iran n'ont pas hésité à créer des alliés à eux dans les camps palestiniens en plus du Hezbollah [7].

Cependant, Sleiman et Shraydi furent contraints de fuir EEH après une tentative infructueuse d'éviction du Fatah du camp à l'été 1990, qui a fait 21 morts et 60 blessés. Les proches de Shraydi à l'époque parlent dans l'entretien de l'exode *Hijra*, durant l'entretien, en faisant référence au prophète qui va de la Mecque à Médine. Le conflit entre le Fatah et UAA commença. Le Fatah chargea Amin Kayed de combattre Shraydi tous deux originaires du village de Safsaf et habitant le même quartier. Shraydi annonça son retour au camp quelques mois plus tard, à un moment où l'accord de Damas semble avoir apaisé une partie de la tension entre les milices opposées dans le sud du Liban. Les familles du quartier Safsaf sont maintenant divisées entre les alliés de Shraydi et les alliés deAmin Kayed. À la suite d'une série d'assassinats au coup par coup, Shraydi fut assassiné en décembre 1991 à 34 ans.

Phase 2: Une nouvelle vague d'influence salafiste jihadiste

Avec l'assassinat de cheikh Hisham, les autres factions et le Fatah ont parié sur la fin de l'organisation radicale, tellement ancrée dans la personnalité de Shraydi. C'est ainsi que commença la deuxième période de la vie de l'organisation avec l'apparition du bras droit de Shraydi, le jeune Palestinien Ahmad Abd al-Karim al-Sa'adi, 29 ans, mieux connue sous le nom d'Abou Muhjin. Il prit la direction du groupe de la Ligue des partisans islamiques. Il donna au groupe une dimension extraterritoriale qui dépasse les frontières du camp et noua des relations avec d'autres groupes jihadistes.

Abou Muhjin, au contraire de cheikh Hisham, fit très attention à sa sécurité personnelle, selon un ancien militant, donc les tentatives de son assassinat ont tous échoués. Avec lui, le groupe a élargi son territoire, en plus de Safsaf, des adeptes ont intégré le groupe principalement du quartier de Taïtaba, d'où il est originaire, et du quartier d'al-Zib, où il habite, dans le sud du camp.

Avec l'esprit d'Abou Muhjin, le nombre d'adeptes n'a pas arrêté d'augmenter, des jeunes lésés, laissés à eux-mêmes, ont suivi les formations politiques, religieuses, plus tard militaire du groupe et se sont transformés en forcenés. La militarisation de l'organisation s'est accrue avec lui. L'organisation est depuis étendue aux quartiers Ta'mir, Tawari et Ras al-Ahmar du camp, en plus des quartiers susmentionnés. Elle consolida sa fonction d'autorité gouvernementale dans son camp d'origine en chargeant des membres de rang intermédiaire d'administrer les affaires locales dans chacun des quartiers, rivalisant ainsi avec les comités de quartier redevables à l'OLP (Organisation de la Libération de la Palestine) et aux forces de la coalition.

Dans la forme, il n'y a pas grand-chose qui distingue le mouvement des autres milices palestiniennes qui gouvernent leurs rues respectives dans le camp. Ils sont devenus une faction, presque comme le Fatah. Le camp se divise depuis en zones militaires ou les groupes se disputent le territoire pour asseoir leur pouvoir politique et militaire. L'époque d'Abou Muhjin fut plus sanglante que son prédécesseur, ce fut une époque d'une guerre d'existence face à la présence syrienne et à l'OLP. Abou Muhjin arriva à contrôler tout le camp et à marginaliser le Fatah et les autres factions. Il intensifia non seulement la tentative de nettoyer le camp de tout ce qui n'était pas islamique, mais recadra également le militantisme du groupe dans un courant salafiste. À cette période, les salafistes libanais devinrent plus audacieux dans leurs critiques de la tutelle syrienne sur le Liban, arrivée à la fin de la guerre civile libanaise. Le pays fut témoin d'altercations publiques sévères entre les salafistes et les islamistes au sein de l'axe Damas/Téhéran (Hamzeh & Dekmejian 1996).

L'association soufie pro-syrien des projets caritatifs islamiques, communément appelée *al-Ahbash* [8], lança une campagne contre le salafisme qui, selon elle, est une tendance croissante des «extrémistes» s'infiltrant dans les mosquées du Liban (Pall, 2013). Alors qu'*al-Ahbash* lança des attaques verbales violentes contre l'institution sunnite libanaise, Dar al-Fatwa, et empêcha physiquement ses rivaux théologiques d'entrer dans les mosquées, les salafistes ripostèrent avec impatience – un processus qui leur a permis d'affirmer leur identité en tant que véritables gardiens de la Secte sunnite (Pall, 2013, Abd al-Ghani, 2006).

Suite à ce conflit, le chef d'al-Ahbash, Nizar al-Halabi fut abattu dans le quartier populaire sunnite de Tariq al-jdide à Beyrouth (Pall, 2013). Cinq jeunes hommes dont trois Libanais Khaled Hamed, Ahmad al-Kassam, Rabih Nabaa et deux Palestiniens Mounir Abboud, Wassim Abdel Mo'ti, revendiquèrent l'assassinat, se vantant de cet acte de défense courageux au nom des Sunnites du Liban. Après leur arrestation, ces hommes ont avoué avoir suivi une formation à EEH par une cellule de militants salafistes se faisant appeler Usbat al-Ansar (Rougier 2004) [9]. Abu Muhjin a aussi formé une cellule à Tripoli avec Saïd al-Chahal, Fouad Zeini et Ahmad al- Naboulsi qui échouèrent dans l'assassinat du Mufti de Tripoli Taha al-Sabonji et du Leader d'*al-Ahbash* à Tripoli Taha Naji.

La répression de l'État et la fin d'Abou Muhjin

Abou Muhjin sortit au grand jour et déclara les ambitions du groupe de se battre pour un califat mondial et de tourner «les polythéistes à l'unité de Dieu, et les infidèles à la foi des Musulmans», mais nia avoir quoi que ce soit à faire avec le cas al-Halabi (Sogge, 2018: 98). Les événements furent un cadeau pour les alliés de la Syrie au Liban, qui ont pu désormais discréditer leurs adversaires salafistes en les impliquant avec les fanatiques dans les camps palestiniens.

En janvier 1997, le conseil de justice libanais nomma un tribunal spécial pour saisir l'affaire, qui, selon des documents judiciaires, procéda à une mise en accusation rapide des accusés sans leur proposer d'avocat. La décision du tribunal termina par quatre condamnations à mort et quatorze autres condamnations (Sogge, 2018). Le tribunal décida également de déclarer UAA une organisation terroriste visant à inciter les Libanais «à prendre les armes les uns contre les autres et à les exhorter à tuer et à subversion en vue de créer un État islamique au Liban et dans la Grande Syrie» (Sogge, 2018: 99).

Après consultation au sein du groupe, Abou Muhjin prit la décision d'entrer dans la clandestinité et se cacha dans le camp, peu de temps après avoir reçu sa peine, pour ne plus être revu en public et éviter au camp le conflit armé. Sa peine de mort ne fut jamais exécutée. Depuis, l'encerclement et les check-points commencèrent à rentrer dans le paysage du camp. Le groupe est officiellement dirigé par Abou Obaida, mais réellement par le frère d'Abou Muhjin, Haytham al-Sa'di, mieux connu comme Abu Tariq.

Phase 3: la connexion avec al-Qaïda et l'Iraq

Cette période a fait progresser le groupe en dehors du camp, mais a limité son pouvoir à l'intérieur du camp. UAA fut porté sur la scène internationale par son alliance avec al-Qaïda et sa participation à la guerre de l'Iraq. Par ailleurs d'autres éléments ont fait rayonner le nom et tissé des liens avec d'autres réseaux de jihadistes. C'est de cette ouverture internationale qu'il est question dans cette troisième phase.

L'ouverture à al-Qaïda

La nouvelle étiquette du groupe terroriste le plus redouté du Liban n'est pas venue sans certains avantages. L'assassinat d'al-Halabi motiva Bassim al-Kanj, un vétéran de la guerre en Afghanistan dans les années 80 et un ami d'Oussama Ben Laden à les contacter. Al-Kanj un jihadiste expérimenté et bien connecté, vint des États-Unis au Liban à la fin des années 90 (Rougier 2004) et commença le processus de mise en place d'un vaste réseau de cellules jihadistes au Liban. Il passa son temps entre le nord, où il a mis en place un groupe armé à Sir al-Dinnye, et le camp de EEH (Rougier 2004).

Impressionné par la lutte d'UAA contre les Ahbash, il prit le mouvement relativement inexpérimenté sous ses ailes, et lui fournit de nouveaux équipements et un savoir-faire technologique lui permettant d'améliorer considérablement son infrastructure paramilitaire. En tant que vétéran du jihad mondial, il a également mis le groupe en contact avec un large réseau de contacts qui s'étendra bien au-delà du Liban (Rougier 2004).

Fin 1999, Damas mettra en garde le Liban contre la cellule militante de Bassim al-Kanj dans le nord du Liban (Gambill, 2000). Lorsque l'armée libanaise autour du réveillon du Nouvel An mena une offensive contre le «groupe Sir al-Dinnye», tuant al-Kanj, de nombreux membres restants de son groupe échappèrent, et trouvèrent refuge à EEH où ils restèrent en liberté (Abd al-Ghani, 2016).

Le groupe tissa des liens avec les congrégations salafistes et les réseaux jihadistes en Australie, avec le conseiller du gouvernement qatari, Abd al-Rahman Ben Umar al-Nu'aymi, qui en 2001 fut inculpé par les autorités américaines pour avoir donné des sommes substantielles au groupe. De plus, des liens avec d'autres congrégations islamistes en Europe, notamment au Danemark.

Apparemment, un affilié du mouvement basé au Danemark a rassemblé pendant des années des trouvailles dans des congrégations de la vaste diaspora européenne, virant l'argent sur des comptes bancaires secrets au Liban (Itani 2017, 267). Ces liens n'étaient probablement que la pointe de l'iceberg. En matière de financement local, un ancien membre du groupe a déclaré bien qu'Abou Muhjin a construit son organisation en attirant des sponsors désireux de financer une force de combat anti-syrien et anti-iranien, l'UAA ne leva pas ses armes contre ces deux parties. Au lieu de cela, grâce à un accord peu orthodoxe avec les autorités syriennes, les membres de l'UAA se rendent en Iraq pour rejoindre la lutte contre les forces de la coalition américaine.

Les portes de l'Iraq

Les autorités syriennes au Liban ont profité de l'émergence d'un militantisme islamiste dans les camps palestiniens. À la fois, en matière de bouc émissaire violent pour discréditer les mouvements salafistes libanais, et parce que ces acteurs ont également fourni un certain tampon contre une OLP forte.

Cependant, au début des années 2000, les réseaux croissants de hors-la-loi et de fugitifs jihadistes enfermés à EEH sont devenus un handicap [10]. En plus des survivants de réseau al-Kanj, il y a eu l'assassinat de quatre juges libanais par des assaillants inconnus dans un tribunal de Saïda, le 8 juin 1999. Ces deux incidents suscitent des inquiétudes à l'échelle nationale concernant les camps palestiniens devenus des «îles de sécurité» abritant de dangereux terroristes.

Alors que l'agitation montait à la fois à EEH et dans le nord du Liban, l'invasion américaine de l'Iraq en 2003 a commodément fourni aux autorités syriennes l'occasion de se débarrasser des pires fauteurs de troubles nationaux en leur offrant tacitement une route vers les champs de bataille iraquiens (al-Amin 2006). C'est un fait bien documenté que la Syrie, pendant la guerre en Iraq, est volontairement arrêtée en tant que plaque tournante pour les combattants de la région qui sont transportés en bus de l'aéroport international de Damas à la ville frontalière syrienne, al-Bukamal, avant leur sortie vers

l'Iraq (Rabil 2006). Cette stratégie d'ouverture des frontières a permis à la Syrie, préoccupée par les perspectives d'une invasion américaine dans la région, de tirer parti de ses négociations avec les gouvernements occidentaux. En conséquence, des diplomates américains effectuèrent des visites continues à Damas, suppliant Bashar al-Assad de sceller la frontière iraquienne (Zisser 2003).

Quant au Liban, le recadrage par le groupe de sa mission dans un contexte mondial ne signifie pas qu'il a abandonné l'appel à la lutte armée contre l'occupation de la Palestine. Ce n'était pas non plus la preuve que les Palestiniens des camps du Liban abandonnaient leur identité nationale au profit du salafisme mondial. Pour beaucoup, la lutte en Iraq fut une question d'ordre pratique plutôt que de doctrine. Parce que le Hezbollah a instauré un monopole strict des combats le long de la frontière sud du Liban depuis 1987 (Khashan 2013), les guérilleros palestiniens ont été contraints d'affronter leurs ennemis ailleurs. En fin de compte, ces sentiments ne différaient pas beaucoup du message que Abou Muss'ab al-Zarqawi a transmis à ses électeurs en 2006, affirmant que «nous combattons en Iraq, mais nos yeux sont tournés vers *Bayt al-Maqdes*» (MEO 2006).

Cette politique n'a pratiquement pas mis fin à l'activité jihadiste, mais l'évaluateur a offert aux groupes amateurs locaux de nombreuses opportunités d'acquérir une expérience de combat et de se connecter à la branche iraquienne d'al-Qaïda, dirigée par Abou Mus'ab al-Zarqawi. Travaillant à partir de Herat en Afghanistan, al-Zarqawi était depuis 1999 en train de recruter des militants volontaires au Levant en vue de combattre l'influence occidentale et américaine dans la région. Suite aux attaques terroristes du 11 septembre, al-Zarqawi a beaucoup voyagé entre l'Iran, la Syrie, le Kurdistan iraquien et le Liban. Selon un responsable des renseignements jordaniens, al-Zarqawi a fait de EEH l'une de ses principales campagnes de recrutement (Weaver 2006). Le Liban fut témoin d'une vague de jeunes et d'amplis qui se sont révélés essentiels en termes de formation et de recrutement (Gambil 2003).

La liaison d'al-zarqawi basée en Syrie, fut avec Abu Ghaddiya (Badran Turki Hisham al-Mazidi) une personne clé sur le plan de financement des jihadistes du Liban. Il a formé, personnellement, les groupes de EEH sur la façon de forger des documents avant leur voyage (Itani 2017). Certains des combattants du mouvement aidèrent également al-Zarqawi à établir des camps d'entraînement en Iraq. Le groupe a finalement laissé dix «martyrs» qui se sont rendus au combat ou lors d'opérations suicides en Iraq sans pour autant les revendiquer à cause des pressions politiques palestiniennes. Les responsables des organisations militaires du camp de EEH ont soutenu qu'il n'y a eu aucune trace d'al-Qaïda et de ses origines et branche dans le camp. Même si des jeunes sont allés au «jihad» en Iraq, cela ne constitue pas, comme ils l'ont affirmé, la preuve de la présence d'al-Qaïda dans le camp. Des dizaines de résidents du camp d'UAA et d'autres organisations se sont rendus en Iraq. Beaucoup d'entre eux ont perpétré des attentats-suicides. Comme Saleh al-Shayeb, un Palestinien du camp, lorsque la nouvelle du l'attentat- suicide est arrivé, UAA a rapidement confirmé son affiliation, mais s'est ensuite rétracté et a retiré sa déclaration d'adoption, suite à des pressions exercées par les forces palestiniennes qui ne veulent pas annoncer l'existence d'un parti qui envoie ses militants du camp en Iraq (al-Amin 2006). L'implication du mouvement en Iraq a donné au mouvement une dimension extraterritorial et transnational, en affirmant son identité en tant que gardien des sunnites opprimés du monde, plutôt que de simplement constituer une milice urbaine confinée dans un camp de réfugiés.

Phase 4: La sortie de la violence et le début de changement

Cette partie aborde la transformation de UAA allant de la radicalisation violente à la déradicalisation.

La phase transitoire: le nouvel Émir et le début de la déradicalisation

Le processus de déradicalisation de UAA commence avec son nouveau leader Abou Ubaida, Mahmoud Mostafa, désigné officiellement par le conseil. Réellement ce n'est qu'Abou Tariq qui contrôle les affaires en coordination totale avec son frère Abu Muhjin. L'UAA est apparue au début des années 2000 avec une direction légèrement plus pragmatique que ce qui était le cas avec les groupes jihadistes rivaux du camp. Bien que le mouvement soit toujours dirigé par Abou Tariq al-sa'di, les décisions du groupe sont désormais, de plus en plus, prises par son cousin, Abou Suleiman al-sa'di avec le cheikh et l'imam de la mosquée du Martyr, Abou Charif Aqel, agissant en tant que conseiller politique de l'UAA et porte-parole officiel.

Après la disparition du leader Abou Muhjin al-Sa'di, en 1997, l'État libanais intensifia sa répression exercée sur UAA. Cette répression poussa le nouveau leader à se rapprocher du Fatah. Cette ouverture déplut à la majorité des militants et poussa à un éclatement interne. Selon les anciens militants de UAA, crescendo, les ordres sont tombés de ne plus déranger et châtier ou corriger les individus selon leur coupe de cheveux ou leur discours qui blasphèment Dieu. Les jeunes n'ont plus aucun pouvoir de changer le *monkar,* l'interdit religieux, bien au contraire, ils se font eux-mêmes châtier s'ils exercent encore ce genre de corrections. Les adeptes commencent à ne plus comprendre ce changement et à exprimer leur désarroi et leur mécontentement envers ce nouveau pacte sans donner des explications.

En 2002, plusieurs controverses secouèrent l'UAA, et menèrent à un début de sortie de la violence de l'organisation. Ajoutons à cela la répression étatique, l'organisation a fait ses calculs stratégiques dans un nouvel apprentissage politique. Tout d'abord, en juillet 2002, le Libanais Badi' Hamadeh est entré dans le camp de EEH après avoir tué trois soldats libanais. Une initiative est lancée par Cheikh Maher Hammoud et Rustom Ghazali, chef de l'armée syrienne au Liban, pour discuter du cas des personnes recherchées par l'État. Après d'intenses pressions exercées par l'armée libanaise, et après des semaines de courtage par des personnalités islamistes à l'intérieur et à l'extérieur du camp, le mouvement a décidé d'arrêter et de remettre Badi' Hamada à l'armée libanaise le 16 juillet 2002. Ensuite, pendant ces années, le cercle de vengeance ne s'est pas arrêté entre le Fatah et UAA, jusqu'à la vengeance de UAA en 2001 de la mort de son leader Hisham Shraydi en assassinant Amin Kayed.

La scission et l'éclatement

L'ouverture au Fatah, pris comme ennemi principal depuis des années pour son idéologie laïque, incita des membres de la ligue non satisfaits de ce nouvel accord avec un parti qui l'ont toujours combattu à accepter cette décision. De ce fait, des cadres de la ligue sont sortis en trois temps. Ziad al-Shahabi et son groupe qui créa l'«association de suppression de la corruption » *Jam'iyat Qam' al-fasad*, qui n'a pas tardé à être dissous. Ensuite Abdallah Shraidi a fondé *Usbat al-Nour*. Le jeune Abdallah Shraydi – le fils de Hisham Shraydi – a fait défection en 2001 pour former un groupe rival, *Usbat al-Nour* emmenant avec lui ses propres membres du clan. Abdallah Shraydi fut accusé de complot pour venger le meurtre de son père. En mai 2003, après sa scission et en tant que chef de *Usbat al-Nour*, Abdallah Shraydi est assassiné avec son oncle Yahya Shraydi suite à un assassinat collectif effectué par le Fatah dans le camp.

En raison de ces événements sanglants, les affrontements les plus violents ont eu lieu le 19 mai 2003, après que le Fatah a refusé d'autoriser l'enterrement de Yahya Shraydi. UAA a lancé une attaque contre les bureaux du Fatah dans le camp et a occupé la plupart d'entre eux. Les combats ont pris fin après l'intervention d'*al Haraka al-Islamiya al-Mujahida*, le mouvement de Combattants Islamiques, en invitant à rencontrer à la mosquée *al-Nour* des représentants du mouvement UAA et du Fatah. Notons qu'en 2003, le Premier ministre de l'Autorité palestinienne, Mahmoud Abbas a décidé de lutter contre le terrorisme au camp de EEH, en signifiant UAA. Tous ces facteurs ont accéléré un processus de déradicalisation de UAA. La même année, les rencontres entre le Fatah et UAA ont

commencé. Les deux parties ont acté l'interdiction de faire couler du sang palestinien, donc le conflit inter-palestinien. La présence du Hamas dans les camps a poussé le Fatah a trouvé des alliés islamiques afin de garder son pouvoir dans les camps. Ces rencontres ont emmené le groupe à faire une nouvelle lecture politique et ont joué un nouveau rôle. Le responsable du Fatah au Sud Liban, Khaled Aref, acteur principal de cet accord avec UAA me raconte qu'à la fin des années 90, il a emménagé de Saïda pour vivre dans le camp d'EEH afin de réduire les risques d'assassinat mené par le Fatah-*al-Majlis al-Thawri*, conseil révolutionnaire, proche de la Lybie, contre les cadres de Fatah. Il habita à la rue al-Zib au camp et devint voisin d'Abou Muhjin. Avec Abou Muhjin la violence du mouvement est destinée vers l'extérieur après avoir conquis le territoire du camp et imposé leurs règles. La co-habitation se passa relativement dans de bonnes conditions. Puis l'assassinat du leader d'*al-Ahbash* et des juges et l'annonce des sentences à l'encontre d'Abou Muhjin a augmenté la violence dans le camp.

Au cours de cette période, ces controverses ont entraîné de nouvelles dispositions de sécurité dans le camp. Afin de gérer les conflits internes, l'OLP et les forces de la coalition ont conclu des accords pour former un comité mixte de suivi. Dirigé par le leader de la faction al-Sa'iqa dans le sud du Liban, Abou Bassam al-Maqdah, ce comité fonctionne essentiellement comme un conseil de réconciliation pour résoudre les conflits internes. En raison de leurs actions résolues pendant l'affaire Badi' Hamadeh, le groupe de Jamal Khattab et l'UAA furent invités à rejoindre ce comité, donnant ainsi à ces islamistes un sentiment de légitimité politique.

Néanmoins, en ce qui concerne les dissidents du clan Shraydi et les fugitifs de Sir al-Deniye, ces nouveaux arrangements ont simplement souligné que les forces islamiques et les UAA ne sont pas dignes de confiance. Le mouvement jihadiste de EEH s'est retrouvé dans un état de désarroi. Le 19 mai, le meurtre d'Abdallah Shraydi, le chef du groupe dérivé *Usbat al-Nour*, rappela durement que le Fatah est revenu en pleine force et que le camp n'est peut-être pas le refuge qu'il fut auparavant. Le fait qu'UAA soit désormais en communication avec les dirigeants palestiniens laïcs et ait même remis l'un des hors-la-loi les plus recherchés du camp, Badi' Hamadeh, aux autorités libanaises est une source de grande préoccupation. Craignant un effort conjoint pour les évincer du camp, un groupe de jihadistes dissidents de UAA a organisé une réunion fin mai 2003, qui a finalement abouti à la formation du nouveau groupe extrémiste *Jund al-Sham*.

Jund al-Sham

La création du groupe fut par essence une fusion de trois ensembles différents. Tout d'abord, il est composé de fugitifs qui ont fui le nord du Liban lors des affrontements de Sir al-Deniye. Parmi eux, un ressortissant libanais nommé Khalid Sahmarani, mieux connu sous le nom de «Ghandi» Sahmarani ou Abou Ramiz al-Tarabulsi, qui a assumé le rôle de chef militaire de Jund al-Sham. Deuxièmement, le groupe est composé d'alliés d'Abdallah Shraydi et *d'Usbat al-Nour*, tels que le Palestinien Usama al-Shahabi. Ils ont été rejoints par un second groupe de déserteurs d'UAA qui a suivi l'ancien chef militaire du groupe Imad Yassin lors de son départ en 2003, Shehada Jawhar, Abu Bakr Mubarak et Abu Muhammad Awad. Le dernier devient plus tard, le chef de Fatah al-Islam et est tué à la Beqaa à l'est du Liban.

Comptant une quarantaine de militants, *Jund al-Sham* fut un groupe beaucoup plus petit que UAA. Néanmoins, sa formation a suggéré que ce dernier n'exerce plus d'hégémonie dans le champ jihadiste à EEH. Bien que *Jund al-Sham* et UAA se sont appuyés sur les mêmes réseaux liés à al-Zarqawi pour recruter et s'entraîner pour le «Jihad iraquien», les groupes s'opposent dans leur opinion sur l'utilité de la force contre le pays hôte. Sur le plan financier, un ancien opérateur d'UAA, Bilal al-Arqoub, a fonctionné comme le lien clé du groupe avec al-Zarqawi et son agent de liaison basé en Syrie, Abu

Ghadiya, acheminant de l'argent dans le camp via un compte bancaire enregistré sous le nom fictif de Mahmoud al-Sama» (Itani 2017: 267).

En 2004, une série d'affrontements violents, opposant les ailes militaires de l'OLP au nouveau mouvement de *Jund al-Sham,* a poussé ce dernier à se retirer dans ces quartiers de bidonvilles situés dans la périphérie nord du camp al-Ta'mir. Alors que de nouveaux dialogues entre l'OLP et les Forces islamiques ont mis la pression sur des groupes dérivés et des hors-la-loi enfermés dans le camp, al-Ta'mir est devenu un nouveau refuge sûr pour les réseaux jihadistes. Du fait que cette rue constitue une «zone grise», qui se situe entre contrôle libanais et palestinien. La presse relia al-Ta'mir à un certain nombre d'incidents violents et publia des informations selon lesquelles des combattants étrangers arrivent dans ces quartiers en provenance des champs de bataille d'Iraq (al-Amin 2006).

L'interaction avec les autres

En 2005, suite à l'assassinat du Premier Ministre Rafiq Hariri, la Syrie se trouve forcée de mettre fin à son déploiement au Liban. Les acteurs islamiques deviennent à la recherche de nouvelles alliances avec la nouvelle élite politique libanaise émergente. L'État libanais passa une période difficile et apprécia la position de UAA. Une nouvelle relation est ouverte entre l'État libanais et UAA, par le biais du Hamas d'un côté, et de Fatah de l'autre. Le parrain de cet accord avec l'État libanais fut le colonel Abbas Ibrahim, le chef du renseignement du sud, le directeur aujourd'hui de la sûreté générale. L'UAA se présente comme le parti unique capable de contrôler la jeunesse radicalisée jihadiste, elle adopte la position de neutralité et le rôle de médiateur. Ce rôle s'est accentué avec l'arrivée de *Shaker al-Absi*, leader de Fatah al-Islam à Naher al-Bared, au nord du Liban.

La décision adoptée par la ligue de ne pas entraîner le camp d'EEH dans le conflit de Nahr al-Bared avec l'armée libanaise fut appréciée de tous les partis politiques et sécuritaires libanais. Abbas Ibrahim entra dans le camp et rencontra UAA, à son tour la ligue s'est ouverte à Hezbollah, au parti Amal, au courant du futur, à Bahiya al-Hariri. Les cadres ont élargi leur relation, toujours dans un rôle de médiateur. Un rôle important pour ne pas s'engager dans la guerre en Syrie et les attentats au Liban.

En tant que députée élue du Mouvement de Futur depuis 1992, Bahiya al-Hariri, la sœur du Premier ministre, a fait carrière dans la négociation entre les camps de réfugiés et l'État, devenant un intendant de premier plan des affaires palestiniennes dans sa circonscription (Knudsen 2011 :101).

Au cours de l'été 2006, le Premier ministre Fouad Siniora a rencontré le représentant de l'OLP au Liban, Abbas Zaki, afin de discuter des relations futures du Liban avec les Palestiniens. Au cours de la réunion, les parties ont discuté de questions telles que la levée de l'embargo imposé par la Syrie sur les importations de matériaux de construction dans les camps de réfugiés du sud du pays, en plus du droit des réfugiés à l'héritage et à la propriété. En gage de confiance, Siniora a annoncé son intention d'entreprendre une toute première visite ministérielle dans le camp de EEH en juillet. Néanmoins, sa délégation a été forcée de reporter sa visite, lorsqu'une ambulance appartenant à la Fondation al-Hariri a été touchée par une bombe sur le bord de la route en passant devant le district de al-Ta'mir adjacent au camp.

Abou Tareq al-Sa'di [11] précise, durant l'entretien chez lui que UAA n'a changé que sous la condition de préserver le camp. Confiants d'avancer dans le bon chemin, les cadres ne se retournent pas en arrière, avec cette idée et cette vision, ils ont rencontré le colonel Abbas Ibrahim, selon Abou Tareq. Ce dernier a remis son rapport à Bahiya en mai 2008.

Chaque affrontement avec le Fatah mobilise toute la communauté politique à Saïda comme Bahiya Hariri et Ousama Sa'ad. Cette déradicalisation a ouvert le mouvement à des acteurs politiques libanais au fur at à mesure et à plusieurs partis qui jadis ont été des ennemies ou des adversaires, comme le Hezbollah. Cette relation est basée sur une conviction partagée par tous les acteurs politiques à Saïda pour préserver la sécurité et la stabilité des camps et du voisinage. Selon, Abou Tareq, il est nécessaire de faire face à tout conflit sectaire qui peut arriver à tout moment. La nature de cette relation a produit des résultats positifs au niveau de dé-escalade des conflits et de la fermeture des portes de nombreuses tentations de violence: «à première vue, il semble qu'il y ait de l'hypocrisie politique parmi nous, mais il n'y a pas de différence entre la bravoure et l'insouciance. Ils ont compris que nous sommes en coordination avec tout le monde», dit Abou Tarek. Même pour la rue la plus problématique juxtaposée au camp al-Ta'mir, l'UAA a géré les islamistes jihadistes dans cette rue en coordination avec Bahiya Hariri et le Hezbollah: «il y avait une tension à al-Ta'mir, Bahiya a demandé de nous voir, nous lui avons dit: «surtout ne pas faire bouger vos pions là-bas». Et nous avons dit au Hezbollah la même chose. Les Libanais dans cette rue sont plus nombreux et si chacun va mobiliser ses pions nous rentrerons dans un conflit armé avec l'armée libanaise. Chose que nous voulons éviter à tout prix» (Abou Tareq). La décision de UAA de sortir de la violence a été dans le bon chemin, ils sont déterminés à protéger le camp et épargner le sang palestinien, selon leurs dires. La même année, en 2008, Abou Tareq continu, «une délégation officielle est venue de l'ambassade, représentée par Edward Katoura et Mahmoud Issa al-Lino, discuter avec nous un plan pour faire face à *Jund al-Sham»*. Toute cette volonté à combattre l'extrémisme violent dans le camp et à coopérer avec l'État libanais a fait de UAA un acteur islamique incontournable dans le camp:

«d'un petit groupe, nous sommes devenus un membre officiel des forces islamiques dans le camp, qui englobe, le Mouvement des Combattants Islamiques *al-Haraka al-Islamiyya al-Moujahida*, le parti de la libération *Hizb al-Tahrir*, le Hamas et le Mouvement du Jihad islamique. Ensuite dans nos rencontres officielles libanaises nous nous représentons comme un parti politique palestinien, nous sommes dans le comité politique palestinien et nous assistons à la réunion mensuelle à l'ambassade de Palestine, nous parlons au nom des Palestiniens. Donc quand on est leader on ne réagit pas comme si on est un simple membre, le leader a d'autres calculs stratégiques que les membres ne peuvent pas comprendre» (Abou Tareq).

Pour le reproche fait par les ex-combattants de UAA à l'encontre de la déradicalisation organisationnelle, idéologique et comportementale de UAA, Abou Tareq se défend en disant: «changer d'idéologie est une chose, mais changer la méthode s'en est une autre». Selon lui, leurs idées à UAA sont claires et certifiées par tous. En conséquence, ils ont défini la vision politique, «notre stratégie est la même, mais nous avons changé de méthode» pour éviter d'avoir un califat comme celui de Daesh. Cependant le but ultime reste «Établir un califat islamique sur le modèle du prophète dans l'un des pays islamiques en rassemblant l'Umma et faire le jihad pour Allah». Pour atteindre «cet objectif stratégique», UAA passe par: *al-Da'wa*, le prosélytisme, la lutte politique et le jihad: «lorsque nous avons décidé de changer de style, nous l'avons déclaré sur la tribune» déclare Abou Tareq. À le croire, le mouvement cherche à répondre aux questions existentielles et métaphysiques que pose chaque individu: «qui suis-je?».

Au niveau des dynamiques internes et externes, UAA a moins recours à des attaques violentes, excepté quelques conflits internes auxquels il a participé ou susceptibles de participer avec le bloc islamiste pour défendre leurs quartiers. En somme au niveau comportemental, la violence armée du groupe est située et déterminée par la situation politique dans le camp, donc géopolitique. Leur «répertoire de tactiques violentes» (Dudouet et al. 2019) a diminué. Au niveau idéologique, les dirigeants du groupe n'offrent plus la justification idéologique à la violence et, ce depuis la disparition d'Abou Mohjin et le processus de déradicalisation, le discours adopté est plutôt défensif et protecteur du camp. Il semblerait qu'au niveau organisationnel, quand le groupe participe au conflit armé dans

le camp, son stock militaire fait preuve de défense. Mais il est clair, selon les habitants du camp, que leur capacité organisée à mobiliser et à mener des activités violentes coordonnées diminue.

Ce papier a démontré comment UAA a fait son entrée dans la violence et sa sortie de la violence. Il a exploré le processus que UAA, en tant que groupe armé non étatique a suivi pour changer son utilisation de la violence contre les civils. Il a tenté d'étudier les solutions proposées à la sortie de la violence, afin de réduire le répertoire de violence. Cependant, cette sortie de la violence dans une déradicalisation substantielle, contextuelle et située, reste inachevée. Elle est certes le résultat d'une répression étatique intense et de différents types d'incitations sélectives.

Cette déradicalisation inachevée est due à plusieurs facteurs. Premièrement, elle a été déclenchée par une direction non solide et non charismatique, qui n'a pas eu suffisamment d'influence pour déradicaliser tous les militants qui composent l'organisation. Ce qui a provoqué des scissions, d'éclatement et d'émergence d'autres mouvements plus extrémistes. Deuxièmement, ces militants en processus de déradicalisation subissent des stigmates liés toujours à leurs expériences précédentes. D'une part, ils n'obtiennent pas une sérieuse alternative politique à la place de l'opportunité militaire qu'ils ont saisie. D'autre part, ils se trouvent en concurrence avec les acteurs politiques en place. Ces derniers essayent par tous les moyens de saboter ce processus, au lieu de répondre à leur recherche en leur offrant de nouveaux espaces de constructions d'identités politiques et citoyennes et une nouvelle appartenance.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

[*] Abstract

Questo contributo tenta di studiare i cambiamenti registrati nell'organizzazione della Lega dei sostenitori dell'Islam *Usbat Al-Ansar Al-Islamiya* (UAA) rispetto alla sua nascita e si interroga se il movimento si sia davvero de-radicalizzato. Sostengo che per favorire la de-radicalizzazione, l'organizzazione ha subìto un'intensa repressione da parte dello Stato libanese e gli sono stati offerti diversi tipi di incentivi selettivi, ma il processo di de-radicalizzazione è stato innescato da una leadership non solida né carismatica, che non ha avuto abbastanza influenza per de-radicalizzare tutti gli attivisti che componevano l'organizzazione, senza provocare una scissione. La scelta di questa organizzazione si basa sulla ambivalenza tra nazionalismo palestinese e salafismo globale, profondamente incarnato nella dottrina della SAU a trent'anni dalla sua nascita. Ho analizzato le diverse fasi di questa organizzazione che vanno dalla violenza alla non violenza. Comincio con la sua comparsa come piccola congregazione religiosa a metà degli anni '80, poi la sua evoluzione verso un movimento jihadista ben organizzato all'inizio degli anni '90. Tento di spiegare come questa evoluzione sia avvenuta con il passaggio alla violenza e alla volontà della UAA di affermarsi come autorità politica locale ancorata alla leadership palestinese in Libano e, infine, descrivo il processo di de-radicalizzazione sia in termini di preparazione delle esperienze di dialogo con le autorità libanesi che di formazione di gruppi dissidenti di jihadisti estremisti.

Note

[1] Je cite à titre d'exemple, le Front Islamique du Salut en Algérie, al-Gama'a al-Islamiya (le groupe islamique) en Égypte, le Groupe Islamique Armé en Algérie, le Groupe Salafiste pour la prédiction et le combat GSPC au Mali.

[2] Spontanément la description d'avant UAA est décrite lors des entretiens avec les adeptes ou les anciens militants du groupe comme ère pré-islamique. En effet, c'est l'arrivée de UAA qui assure le passage de la *jahiliya* à la lumière.

[3] Pour plus d'information à ce sujet, consultez Rougier 2004.

[4] Entretien ancien militant UAA, EEH, février 2019.

[5] Entretien, Fatah leader, EEH, décembre 2018.

[6] Discussion informelle avec un représentant du Fatah, EEH, Octobre 2019.

[7] L'étude de ce réseau permettrait ainsi de lire concrètement la façon dont certains centres de pouvoir à Téhéran ont cherché, en voulant «édifier la pieuse génération de la libération» à modifier les représentations du conflit israélo-arabe auprès des palestiniens des camps, en insistant sur la dimension religieuse du conflit et en mobilisant la population contre le processus de paix et la politique de l'Autorité Palestinienne.

[8] *Jam'iyat al-Macharii al-Khayriya al-Islamiyya*, l'Association des Projets de Charité Islamique. Le nom *al-Ahbach* est du fondateur Abdallah al-Harari qui vient de al-Habasha en Éthiopie. Il créa ce groupe à Beirut en 1983.

[9] Khaled Hamed, Ahmad al-Kassam et Mounir Abboud furent condamnés à mort et pendus dans la cour de la prison en mars 1997. Wassim Abdel Mo'ti et Rabih Nabaa furent condamnés à perpétuité.

[10] Le camp s'ouvrira à la même période aux militants islamistes de Tripoli, rescapé du massacre de Bab al-Tebbaneh le 21 et 22 décembre 1986. Ce massacre mené par deux milices tripolitaines parrainées par le régime syrien, le Parti Arabe Démocrate et la «Résistance tripolitaine», s'inscrit dans la division au sein de *Harakat al-Tawhid al-Islami* (Mouvement d'Unification Islamique) de Tripoli, sous la direction de Saïd Sha'ban qui a choisi de se ranger avec la Syrie (Kortam, 2017). Les militants s'opposant à cette alliance se sont retrouvés ou en prison, ou à l'étranger, d'autres ont réussi à trouver refuge à Saida. Alliés stratégiques du Fatah et résistants à l'hégémonie syrienne, Arafat leur a fourni un abri dans les camps palestiniens du Sud qui étaient toujours sous le contrôle de l'OLP.

[11] Entretien, EEH, Juillet 2019.

Bibliographie

Abd al-Ghani I. (2006) *Les mouvements Islamiques au Liban: la problématique de la religion et de la politique dans une société diversifiée* (en arabe). Beyrouth: Dar al-Tali'a.

Abd al-Ghani I. (2016) *Salafia and Salafists: Identity and Otherness, A reading in the Lebanese experience* (en arabe). Beyrouth: Centre of civilization for development of Islamic thought.

Al-Amin H. (2006) Qaida and Returnees from Iraq (en arabe), *Metransparent*. https://www.metransparent.com/old/texts/hazem_el_amin_qaida_and_returnees_from_iraq_1.htm

Al-Hajj, A. R. (2014) *The Salafi Phenomenon, Organizational Pluralism and Politics*. Bashir Musa Nafeh, Izz al-Din Abd al-Mawla, and al-Hawas Taqiya editions (in Arabic). Beirut: Al Jazeera Center for Studies – Arab Science House Publishers.

Al-Mawla S. (2016) *Salafisme et nouveaux salafistes: de l'Afghanistan au Liban* (*assalafiya wa assalafiyin ajodod: mn afghanistan ila loubnan*), in arabic. Jdeidet al-Matn: Maison de tout l'Orient.

Ashour O. (2009) *The De-Radicalization of Jihadists: Transforming Armed Islamist Movements.* New York: Taylor & Francis.

Bartlett, J., C. Miller (2012) The Edge of Violence: Towards Telling the Difference Between Violent and Non-Violent Radicalization. *Terrorism and Political Violence*, 24(1): 1–21.

Bermeo N. (1992) Democracy and the Lessons of Dictatorship. *Comparative Politics* 24 (3): 273-291. Cronin A. K. (2011) *How Terrorism Ends: Understanding the Decline and Demise of Terrorist Campaigns*. Princeton: Princeton University Press.

Della Porta D. and G. Lafree (2012) Processes of Radicalization and De-Radicalization. *International Journal of Conflict and Violence* 6 (2): 4-10.

Dudouet V. (Ed.) (2015) *Civil Resistance and Conflict Transformation. Transitions from Armed to Nonviolent Struggle*. London: Routledge.

Dudouet V. et K. Göldner-Ebenthal (2019) Dialogue with Salafi Jihadi armed groups: challenges and opportunities for conflict de-escalation. Berghof Report. Berlin: Berghof Conflict Research.

Gambill G. C. (2000) Syrian, Lebanese Security Forces Crush Sunni Islamist Opposition. *Middle East Intelligence Bulletin* 2 (1) (January).

https://www.meforum.org/meib/articles/0001_l1.htm.

Gambill G. C. (2003) Ain al-Hilweh: Lebanon's "Zone of Unlaw", *Middle East Intelligence Bulletin* 5 (6).

Hamzeh A. N., R. H. Dekmejian (1996) A Sufi Response to Political Islamism: al-Ahbash of Lebanon. *International Journal of Middle East Studies* 28 (2): 217-229.

Horgan J. (2009) *Walking Away from Terrorism: Accounts of Disengagement from Radical and Extremist Movements*. Taylor and Francis, New York.

https:// www.meforum.org/meib/articles/0306_11.htm.

Itani F. (2017) *The Jihadis of Lebanon: From Quwwat al-Fajr to Fatah al-Islam* (en arabe). Beirut: Dar al-Saqi.

Khashan H. (2013) Hezbollah's Plans for Lebanon. *The Middle East Quarterly* 20 (2).

Knudsen A. (2011) Nahr el-Bared: the political fall- out of a refugee disaster. *In* S. Hanafi, Knudsen, A. (eds), *Palestinian Refugees; Identity, Space and Place in the Levant.* London: Routledge.

Kortam M. (2017) Tripoli dans le marécage syrien. *Revue ¿ Interrogations?* 24. Public, non-public: questions de méthodologie, juin 2017 [en ligne], https://www.revue-interrogations.org/Tripoli-dans-le-marecage-syrien,575.

Kortam M. (2016) «Des Leaders religieux musulmans au Liban». *Journal des anthropologues*, n°146-147: 133-149.

Matesan I.E. (2016) The Dynamics of Violent Escalation and De-Escalation in Islamist Groups. Paper presented at the Annual Convention of the International Studies Association, March 16–19 2016, Atlanta.

McAdam D. et al. (2001) *Dynamics of Contention*. Cambridge, U.K. New York: Cambridge University Press.

Middle East online MEO (2006) al-Zarkawi promet la défaite des US en Iraq. April 26. https://middle-east-online.com/الزرقاوي-يتعهد-بهزيمة-اميركا-في-العراق

Pall, Z. (2013) *Lebanese Salafis between the Gulf and Europe.* Amsterdam: Amsterdam University Press.

Rabil, R. G. (2006) *Syria, the United States, and the War on Terror in the Middle East.* London: Preager Security International.

Rougier, Bernard 2004. *Le jihad au quotidien.* Paris: PUF.

Sogge L.E. (2018) *No one can rule us: Politics of exile in refugee camp of Ayn al-Hilwe, capital of the Palestinian diaspora (1993-2017).* Dissertation of the degree of PhD. Oslo: University of Oslo, Department of Culture Studies and Oriental Languages, Faculty of Humanities.

Tarrow S. (1996) States and Opportunities: The Political Structuring of Social Movements. In Doug McAdam et al. (Eds.), *Comparative Perspectives on Social Movements.* Cambridge: Cambridge University Press.

Tilly C. (2003) *The Politics of Collective Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weaver, M. A. (2006) The Short, Violent Life of Abu Musab al-Zarqawi. *The Atlantic*, June 8.

Zaiter H. [Le journal] *alliwa ' au fief de Usbat al-Ansar al-Islamiya. Un entretien avec le cheikh Abou Charif Aqel* (en arabe).

https://www.saidaonline.com/news.php?go=fullnews&newsid=52831.

Zisser E. (2003) Syria and the United States: Bad Habits Die Hard. *Middle East Quarterly* 10 (3).

Marie Kortam, docente di sociologia all'Università di Beirut, presso il dipartimento di Storia contemporanea, ha conseguito il dottorato di ricerca all'università di Parigi. Membro del Consiglio arabo per le scienze sociali, collabora a numerosi progetti di ricerca sulle relazioni civili-militari. Ta i suoi interessi scientifici: la violenza e i movimenti sociali, i processi di radicalizzazione politica e l'organizzazione dei gruppi islamisti. Tra le sue ultime pubblicazioni si segnalano: *Fighting terrorism and radicalisation in Europe's neighbourhood: Discours Sur la Violence (*Univ. Europeenne, 2018); *How to scale up EU efforts; Jeunes du Centre, Jeunes de la Peripherie (2018).*

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

Il Genio è donna!

Palermo, Cimitero acattolico degli “Inglesi” all’Acquasanta, Gruppo scultoreo in stucco, 1833 ca. (ph. Laura Leto)

di Laura Leto

‘Genio’ è una parola singolare maschile di origine latina che, come riportato sul Dizionario della lingua italiana, rappresenta una divinità tutelare, uno spirito solitamente benevolo che protegge un determinato popolo, città o nazione [1]. Secondo quanto riportato dallo storico Giuseppe Giliberto – unica fonte che illustra la storia del Lazzaretto di Palermo dalle origini sino all’importante restauro del 1833, su iniziativa di Leopoldo di Borbone e su progetto dell’architetto camerale Nicolò Puglia – l’architrave dell’ingresso principale, lungo la strada dell’Acquasanta, era decorato da «rilievo scolpito a stucco il genio della salute, che l’emblema delle Reali insegne fa colonna, fiancheggiato al di sotto nell’opposto lato dall’Aquila, e del Cornucopio» (Giliberto 1840: 11).

Lo stemma d’ingresso al Cimitero acattolico presentava sin dal principio una figura inequivocabilmente femminile della quale, ad oggi, rimane il corpo mutilo della testa e delle braccia, ma sono ancora visibili i sandali e i seni, evidenziati dal panneggio della tunica. Probabilmente il braccio sinistro era poggiato sullo stemma borbonico del quale rimane poco ad eccezione del drappo che si apre a sipario alla sommità del recto e lo copre interamente sul verso. Al di sopra era presente la corona reale con croce cristiana, ad oggi non pervenuta, doveva essere un’opera di grande maestria considerata la leggerezza delle forme.

Ho avuto modo di verificarne la sua esistenza mediante una tela ad olio inedita di Andrea Sottile [2] che verrà pubblicata al termine dei miei studi. L'emblema è incorniciato sulla destra dall'ala dell'aquila, simmetricamente rispetto all'ipotetico braccio della donna. L'ala destra è ancora presente, diversamente da quella sinistra che è rimasta in situ sino al 2007 per poi essere ridotta in frantumi nel 2019 [3]. Ne ho riconosciuto i frammenti sparsi tristemente sul terreno e ho denunciato l'accaduto senza averne il minimo riscontro.

L'aquila si presentava dunque con le ali spiegate, iconografia tipica dell'emblema della città di Palermo, alla quale viene spesso associata la cornucopia, simbolo per eccellenza di abbondanza e fertilità. Quest'ultima si ritrova di frequente al fianco di Cerere, dea della prosperità, accostata da sempre in Sicilia al ciclo delle stagioni e alla fecondità della terra. Anche in questa composizione, come riferisce Giliberto, doveva essere collocata alla base degli altri stucchi.

Seppur la sua *Memoria* abbia per me un grandissimo valore per lo studio del sito, reputo necessario chiarire l'identità della figura femminile come *Hygieia* [4], divinità di origine greca, allegoria della salute. Sul portale d'ingresso, nella pietra squadrata proveniente dalle cave di Portella di Mare, venne ricavata una nicchia con la scritta 'LAZZARETTO' in altorilievo. I caratteri oggi non sono più visibili, ma la traccia è ancora leggibile. Non stupisce che un luogo destinato alla guarigione delle persone ne presentasse l'allegoria.

Igiea viene rappresentata come una fanciulla con i capelli raccolti e vestita solitamente da un peplo, abito tipico della Grecia classica, fermato sulle spalle da fibule, con ai piedi dei sandali intrecciati alle caviglie. Attributo della dea è il serpente che viene dissetato grazie all'ausilio di una patera, scodella decorata e solitamente utilizzata per i sacrifici. Talvolta si uniscono le piante dell'alloro o dell'ulivo. Il rettile rimanda all'idea di eternità – si pensi all'uroboro – al concetto di rinnovamento, grazie alla sua capacità di cambiare la pelle, unitamente alle potenzialità del suo veleno che nei riti conduceva a diversi livelli di coscienza e si prestava ad utilizzi officinali [5].

La presenza di tale attributo consente di evidenziare il legame con *Asklepios*, divinità guaritrice di origine greca, figlio di Apollo, cresciuto dal centauro Chirone che gli insegnò la disciplina medica. Era rappresentato da un uomo con barba, in posizione stante o seduto in trono, vestito dall'*himation* che lasciava scoperta la spalla destra e il torace (Palazzi 1990: 38). La caratteristica principale è il bastone al quale è avvolto un serpente, allusione al mito che racconta l'episodio della resurrezione del gigante Glauco [6].

Igiea era venerata individualmente in Grecia in un'epoca poco definita, probabilmente prima del III secolo a.C., ma una delle rappresentazioni più antiche risale al IV secolo a.C., dove la dea è riprodotta sul dritto di una moneta proveniente da Priansos, città cretese, sede di un santuario dedicato ad Asclepio. La dea è rappresentata seduta in trono, vestita dal chitone, con i capelli raccolti da una ghirlanda che lascia cadere due trecce, la mano destra accarezza la testa del serpente. Lo spazio destro della moneta è occupato interamente da una palma con i suoi frutti [7]. Sul verso si trova Poseidone con gli attributi del tridente e del delfino. Il legame tra le due divinità è ancora da chiarire, ma di certo l'elemento conduttore è l'acqua (Fabbri 2011: 47-84).

Come racconta Pausania, si attestano le prime tracce del culto nella regione del Peloponneso, in particolare presso la città di Sicione, dove era presente un santuario che ospitava le due effigi, le quali erano coperte da capelli intrecciati e pezzi di stoffa, donati durante i sacrifici o come ex voto (Villarosa 1852: 383). La presenza del tempio è ulteriormente certificata da un inno del poeta greco Arifrone di Sicione, vissuto nel V secolo a.C.:

«Igea, per i mortali la più venerabile tra i beati, con te / condividere vorrei quanto rimane della mia vita, e possa tu benigna accompagnarmi. / Perché, se mai si vide gioia, di quella che le ricchezze danno, o i figli / o il principesco potere che per gli uomini rende pari a un dio o le passioni / di cui andiamo a caccia con i segreti lacci di Afrodite / o altro mai piacere che gli dèi concedettero agli uomini, o dei dolori / semmai si vide sollievo, / con te, Igea beata / sboccia e riluce nel mormorio delle Cariti / Che senza di te nessuno può fiorire felice» (Wagman 1995: 150-151).

Nell'opera *Περιήγεσις τῆς Ἑλλάδος,* Pausania riferisce come il culto si sia diffuso in gran parte della Grecia dal momento che si trovarono statue ad Atene, a Oropo, cittadina dell'Attica, a Megara, a Corinto e ad Argo, dove vi era il tempio dedicato ad Asclepio [8]. Il santuario di Epidauro dedicato ad Asclepio, dell'antica regione dell'Argolide, offre una significativa testimonianza dell'accostamento del dio guaritore, non soltanto con la figlia, ma anche col padre Apollo, figlio di Zeus e di Latona [9]. Può essere considerato un dio benevolo e vendicativo, da collocare tra la vita e la morte, dispensatore di salute e soccorritore dei giovani, ma al contempo capace di distruggere la vegetazione e indurre carestie con i suoi raggi cocenti. I suoi attributi sono la cetra, il cigno o il lupo e le piante di ulivo e alloro (Palazzi 1990: 27).

Nel primo libro della descrizione della Grecia, Pausania cita la città di Acarne, nell'Attica, dove viene venerato Apollo Agièo e Minerva Igièa (Pausania 1817: I, 31, 3). Della dea, presso i vari siti, si riscontrano statue e statuette, amuleti, iscrizioni ed ex-voto, i quali riproducono fedelmente le parti del corpo guarite. In Sicilia, nel 1915, vennero scoperte tracce del culto dall'archeologo Paolo Orsi. In particolare a Messina, riemerse una copia romana del I/II secolo d.C. presso l'area del Duomo, assieme a due iscrizioni votive coeve, una incisa su una colonna di un'acquasantiera all'interno dell'edificio religioso, purtroppo andata distrutta, l'altra fortunatamente è custodita presso il Museo Regionale della Città. Anche quest'ultima era incisa su un elemento che reggeva un fonte battesimale, collocata all'interno della vicina chiesa della Cattolica. Entrambe le incisioni recitavano: «Ασκληπιω και Υγεία σωτήρσιν πολιούχοις» (Calì 2009: 169-170). I ritrovamenti sottolineano l'importante legame con l'elemento acqua e soprattutto suggeriscono la presenza di un originario *Asclepeion* in situ.

In ambito romano era conosciuta come *Salus.* A Roma il 5 agosto si celebrava la festa del *Templum Salutis*, in occasione dell'anniversario della costruzione del tempio sul Quirinale da parte del generale e console Gaio Giunio Bubulco Bruto, il quale nel 311 a.C., vinta la seconda guerra sannitica, promise alla dea di onorarla con l'edificazione dell'altare. Il 30 marzo ricorreva la festa di *Salus Publica Populi Romani,* nella quale era rappresentata come personificazione della pace e della concordia del popolo, dunque della sua salvezza [10]. In origine *Salus* faceva parte delle quattro divinità femminili della salute, assieme a *Strenua*, colei che dà forza [11], *Cardea*, colei che protegge la casa e *Febris,* associata alla protezione dalla febbre malarica (Palazzi 1990: 38). Successivamente, attorno al V secolo a.C., venne adorata come alter ego femminile di Asclepio. Igiea/*Salus* veniva invocata per la protezione o il totale risanamento dalla malattia, era più legata alla prevenzione piuttosto che al rimedio vero e proprio per il quale veniva interpellato più di frequente il padre [12].

La devozione a Igiea, proprio perché incarnazione del motto latino *mens sana in corpore sano*, è connessa anche alla dea greca Athena, la romana Minerva, figlia di Zeus, nata direttamente dal suo cervello e per tale ragione simbolo di sapienza, divinità della guerra, delle arti, delle scienze e protettrice delle città. I suoi attributi, rappresentati magnificamente sulla statua dell'acropoli d'Atene, opera del noto scultore e architetto autoctono Fidia (490 a.C. ca. – 430 a.C.) [13], sono l'elmo, la lancia e lo scudo con la testa di Medusa. Si racconta che donò alla Città la pianta dell'ulivo, il cui olio era utilizzato come farmaco, elemento riscontrato in associazione a tutte le divinità legate alla salute. Veniva frequentemente rappresentata con decorazioni di serpenti – come nel caso del pettorale della

statua di Fidia, dove è presente anche un grosso esemplare dietro lo scudo – legati all'iconografia di Igiea e Asclepio.

A Minerva Igiea, venivano attribuite capacità profetiche e medicali. Quest'ultima era venerata ad Atene, come racconta Pausania, grazie a Pericle (431 a.C. – 404 a.C.), militare e oratore ateniese, che eresse una statua in bronzo della dea, la quale gli era apparsa in sogno invitandolo a curare un operaio caduto dal porticato in costruzione (Zannotto 1847: 445-446). Lo scrittore greco precisa che al centro del lato orientale dei Propilei, ingresso monumentale dell'acropoli di Atene, iniziava la strada che conduceva al Partenone, ivi si trovava il simulacro di Athena Igiea, alla cui base vi erano numerose iscrizioni votive, assieme alla firma dello scultore che realizzò la statua in bronzo, Pirro, vissuto attorno al 430 a.C. (Pagliani 1889: 1088-1089):

«Sorgendo i monumenti splendidi per grandezza, per forma, inimitabili per bellezza, poiché gli artigiani si sforzavano di superarsi a vicenda nella perfezione dell'arte, soprattutto la velocità era stupefacente. Infatti credevano spesso che ciascuno di quei [monumenti] sarebbe giunto a stento a compimento con la successione di molte generazioni, e invece tutti questi ricevettero un termine all'apice di un solo governo. […] Tanto più stupiscono le opere di Pericle, fatte in poco tempo per [durare] molto tempo. Per bellezza infatti ciascuna fu subito allora antica, per freschezza finora è nuova e appena finita. Così emana sempre una giovinezza, che conserva intatto l'aspetto dal tempo, quasi quelle opere abbiano uno spirito sempre verde e un'anima frammista che non invecchia» [14].

In questo caso la statua di Hygiea era presente assieme a quella di Athena, l'una non escludeva l'altra: «vicino alla statua Diitrefe [uomo politico ateniese] vi sono le statue di Igiea, che dicono figlia di Esculapio, e di Minerva di soprannome anche essa Igiea» (Pausania 1817: I, 21, 5). Il legame nasce probabilmente da un'originaria epiclesi attribuita ad Athena (Alfieri Tonini 2011: 40). Nonostante le analogie, vi sono delle differenze nell'iconografia delle due divinità chiaramente esposte nell'analisi operata dal *Bullettino dell'Instituto di Corrispondenza archeologica*, dove l'archeologo Celestino Cavedoni esamina una gemma di corniola incisa con la rappresentazione di *Athena Hygiea* – nota anche come Pallade Paeonia o Minerva Medica – di proprietà del Conte Giovanni Francesco Ferrari Moreni, storico e collezionista. Purtroppo non sono riuscita a reperire l'immagine del prezioso oggetto ma fortunatamente è possibile leggerne la descrizione:

«Figura femminile di forme assai svelte vestita di ricco chitone, o sia tunica senza maniche stretta da due cinture, con galea crinita in capo, stante come in atto di riposo con la clamide […] avvolta attorno al braccio destro, appoggiando la mano al fianco, e col braccio sinistro steso, in sul quale striscia una serpe a capo alto, tenendo con la mano una verga, che le passa sotto l'ascella e con l'altra estremità le riesce dietro la cervice» (Cavedoni 1856: 96-104).

La gemma poteva essere incastonata in qualche gioiello o essere utilizzata singolarmente come amuleto. Gli elementi che consentono di distinguere *Hygiea* da *Minerva Hygiea* sono legati all'aspetto guerresco di quest'ultima: l'elmo e lo scudo, unitamente alla verga la quale rappresenta lo strumento "magico-miracoloso" destinato ad addomesticare i serpenti e dominare i morbi.

Lo studio iconografico della scultura presa in esame si presta a un parallelismo con la figura del Genio di Palermo, nume tutelare pagano, riprodotto in diverse opere della Città, il quale ha come attributo il serpente che morde il petto dell'uomo barbuto, alludendo allo "straniero" che nel corso dei secoli si è nutrito della linfa vitale del popolo siciliano. Oltre al rettile, la figura è di frequente accompagnata dall'aquila e dalla cornucopia, come nel caso della scultura della fontana di Villa Giulia. Non è da escludere che dal territorio dell'Acquasanta abbia origine la più antica rappresentazione del Genio che sarebbe stato collocato successivamente sul cippo all'ingresso del Molo di Palermo. Secondo la tradizione viene identificato con l'eroe Palermo, il quale proprio grazie ad un'aquila identificò nella Conca d'oro il luogo ideale per fondare la città omonima (Barbera 2012).

Tutti i simboli sono riconducibili alla composizione in stucco. Sarà per queste ragioni che Igiea ha acquisito la denominazione di Genio?

Il concetto di salute non era rivolto esclusivamente alla pratica medica, della quale il bastone di Asclepio divenne simbolo, ma era strettamente legato all'idea di benessere, abbracciando la cura del corpo, l'igiene e l'autocontrollo, principi cardine del culto di Igiea. L'attenzione rivolta alla cura del corpo era parte di un rito che connetteva alla sfera del divino; infatti non era casuale che le terme sorgessero in prossimità dei santuari. Mediante le abluzioni rituali, effettuate con l'ausilio di contenitori fittili con alto piede ci si preparava ai sacrifici o alle invocazioni. In molti santuari dedicati al pantheon della salute, l'acqua veniva canalizzata e confluiva in una cisterna all'interno del tempio, dove spesso vi era una fontana con l'effige della divinità (Melfi 2007: 342-343). Anche l'assunzione dell'acqua era un aspetto fondamentale, soprattutto se considerata dalle proprietà salutari.

La borgata dell'Acquasanta deve il suo nome proprio alla presenza di questa tipologia di acque che sgorgavano all'interno di una grotta dove sorse la piccola chiesa omonima, dedicata prima a Santa Margherita, protettrice dei naviganti, e in seguito alla Vergine. La densa rete di cavità dell'Acquasanta comprendeva una peschiera che venne parzialmente inglobata nella settecentesca Villa Lanterna, all'interno della quale sono stati ritrovati elementi architettonici di epoca punica, probabilmente riferibili a un originario santuario dedicato a divinità legate al 'culto delle acque', in assonanza con quelli fenicio-punici di Amrit, in Siria, a Sidone, nel Libano e ad Antas, in Sardegna (Purpura 2004: 6-13; 2010: 115). Anche presso l'isola di Gozo si sono riscontrate analogie strutturali, come nel caso del sito di Ras il Wardija, dove è presente un santuario datato attorno al III secolo a.C. (Gómez Bellard, P. Vidal González 2000: 108-109). Questi luoghi di culto sono tutti dotati di una vasca o cisterna nella quale veniva convogliata l'acqua di una sorgente, considerata sacra.

Fa parte di questa rete di "cavità termali" anche la Grotta del Bagno della Regina, dove insiste una vasca per le abluzioni di forma ovale, risalente all'epoca punica. La denominazione deriva dalla regina Carolina d'Austria, moglie di Ferdinando I, la quale frequentava abitualmente il luogo durante la sua permanenza a Palermo. Fece realizzare una casina reale in stile neoclassico che aveva un accesso diretto alla grotta. La tenuta divenne sede dell'ospedale Enrico Albanese, dal suo fondatore, utilizzato come sanatorio a partire dal 1865 per la cura della tubercolosi e del rachitismo grazie alla talassoterapia e all'elioterapia (Chirco 2006: 443). Tutto ciò si pone in continuità con la coerente destinazione d'uso dell'area dall'epoca punica sino al XIX secolo.

I ritrovamenti del III sec a.C. e le iscrizioni di natura votiva ritrovate presso le grotte rimandano alla divinità *Shadrapa* [15], dio guaritore, al quale vengono associati i serpenti e gli scorpioni. A rafforzare la sacralità del luogo vi è anche Tanit, consorte di Baal, il cui simbolo è la piramide troncata alla sommità da una linea orizzontale, sulla quale appaiono il sole e/o la luna crescente. La dea era considerata protettrice delle città nelle quali veniva adorata. Presso i magazzini agricoli della Villa Domville – inglobata nel complesso di Villa Igiea – il Marchese Don Antonio de Gregorio Brunaccini, Principe di San Teodoro, trovò una stele mutila alla base che presentava l'incisione di una mano destra benedicente, affiancata da acroteri laterali decorati con elementi stilizzati. La parte superiore è separata da quella inferiore da una linea con motivo ad onde. In alfabeto punico vi è scritto: «Alla signora, a Tanit, volto di Baal ed al Signore Baal Hammon; ciò che ha dedicato L…» (De Gregorio: 1917). Assieme a questi era venerato *Eshmun* [16], dio guaritore assimilato ad Asclepio, probabilmente perché entrambi condividevano l'attributo del serpente. Il dio fenicio era inoltre associato al culto delle acque e della vegetazione, unitamente ad Astarte, dea guerriera e della fecondità.

Pionieri nello sfruttamento delle acque sia del litorale che di quelle sorgive, furono i fratelli Pandolfo, Giuseppe, Vincenzo e Francesco Paolo, i quali nel 1871 realizzarono la nota stazione termale, dotata

di camerini, bagni caldi e freddi, per persone in salute e per chi presentasse patologie, dalle più blande alle più gravi: infezioni della pelle, reumatismi, gotta, cachessia mercuriale, sifilide etc. Il business non riguardava soltanto l'impianto termale, ma anche l'imbottigliamento dell'acqua. I fratelli ricevettero un premio per la loro attività in occasione dell'Esposizione Nazionale, ne rimane traccia sulla targa marmorea posta all'ingresso che recitava:

«Quest'acqua minerale, ritenuta salutare dagli antichi, fu adoperata per le ribelli ostruzioni dei visceri, contro reumatismi cronici, gotta, calcolosi uriche, coprostasi, ecc. La scienza, in seguito, studiandone le qualità chimiche la disse solfatica mista magnesiaca ferruginosa, confermando così la sua azione terapeutica nelle suddette malattie. La clinica ne sancì l'uso con i ripetuti e accertati successi. Gli ammalati ne lodarono l'efficacia per i beneficii ricevuti. Concorsero a divulgarla a bene dell'umanità ragguardevoli e illustri cittadini benemeriti ed operosi sanitarii. In omaggio il Giurì dell'Esposizione Nazionale di Palermo la premiò meritatamente al 7 Giugno 1892» (in Chirco 2010: 12).

Non è un caso che la famiglia Florio decise di chiamare Igiea – la cui statua in bronzo, realizzata dallo scultore Ettore Ximenes [17], è stata posta nei giardini della struttura – il Grande Sanatorio di lusso, realizzato nel 1899 dall'architetto liberty Ernesto Basile, il quale avrebbe dovuto curare i malati di tubercolosi polmonare, grazie al metodo sperimentato dal medico Vincenzo Cervello (Chirco, Lo Dico 2007: 87). L'edificio aveva numerose stanze che avrebbero ospitato i pazienti provenienti dal Sanatorio popolare della Guadagna e dagli ospedali dello Spasimo e del Civico. Il metodo, dotato di marchio registrato, era noto in tutta Italia e raggiunse anche l'America latina (Cancila 2007: 87). L'Istituto di Villa Igiea non sortì il successo sperato, non tutti avrebbero potuto permettersi un ricovero in un luogo così prestigioso; inoltre, una commissione inglese voluta dalla famiglia Whitaker, esaminando i possibili bilanci, sosteneva che l'investimento non sarebbe stato remunerativo. L'idea venne abbandonata e il rapporto tra Ignazio Florio e il professore Cervello si concluse nel 1902. L'edificio venne convertito nel noto albergo che restituì nuovo splendore alla zona costiera, aprendo uno dei periodi più belli della storia di Palermo.

Sui terreni dei Florio, nel 1922, sotto la direzione dell'ingegnere Antonio Zanca, venne edificata la Clinica Noto Pasqualino per volere del medico professore Antonino Noto. Venne affidata alla direzione del collega Guglielmo Pasqualino, il quale nel 1930 aveva sposato la pittrice Lia, figlia del fondatore. L'abitazione dei due coniugi sopra la clinica divenne un vero e proprio centro culturale dove si incontravano i più prestigiosi artisti e intellettuali del tempo (Chirco 2006: 237). Ancora oggi il bassorilievo in stucco di Igiea si affaccia sulla via Dante, fornendo un altro esempio di come la dea venisse associata agli Istituti Sanitari della Città. La sua fama era tale che le si dedicò addirittura il nome di un asteroide, scoperto da Annibale de Gasparis il 12 aprile 1849, dall'osservatorio di Capodimonte a Napoli. Venne battezzata Igiea da Ernesto Capocci di Belmonte e in onore della dinastia regnante, i due astronomi vi aggiunsero l'aggettivo Borbonica:

«Tale scoperta mi ha dato il destro di pubblicamente attestare la mia gratitudine al cav. Capocci, il quale m'è stato sempre generoso di aiuti e di consigli, dandogli carico d'imporgli il nome. E il Capocci credé chiamarlo Igea, Dea della sanità, figlia di Minerva e di Esculapio, dal quale traeva il simbolo, alludendo alla longevità di cui quella Dea credevasi dispensatrice; ed al nome mitologico l'epiteto di Borbonica si aggiungeva, per rendere un devoto omaggio alla Dinastia felicemente regnante, e che ha fornito il nostro Osservatorio di preziosi e svariati strumenti adatti a sì delicate ricerche» [18].

Il rapporto di Igiea col territorio sul quale insiste la sua scultura è indiscutibile, esattamente come – a mio avviso – l'identità di genere. Mediante un esame attento della composizione scultorea dell'Acquasanta ho potuto procedere con una ipotesi di ricostruzione grazie alla consulenza dell'architetto Flora la Sita che si è occupata della realizzazione grafica [19]. L'armatura in ferro ha suggerito l'andamento dello stucco, ormai pesantemente deteriorato, consentendo di risalire all'originaria posizione della parte superiore del corpo sinuoso di Igiea, alla quale è stata restituita la

testa, secondo il modello iconografico ricorrente di matrice greca, con i capelli raccolti da una benda [20]. La presenza del becco dell'aquila ha permesso di comprendere l'orientamento della testa, sulla quale l'Architetto ha riprodotto il piumaggio presente nel resto dello stucco. Dell'emblema borbonico si scorge soprattutto il lato superiore-destro, dove è ancora riconoscibile lo scudo inquartato in decusse con l'aquila di Svevia e di Sicilia e le barre del casato d'Aragona, riproposte nello spazio di sinistra.

Auspico che l'Igiea possa essere restaurata al più presto, salvata assieme a tutti gli altri elementi che adornano il portale d'ingresso dell'attuale Cimitero acattolico "degli Inglesi", simbolo della nostra Città e della sua storia.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Cfr. https://www.treccani.it/vocabolario/genio1/

[2] Il paesaggista nacque a Termini Imerese nel 1802. Fu allievo di Giuseppe Velasco e Giuseppe Patania. Si hanno notizie della sua attività a Palermo a partire dal 1837, dove negli anni successivi aderì alle Esposizioni di Belle Arti presso l'Università di Palermo. Le sue opere possono essere accostate ad un modello di "pittura-souvenir" o da Gran Tour, secondo la moda dell'epoca. Cfr. https://termitaniillustri.wordpress.com/andrea-sottile-1802-1856-2/

[3] Inizialmente l'ala si era staccata dal corpo dell'aquila e giaceva al fianco della stessa, in alto, dove nessuno poteva danneggiarla, ad eccezione dei fenomeni atmosferici. Purtroppo, come mi ha riferito la docente dell'Istituto comprensivo Arenella che si è occupata per anni dell'adozione del Cimitero, il Comune ha deciso di spostarla per evitare che cadesse.

[4] Dal greco: ὑγιής "salute". Cfr. L. Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, Società editrice Dante Alighieri, S. Lapi, Città di Castello 1961: 1872.

[5] La venerazione del serpente ha radici antiche che affondano nella regione anatolica e in Egitto, dove veniva adorato come signore delle acque e della luce. Quest'ultimo era legato anche alla sfera della fertilità dal momento che veniva invocato dalle donne per rimanere gravide. Cfr. Aa. Vv., *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea.* Atti del Convegno Internazionale di Agrigento 20-22 novembre 2005, Gangemi Editore, Roma 2009: 196.

[6] Glauco era figlio del sovrano cretese Minosse e di Pasifae, madre del Minotauro. Mentre Asclepio cercava di riportarlo in vita, al suo bastone si avvinghiò un serpente che venne immediatamente ucciso, ma ne sopraggiunse un altro che pose sulla testa del proprio simile un'erba miracolosa che lo fece risorgere, utilizzata dal dio anche per guarirlo. Si hanno testimonianze del culto di Asclepio sin dal III secolo a.C. quando, in seguito a una pandemia, venne introdotto in abito romano sotto il nome di Esculapio. A. Bartoli, *Una notizia di Plinio relativa all'introduzione in Roma del culto di Esculapio*, Estratto dai *Rendicontio*, vol. XXVI fasc. 6, seduta del 17 giugno 1917, Tipografia della Real Accademia Dei Lincei, Roma 1917: 573-580.

[7] Nello scavo di Villa Belmonte sono state trovate monete bronzee puniche del tipo Kore cavallo e palma, motivo diffuso principalmente nella Sicilia occidentale. Cfr. Aa. Vv., *Le postazioni militari cartaginesi della prima guerra punica su Monte Pellegrino (Palermo),* in "Cartagine. Studi e Ricerche. Rivista della Società Scientifica 'Scuola Archeologica Italiana Cartagine'", V. 4, 2019: 41.

[8] Cfr. Pausania, *Perìegesi della Grecia*, libri: I, 23; I, 34; I, 40; II, 4; II, 11; II, 23; II, 27; III, 22; IX, 26.

[9] Sono state ritrovate delle iscrizioni devozionali che confermano la triade, evidenziando le capacità del dio del sole non soltanto nelle arti e nel canto, ma anche nella medicina. La sua luce rendeva l'aria salubre e consentiva la continuità delle stagioni, capace tuttavia di infliggere terribili epidemie. M. M. Di Nino, *I fiori campestri di Posidippo: ricerche sulla lingua e lo stile di Posidippo di Pella*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga 2010: 190; S. Ribichini, *Eshmun-Asclepio. Divinità guaritrici in contesti fenici*, in Aa. Vv., *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea,* Atti del Convegno Internazionale di Agrigento 20-22 novembre 2005, Gangemi Editore, Roma 2009: 201.

[10]Cfr.https://www.archeomedia.net/alessandra-fragale-le-divinita-della-salute-asclepioesculapio-ed-igeasalus/

[11] Pare che vi sia un legame tra la divinità e il termine di origine latina 'strenna'. Si fa riferimento ai doni che i Romani si scambiavano nel mese di gennaio, in particolare rami, miele e frutti, in ricordo della riconoscenza del popolo romano che offrì a Romolo un fascio di rami verdi provenienti dal bosco sacro alla dea *Strenua* ai piedi dell'Esquilino per ringraziarlo di aver dotato Roma di mura difensive. F. Palazzi, *op. cit*,: 241; J. Bayet, *La religione romana. Storia politica e psicologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

[12] Cfr. https://www.archeomedia.net/alessandra-fragale-le-divinita-della-salute-asclepioesculapio-ed-igeasalus/

[13] La statua di *Athena Parthènos* è andata perduta, ne rimane una copia romana che è conservata presso il Museo Archeologico Nazionale di Atene. N. Kaltsas, *Sculpture in the National Archaeological Museum, Athens,* Getty Publications, Los Angeles 2002: 105.

[14] Plutarco, *Vita di Pericle*, vv. 13.

[15] Il nome fenicio *ŠDRP'* è costituito dalla radice *RP'* che significa guarire. Cfr. *Bilinguismo e biculturalismo nel mondo antico: Atti del colloquio interdisciplinare tenuto a Pisa il 28 e 29 settembre 1987*, a cura di E. Campanile, G. R. Cardona, R. Lazzeroni, Giardini, Pisa 1988: 30.

[16] La radice del nome rimanda al termine 'olio', elemento dalle proprietà mediche.

[17] Lo scultore (Palermo, 1833 – Roma, 1926) era di origine spagnola. Il padre, calligrafo e miniaturista lo incoraggiò ad intraprendere la carriera artistica, infatti il Nostro frequentò l'Accademia di Belle Arti e terminò i suoi studi a Napoli, dove vinse, nel 1874, il Pensionato artistico. Stabilitosi a Firenze, continuò però a viaggiare per partecipare alle Esposizioni nazionali ed internazionali. A Parigi, nel 1878, vinse la medaglia d'oro per una sua scultura e negli anni successivi altri premi a Torino. Divenne direttore dell'Istituto d'arte di Urbino e si specializzò nella realizzazione di monumenti pubblici, tra i più noti: il monumento dedicato a Garibaldi di Pesaro del 1887, la Quadriga del Palazzo di Giustizia e la statua del Diritto per il Vittoriano di Roma, dove si trasferì nel 1990 e dove assorbì le tendenze del Liberty. Quest'ultimo fu adottato da Ximenes per la costruzione della sua abitazione, alla quale collaborarono gli architetti Leonardo Paterna Baldizzi (Palermo, 1868 – Roma, 1942) ed Ernesto Basile (Palermo, 1857 – Palermo, 1932). Realizzò altre sculture all'estero: negli Stati Uniti, in Argentina e in Brasile. La scultura di Igiea presenta un'acconciatura complessa, adornata da fiori e una veste che ricorda quella greca, ma che rispecchia maggiormente la moda del tempo ed è impreziosita da gioielli. La mano sinistra regge un ramo che potrebbe essere identificato con l'ulivo. La dea è poggiata su un cippo/altare che presenta figure vicine al mondo della natura e della caccia. Cfr. https://www.italialiberty.it/ettoreximenes/

[18] Annibale de Gasparis, riportato negli "Annali Civili del Regno delle Due Sicilie" del 1852.

[19] L'architetto La Sita ha eseguito la ricostruzione grafica, guidata dall'oggettiva testimonianza delle parti, la cui esistenza è testimoniata dalla documentazione fotografica. Questo vale per l'ala e l'emblema araldico dei Borbone. Inoltre ha restituito l'originaria composizione in base alla concreta presenza di elementi che,

unitamente alla documentazione storica, ne consentivano la ricomposizione. L'unica fonte rispetto alla restituzione della corona è la tela inedita di Andrea Sottile che la ritrae sul retro in prospettiva.

[20] In base alle fonti, ho scelto di proporre il modello di *Hygiea Hope*, le cui caratteristiche e i tratti somatici sono riscontrabili in numerosi contesti della Grecia, per opera di scultori come Skopas (390 a.C. ca. – 330 a.C. ca) e Prassitele (395 a.C. ca. – 326 a.C.). In particolare si tratta della testa marmorea ritrovata presso il settore numero 2 delle Terme di Milano, a Gortina. Cfr. I. Frontori, *L'Igea dalle Terme Milano: analisi*, "LANX" 8 (2011): 84-92.

Riferimenti bibliografici

T. Alfieri Tonini, *Il culto di Igea nelle iscrizioni greche*, "LANX" 10, 2011.

A. Bartoli, *Una notizia di Plinio relativa all'introduzione in Roma del culto di Esculapio*, Estratto dai *Rendicontio*, vol. XXVI fasc. 6, seduta del 17 giugno 1917, Tipografia della Real Accademia Dei Lincei, Roma 1917.

V. Calì, *Santuari e culto di Asclepio in Sicilia*, in Aa. Vv., *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea. Atti del Convegno Internazionale di Agrigento 20-22 novembre 2005*, Gangemi Editore, Roma 2009.

E. Campanile, G. R. Cardona, R. Lazzeroni, a cura, *Bilinguismo e biculturalismo nel mondo antico,* Atti del colloquio interdisciplinare tenuto a Pisa il 28 e 29 settembre 1987, Giardini, Pisa 1988.

O. Cancila, *I Florio: Storia di una dinastia imprenditoriale*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 23 gen. 2020.

A. Chirco, *Le borgate marinare: Acquasanta. Acque minerali, bagni di mare e sport nautici, prima parte,* in Per n° 26 gennaio/aprile, Fondazione Salvare Palermo, Palermo 2010.

A. Chirco, D. Lo Dico, *In tempo di bagni: Stabilimenti balneari e circoli nautici a Palermo*, Kalòs, Palermo 2007.

A. Chirco, *Palermo: la città ritrovata. Itinerari fuori le mura*, Dario Flaccovio Editore, Palermo 2006.

Aa. Vv., *Le postazioni militari cartaginesi della prima guerra punica su Monte Pellegrino (Palermo),* in "Cartagine. Studi e Ricerche. Rivista della Società Scientifica 'Scuola Archeologica Italiana Cartagine'", V. 4, 2019, 1-56.

G. Barbera, *Conca d'Oro*, Sellerio, Palermo 2012.

J. Bayet, *La religione romana. Storia politica e psicologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

C. Cavedoni, *Dichiarazione di un antico intaglio in corniola proveniente da Reggio rappresentante Minerva Igiea o sia Medica*, in "Bullettino dell'Instituto di Corrispondenza archeologica per l'anno 1856", F. A. Brockhaus, Lipsia.

A. De Gregorio, *Studi Archeologici ed Iconografici,* fasc. IV, Palermo 1917, art. *Resti del campo punico nei pressi di Palermo del III sec. a.C.*, Scuola tip. Boccone del Povero, Palermo 1917.

Descrizione della Grecia di Pausania nuovamente dal testo greco tradotta da A. Nibby membro ordinario dell'Accademia romana di archeologia, Volume 1, Vincenzo Poggioli Stampatore della R.C.A., Roma 1817.

M. M. Di Nino, *I fiori campestri di Posidippo: ricerche sulla lingua e lo stile di Posidippo di Pella*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga 2010.

Dizionario Mitologico-Storico-Poetico, compilato per cura dell'avvocato F. S. Villarosa, Seconda Edizione, A spese degli Editori, Napoli 1852.

L. Fabbri, *Hygieia minore*, "LANX" 10, 2011.

I. Frontori, *L'Igea dalle Terme Milano: analisi*, "LANX" 8, 2011.

C. Gómez Bellard, P. Vidal González, *Las cuevas – santuario fenicio – púnicas y la navegación en el Mediterráneo*, 2000.

N. Kaltsas, *Sculpture in the National Archaeological Museum, Athens,* Getty Publications, Los Angeles 2002.

M. Melfi, *I santuari di Asclepio in Gecia: I*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2007.

Nuova Enciclopedia Italiana, *Supplemento alla sesta edizione della Nuova enciclopedia italiana: raccolta di monografie sui recenti progressi delle scienze, delle arti, e delle industrie, di biografie, di notizie storiche, geografie, statistiche, ecc. a complemento dell'Enciclopedia ordinata dal professore Stefano Pagliani*, Unione tipografico-editrice, Firenze – Cagliari – Palermo – Catania 1889.

F. Palazzi, *Mythos, Dizionario mitologico e di antichità classiche*, Bruno Mondadori, Milano 1990.

G. Purpura, *Acquasanta,* in *Palermo e il mare*. *Itinerario della memoria*, a cura di T. Saetta, S. Gallo, Quanat, Palermo 2010.

G. Purpura, *Testimonianze puniche all'Acquasanta*, in *Kalòs: arte in Sicilia*, Anno 16 n. 2 Aprile-Giugno 2004: 6-13.

S. Ribichini, *Eshmun-Asclepio. Divinità guaritrici in contesti fenici*, in Aa. Vv., *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea. Atti del Convegno Internazionale di Agrigento 20-22 novembre 2005*, Gangemi Editore, Roma 2009.

L. Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, Società editrice Dante Alighieri, S. Lapi, Città di Castello 1961.

Sul Lazzaretto di Palermo: Memoria di Giuseppe Giliberto, Stamperia di Francesco Lao, Palermo 1840.

R. Wagman, *Inni di Epidauro*, Giardini editori e stampatori, Pisa 1995.

F. Zannotto, *Dizionario pittoresco di ogni mitologia d'antichità d'iconologia e delle favole del Medio Evo, Giuseppe Antonelli*, Venezia 1847.

Sitografia

https://www.archeomedia.net/alessandra-fragale-le-divinita-della-salute-asclepioesculapio-ed-igeasalus/

https://www.italialiberty.it/ettoreximenes/

https://termitaniillustri.wordpress.com/andrea-sottile-1802-1856-2/

https://www.treccani.it/vocabolario/genio1/

Laura Leto, antropologo e storico, è attualmente impegnata nel Dottorato di Ricerca con l'Universidad del Paìs Vasco UPV/EHU che ha come oggetto di studio il Cimitero acattolico dell'Acquasanta di Palermo. Sta collaborando al Progetto di ricerca nazionale "Libri, biblioteche e cultura degli ordini regolari nell'Italia moderna attraverso la documentazione della Congregazione dell'Indice" (RICI), per l'identificazione e il trattamento informatico degli inventari dei libri registrati in alcuni manoscritti della Biblioteca Apostolica Vaticana. Partecipa al Catalogo collettivo di biblioteche ecclesiastiche italiane. Ha cooperato, in qualità di operatore didattico, con diverse associazioni culturali palermitane, in seguito all'acquisizione del titolo di Esperto in Didattica museale.

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

Maggio tra rito e lotta politica

Primo maggio a Palazzolo Acreide, 1951

di *Luigi Lombardo*

I fiori onorano il mese di maggio: se ne ricoprono le campagne, se ne adornano gli altari, le edicole votive, le porte di casa e, un tempo, le chiome delle ragazze. Addirittura la gialla e solare margherita prendeva il nome dal mese: *u maiu*. E, secondo la cultura del popolo, ne era geloso il mese di aprile, che, in un canto assai diffuso in Sicilia, così si lamentava:

Aprili fa li ciuri e li biddhizzi

e si ni preia lu misi di maiu

a iddu li baci e li carizzi

e iù ca mi li mèritu nul-l'haiu.

Versi che troviamo pari pari nella famosissima *Barunissa di Carini.* Era uso diffusissimo fino a non molto tempo fa che le ragazze e i bambini intrecciassero fiori di *maiu* per attaccarli a corona o a forma di croci alle porte di casa in segno di amicizia o come segnali d'amore. Sfogliando un *maiu* si pronosticava l'amore o il suo contrario, ripetendo il conosciutissimo «M'ama, non m'ama». Infatti,

l'amore, il desiderio, lo scherzo, insomma la vitalità più nascosta e repressa, esplode col procedere dei primi intensi tepori.

Presso i Romani maggio era appunto il mese degli amori, dedicato alla dea Flora, da cui traevano origine le *Floralia*, caratterizzate da sfrenata licenziosità. Era il mese degli agoni e delle giostre, e del rituale lancio degli aquiloni (in siciliano *cummedi*, da cometa). I giochi collettivi di maggio, come la cuccagna, che a Palazzolo prendeva il curioso nome di *quarantamau*, la rottura delle pentole, la corsa coi sacchi, le competizioni «*a cu mangia di cchiù*», confluirono pari pari nella recente e popolarissima festa del 1° maggio, laicizzando, se così si può dire, una ritualità stagionale e di chiara impronta precristiana. La Chiesa ha progressivamente spento le licenziosità delle feste pagane di maggio, di chiara impronta agraria, per cui le feste cristiane di maggio legate al ciclo agrario si caratterizzano per la forte impronta devozionale, suggellata dal culto, estremamente diffuso in questo mese, verso la Madonna, alla quale il mese è dedicato.

Le feste agrarie cristiane, pur con il loro forte connotato liturgico, rivelano l'antichissimo legame coi riti agrari precristiani, orbitanti attorno al complesso mitico rituale della nascita, vita e "morte" del grano. In effetti. Un particolare stato di ansia assaliva il contadino e il massaro in questo periodo: maggio era il mese dell'attesa per il raccolto, in cui il contadino aveva esaurito le scorte di viveri, mentre nelle campagne, a causa dell'umidità, varie malattie assalivano il grano, come la *rrisina*, chiamata dai Romani *robigo*, pericolosissima e assai diffusa, che solo una buona e fitta pioggia riusciva a combattere. La penuria d'acqua assillava le campagne, ragion per cui si portavano in processione madonne e Crocifissi, per impetrare la pioggia.

Questo stato d'ansia si tramutava paradossalmente in forza vitale, agonismo, competizione, lotta giovanile, che invadeva il rito, come nel caso della festa di S. Sebastiano a Francofonte, in cui la statua del santo in processione era contesa da *schetti e maritati* tra schiamazzi e a volte anche energici spintoni.

Vitalità, agonismo sono la cifra delle feste religiose che si celebrano o si celebravano in questo mese in tutta la Sicilia, così come della festa "laica" del 1° maggio. Le modalità sono le stesse, uguale l'animosità, la competizione, la forza maschia dei giovani. Manca il santo, o forse manca apparentemente. D'altra parte Uccello riferisce che negli anni '50 ad Avola si iniziava la mietitura non più al grido «*A-nnomi do santissimu saramientu*», ma «*A-nnomu r'abbisuognu*».

Scrive Uccello a proposito della "laicizzazione" che, a partire dagli anni '50 del '900, investe per primi i canti di mietitura:

«Adesso invece, durante il lavoro, che ha perduto del tutto il carattere devozionale, ci si compiace d'ironizzare sulle vecchie formule e si preferisce discutere di politica, di riforma agraria, di terre incolte, e più precisamente dell'aspetto sociale del problema, che agita e polarizza l'attenzione e ogni entusiasmo del bracciante» [1].

Tra i giochi del primo maggio prevale l'albero della cuccagna, un antichissimo gioco dai fortissimi significati rituali e simbolici. Piantando il palo della cuccagna gli uomini ripetono un antichissimo rituale legato al ricchissimo mitologema dell'*arbor vitae.*

Quello dell'albero, e del palo che ne deriva, è uno dei simboli più universali e complessi che vi siano. *Axis mundi*, esso rientra in riti primaverili che prevedevano l'abbattimento dell'albero e la sua collocazione al centro di villaggi e città. Ne do un esempio "moderno" tratto da originali documenti d'archivio [2]. A Siracusa ogni anno, il giorno prima dell'ascensione, che quasi sempre cadeva di maggio, era usanza piantare due alberi in vegetazione in due crocicchi della città. L'usanza era così descritta (si traduce dal latino):

«Da antichissimo tempo, di cui non vi è memoria, fu consuetudine in questa città di Siracusa per la festa dell'Ascensione di nostro Signore, sotto la direzione dei giurati della città, introdurre due alberi verdi e fra gli applausi generali, piantarlo in due punti della città, cioè l'incrocio delle strade della Curia civile [oggi incrocio di v. Amalfitania con v. Cavour], e un altro presso la loggia dei Catalani».

Il documento continua precisando come il piantare i due alberi fosse privilegio del consolato dei sarti e dei mastri "conzatori", cioè i conciatori di pelli di Siracusa: due categorie di artigiani assai forti a quel tempo, di cui la prima si raccoglieva attorno alla chiesa di S. Maria di Monserrato.

Il documento precisa che tale cerimoniale, in origine, si svolgeva nel mese di maggio a ricordo di una vittoria che i Greci siracusani riportarono in una famosa battaglia. In realtà si tratta di una di quelle cerimonie legate all'albero di cui sia il Propp [3] che il Frazer [4] discorrono con abbondanza di dati. D'altra parte l'esempio delle "dendroforie", che si svolgevano in Sicilia fino a non molto tempo fa, studiate attentamente da I. Buttitta [5], conferma che si tratta di "feste dell'albero" di origine senz'altro precristiana, dove si nota l'aspetto edonistico, giocoso, propiziatorio.

Un consimile rituale si notava a Siracusa ai primi del '600 nella festa del Corpus Domini. Lo storico siracusano Privitera riporta un documento dei primi del '600, conservato negli atti del Senato della città, in cui si descrive in modo straordinario la festa che presenta un condensato di cerimoniali che riscontriamo spesso disaggregati e alcune volte in improbabili riproposte turistiche. Fra questi cerimoniali spiccano: la corsa dei giovani con le fiaccole, i Giganti, i carri e le *bare* del fuoco, la processione dei rami e altro. Il documento risale al tempo del vescovo Torres (inizi del '600), ma il cerimoniale è medievale (risalendo all'istituzione della festa nell'anno 1262):

«Giovanni Torres, istituì un festino di otto giorni per la sacra solennità del Corpus dando con ciò occasione ai nobili ed ai ricchi di spendere, agli operai di aver lavoro, alla plebe attività e traffico, e chiamare in Siracusa frequenza di forestieri. Oltre le due consuete processioni istituite fin dal 1262 da Papa Urbano IV, ordinò il Prelato che dalle chiese parrocchiali per ciascun giorno dell'Ottava, successivamente uscisse in processione con la maggior pompa che si potesse il Sacramento, girando per le vie dell'ambito rispettivo, tal che per otto giorni la Città fosse tutta in giubilo e festa. E così fu eseguito la prima volta nell'anno 1617; ricchi apparati di damasco, e drappi di seta eccellenti, archi trionfali con festoni e fiorite ghirlande, e macchinette e vaghissime mostre, rivestivano e adornavano l'esterno dei palazzi, delle case, delle botteghe, e le vie della città. Alle ore statuite dal rito si attendeva alle processioni, di cui le due della Cattedrale erano eseguite con grande magnificenza […]. Facevansi questi giorno per giorno a vicenda dalle due confraternite di S. Filippo e dello Spirito Santo, fra le quali, come in due grandi fazioni, e di accesissima gara, era diviso il popolo. Si dava incominciamento al festino con portare certi ermeti colossali di legno, che chiamavano *terramondi* per situarli nei cantoni principali della città; il popolo ebbro di sacra esultanza gli accompagnava con altissime evviva girando per tutte le strade e sventolando le proprie grandiose bandiere: quelle di S. Filippo erano orlate di nero con una grand'aquila pur nera in campo bianco; e quelle dello Spirito Santo presentavano un ampio scudo d'intrecciate bianche lingue in campo rosso. Quindi carro trionfale; macchine portatili, che dicevansi *bare*, con gruppi di finti personaggi, rappresentando fatti biblici allusivi per lo più della Gran Cena; e cavalcate di cavalieri egregiamente vestiti, ed armati all'eroica; finte battaglie, e simulacri di tornei e di giostre; e l'entrata in città di uno stuolo di guerrieri a cavallo portanti in mano festevoli frondi palustri dalla campagna in ricordanza della famosa vittoria riportata dai Siracusani su gli Ateniesi disfatti all'Asinaro (queste fronde di alberi si piantavano al piano del Duomo, e chi per debiti, o per qualche reato veniva perseguitato dalla giustizia, standosi a toccare alcuna di quelle, godea per quei giorni il privilegio dell'immunità); [...] dialoghi cantati in musica: serenate, cuccagne, e corse di barberi allo stradone, e regate in mare, ed improvisate apparizioni di ardenti fiaccole portate la sera in giro ed in gran numero per le strade, e baldorie da per tutto; erano i trattenimenti di che sollazzavasi la moltitudine dei paesani e dei forestieri, i quali veniano da tutte parti di Sicilia [...]» [6].

Senza dubbio i comportamenti agonistici che si notano nelle feste di maggio, con ostentazione di forza fisica e di agone competitivo, si sono calati pari pari nella festa del primo maggio, dove la forza

giovanile si esprime nella sua pienezza, quasi a dar forza alla festa e nel "*nomi do bisuognu*", cioè per un fine politico-sociale. Oggi prevale *l'arrusti e mangia* nelle feste del primo maggio, ma non mancano i comuni dove ancora si pianta l'albero della cuccagna e si gareggia per aggiudicarsi i premi, come a Buccheri (SR) dove il rituale si svolge in piazza, seguito dal comizio e da una buona bevuta collettiva.

E a passare una bella giornata di giochi, politica e relazioni sociali, erano andati i contadini e i sindacalisti a Portella della Ginestra, ciascuno con la propria famiglia, a piantar l'albero della cuccagna o a giocare *alli pignatelli*. Il gioco divenne tragedia e l'attacco dei banditi di Giuliano segnò la fine di un mito, quello del bandito buono, sempre dalla parte della povera gente, "povero Cristo" come tanti altri. *A Puittedda* oggi è un luogo simbolo della lotta dei Siciliani per il riscatto, un mausoleo a quella gente che era andata là anche per giocare, divertirsi, come se fosse a un'antica festa popolare.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] A. Uccello, *Canti del Val di noto. Poesia popolare siciliana*, Milano, All'insegna del pesce d'oro, 1959: 12.

[2] Archivio di Stato di Siracusa, Notar Santoro Egidio, vol. 10851.

[3] V. Propp, *Feste agrarie russe. Una ricerca storico etnografia*, Bari, Dedalo, 1978: 111 e segg.

[4] J. G. Frazer, *Il ramo d'oro*, Torino, Boringhieri, 1973, vol. 1: 174 e segg.

[5] I. E. Buttitta, *Feste dell'alloro in Sicilia,* Palermo, Fondazione Buttitta, 2006,

[6] S. Privitera, *Storia di Siracusa,* Siracusa, Ediprint, 1984, III: 191-192.

Luigi Lombardo, già direttore della Biblioteca comunale di Buccheri (SR), ha insegnato nella Facoltà di Scienze della Formazione presso l'Università di Catania. Nel 1971 ha collaborato alla nascita della Casa Museo, dove, dopo la morte di A. Uccello, ha organizzato diverse mostre etnografiche. Alterna la ricerca storico-archivistica a quella etno-antropologica con particolare riferimento alle tradizioni popolari dell'area iblea. È autore di diverse pubblicazioni. Le sue ultime ricerche sono orientate verso lo studio delle culture alimentari mediterranee. Per i tipi Le Fate ha di recente pubblicato *L'impresa della neve in Sicilia. Tra lusso e consumo di massa*.

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

Una storia migrante nella memoria autobiografica di Santi

Santi Zuccaro e la sua famiglia

di *Santo Lombino*

Infanzia a Marineo

Marineo, paese di 6500 abitanti a 30 chilometri da Palermo, è famoso nel circondario per tante cose: il castello cinquecentesco, il premio annuale di poesia, la "Rocca", la montagna che lo sovrasta, l'alto numero di preti, monaci e suore usciti dalle sue tante chiese. Ma anche per la grande passione dei suoi abitanti per le passeggiate cittadine, quello che altrove chiamano *strusciu.* I marinesi, soprattutto i maschi, fino agli ultimi decenni del secolo scorso, trascorrevano il tempo libero percorrendo a file di due o più persone le vie principali, pianeggianti e larghe a differenza di quelle dell'antico centro

storico che sono ripide e strette essendo nate raccolte lungo le pendici della caratteristica Rocca di cui sopra. Nelle domeniche e negli altri giorni festivi tali "va e vieni" duravano interi pomeriggi e, nella bella stagione, fino a tarda sera. Qualcuno dei "passeggiatori", fra l'altro, ricorda ancora, a distanza di decenni, gli occhi furibondi e l'espressione alterata di un tale che aveva dovuto rallentare la marcia della sua automobile per scansare una teoria di uomini che tranquillamente indugiavano ingombrando la strada statale per Corleone. Quel tizio scoprì molti anni dopo, dalle foto segnaletiche pubblicate dopo l'arresto del gennaio 1993, che si trattava di Totò Riina in viaggio verso il suo paese natale.

Tre anni fa, invece, a camminare per le vie della cittadina, mano nella mano come giovani innamorati, i compaesani vedevano due persone ultra ottantenni: si trattava di Carmela Calderone e del marito Santi, tornati a Marineo dalla loro ultima residenza, nella città di Aurora, nello Stato del Colorado. Erano partiti da Marineo nel lontano 1955 per andare a vivere e lavorare in Piemonte e da lì si erano stabiliti prima in Canada e poi negli Stati Uniti.

Per capire chi sono i due ci viene in soccorso la memoria autobiografica di Santi Zuccaro, classe 1930, che ad un certo punto della sua vita ha pensato di metterne per iscritto le tappe salienti. Nella sua narrazione, l'infanzia non è delle più allegre: il ragazzo frequenta le scuole elementari e nel pomeriggio prima aiuta la madre nel disbrigo delle faccende domestiche, poi si dedica alla lettura di libri o di qualunque pezzo di carta stampata gli capiti tra le mani: i genitori gli impediscono di partecipare ai giochi di strada e di piazza dei coetanei, che – come scrisse il poeta di Recanati – «gridando su la piazzola in frotta e qua e là saltando fanno un lieto romore». Crescendo, il ragazzo si vedrà subito portato dal padre, medio proprietario terriero, a seguirlo nei lavori dei campi, e presto si troverà adulto: si accorge, tra l'altro, che i sistemi di coltivazione adottati non sono né efficienti né razionali, e ne propone di innovativi. Da questo orecchio il genitore non ci sente, e quando il figlio, considerato che alla fine della Seconda guerra mondiale ci sarà bisogno di ricostruire il vicino capoluogo e non solo, accumula materiali da servire per l'edilizia, lo bollerà pubblicamente come stupido e pazzo. Nonostante la realtà effettuale dia presto ragione al giovane, l'atteggiamento paterno non muta di una virgola. Il genitore sarà capace di creare un grave scandalo in paese, andando una mattina a gridare dietro la porta di Carmela, la ragazza che Santi ha conosciuto e che si propone di sposare appena entrambi arriveranno alla maggiore età. Gli scontri sono su tutti i fronti, e i due si sposeranno quasi clandestinamente, all'alba, con la sola presenza dei testimoni come si usava fare dopo una "fuitina".

A quasi vent'anni il nostro mugnaio viene chiamato per errore, essendo già sposato e padre di un bambino, a svolgere il servizio militare a Roma. In caserma, dopo tre giorni di attesa, scopre che quelli che adesso porta non sono il suo nome e cognome originari. Il capitano della sua compagnia a malincuore rivela al soldato marinese che egli è nato a Palermo ed è stato poi adottato dalla famiglia presso cui è cresciuto. Si tratta per lui di un doppio trauma: in primo luogo perché sente vacillare la sua identità, in secondo luogo perché amareggiato dal fatto che i nuovi genitori non lo abbiano mai informato dell'adozione. L'inatteso disvelamento porta il nostro a convincersi ex post che tutti gli ostacoli che il padre in quegli anni aveva frapposto alla sua socializzazione con i coetanei e a ciò che lui proponeva derivassero da questa sua condizione di "trovatello", "figlio dello Spirito santo" o "di nessuno", come si dice da queste parti.

La scelta dell'emigrazione

Esasperati, Santi e Carmela lasceranno il paese a metà degli anni '50 con il figlioletto ed una bambina e andranno a vivere in Piemonte, grazie al generoso e sollecito aiuto della moglie del capitano

conosciuto nella capitale. Nella zona di Moncalvo, in provincia di Asti, Zuccaro trova modo di mettere in pratica quanto imparato in un corso svolto per corrispondenza e si inserisce pienamente nel mondo del lavoro. Lo stesso farà la moglie Carmela, che si impiega come parrucchiera. Invero, la normalità raggiunta dura poco: la soddisfazione di tutt'e due nel campo professionale e la stima dei datori di lavoro sono minacciate dalla persecuzione da parte del padre di Santi, che non si rassegna all'allontanamento del figlio, non tanto per ragioni affettive, quanto per il venir meno di un supporto lavorativo nel lavoro agricolo, forse la vera ragione dell'adozione. Gli viene a mancare la forza lavoro a prezzo zero costituita dall'unico figlio che vorrebbe tenere in perenne minorità.

Dalla Sicilia al Piemonte si intensificano telegrammi, telefonate, visite a sorpresa, intervento dei carabinieri, tutti finalizzati a convincere il giovane mugnaio a far ritorno al paese natale e alla dipendenza dal padre-padrone. Dopo un breve ritorno temporaneo in Sicilia, i due sposini decidono, benché a malincuore, di espatriare e andare a vivere dove i genitori di lui non potranno più rintracciarli e assillarli. Si imbarcano così nel 1967 per il Canada, in cui è più facile immigrare rispetto agli Stati Uniti, dove vigono leggi che regolano con severità gli ingressi come il *Quota Act*. Nel Paese nordamericano il nostro trova modo di sfruttare la preparazione e le esperienze accumulate nel settore della molitura meccanica e la famiglia si ambienta senza apparenti difficoltà, stringendo amicizia, a partire da incontri casuali, con la famiglia di un editore/uomo di affari italocanadese.

Dopo un quinquennio di lavoro a Montreal, accade l'imprevisto: i medici prescrivono a Carmela di curarsi cambiando clima. Gli Zuccaro si spostano allora per un periodo negli Usa, nello Stato del New Jersey, dove le temperature sono meno rigide. Visti i notevoli miglioramenti nella salute della donna, la famiglia si stabilisce nel 1971 a Lodi, dove vive una parente e una folta colonia di oriundi di Marineo. Lì da anni si è pure formata una Società di mutuo soccorso che costituisce il punto di aggregazione per i marinesi del New Jersey, devoti del loro protettore san Ciro, medico eremita e martire originario di Alessandria d'Egitto e oggetto di grande venerazione.

Nella nuova residenza, Santi Zuccaro utilizza ancora una volta tutto il suo ingegno per trovare una nuova occupazione: chiede improvvisamente ad un signore, che abita in una casa visibilmente obsoleta, se ha bisogno di un imbianchino. Da questa fulminazione nasce un nuovo percorso lavorativo: sarà assunto poco dopo come gestore di un grande condominio, stavolta assieme alla moglie Carmela, che qui diventa Lena. I due lavorano molte ore al giorno, ma sono «felici e contenti perche finalmente *stavano* vivendo una vita normale, una vita piena di gioia, piena di amicizie e rispetto morale e sociale di tutti i tenenti», cioè di tutti i condomini: il tutto grazie alla efficacia e prontezza delle loro prestazioni e alla loro costante e generosa disponibilità nella cura degli appartamenti del palazzo.

Quasi a coronamento di questo periodo di grazia, i festeggiamenti, nel 1997, del cinquantesimo anniversario del matrimonio di Lena e Santi. La ricorrenza viene celebrata con un cerimoniale di lusso, molto diverso dal loro matrimonio a Marineo, con un ristorante pieno di duecento e più invitati, quasi tutti amici e conoscenti, complesso musicale, benedizione sacerdotale… Se gli amici e i conoscenti apprezzano e circondano di stima la coppia, non altrettanto si può dire dei familiari, che danno loro grandi dispiaceri. Il figlio maschio, di fronte al rifiuto paterno di un finanziamento per un costoso regalo alla neo fidanzata, abbandona la casa dei genitori e sceglie per il pranzo delle sue nozze proprio il ristorante dove Lena lavora per svagarsi un po' dalle amarezze che l'allontanamento del figlio le procura.

Dal matrimonio del figlio, che per un periodo torna a vivere in Canada, nasce anche un nipotino, mentre la figlia, che poi collezionerà alcuni divorzi, aveva avuto una bambina. Ne consegue l'appellativo di *grandpa*, nonno, rivolto da tutti al nostro autobiografo, che non gradisce la nuova denominazione: «in poco tempo ho perso il mio nome, nessuno mi chiamava più di nome ma bensi

nonno». Mentre le attività professionali e il rapporto con Lena proseguono positivamente, le cose non vanno bene con i figli, le cui vicende personali angustiano la coppia, sempre pronta ad aiutarli nelle difficoltà abitative ed economiche. Ad un certo punto il nostro viene colpito da un leggero infarto, da cui si riprende in breve tempo. Il medico che lo cura gli consiglia di non prendersela per i problemi familiari: "ti suggerisco di stare più tranquillo se non vuoi altri complicazioni".

Santi e Lena si trasferiscono poi nelle Contee meridionali del New Jersey, lavorando per un nuovo agglomerato di capannoni, da loro stessi ristrutturato e dato in affitto anche a diverse altre aziende.

La morsa della crisi economica e il ritorno

A sconvolgere la vita dei due arriva la crisi verificatasi tra il 2007 ed il 2013 a partire proprio dagli Stati Uniti in seguito alla cosiddetta "crisi dei sub-prime" e al crollo del mercato innescato dallo scoppio di una bolla immobiliare, producendo a catena una grave recessione. Scoppia quella che il nostro definisce «la disastrosa depressione economica che ha colpito tutta l'America, e un po piu tardi tutto il mondo. Nessuno si aspettava un disastro del genere, e in due anni tutti quelli che lavoravano onestamente e pagavano le tasse siamo stati fregati per prima e anche se qualc'uno è andato a finire in galera, gli onesti abbiamo perso tutto ciò che possedevamo». Le conseguenze della crisi globale, pagate dai ceti popolari e dal ceto medio, sono tremende anche per gli Zuccaro: «Ci hanno sequestrato tutto e ci siamo trovati in mezo la strada e nessuno è stato capace di aiutarmi ne moralmente ne finanziariamente».

Nessuna delle persone che il nostro autore ha in passato aiutato in ogni modo e trattato con grande spirito di solidarietà è adesso in grado o ha voglia di soccorrerlo, né i figli, né il genero, né i tanti amici. Lo rattrista la mancata corrispondenza di tanti amici e conoscenti alla sua richiesta di aiuto: tante persone che lui ha accolto, rispettato, incoraggiato, ora gli negano non solo un sostegno economico, ma persino una firma di garanzia, pura formalità, su un documento. L'irrompere delle difficoltà economiche coincide anche con un problema di salute: Zuccaro è colpito da un tumore alla gola e per un certo periodo non riesce neanche a parlare, per cui deve farsi accompagnare dalla figlia nelle occasioni in cui deve incontrare agenti e dirigenti bancari nella ricerca di una soluzione al fallimento della sua azienda.

Anche la loro casa viene pignorata e i due marinesi, privi anche dell'abitazione, sono invitati da Monika, prima moglie del figlio, a trasferirsi in Colorado dove lei, in seguito alle sue peregrinazioni da impiegata dell'amministrazione militare federale, possiede una casa adesso disabitata: «affittate un camion caricate tutto cio che potete, […] e io vi farò trovare qual'cuno che vi consegnera la chiave di casa». A parte questo gesto, Santi si sente abbandonato da tutti e anche da Dio. Si è sempre comportato bene, ha sempre seguito i precetti cristiani sull'amore per il prossimo, sul soccorso dei bisognosi, ma adesso che il bisogno è suo, la divinità in cui ha posto tanta fiducia non lo sente né gli presta aiuto.

Non riesce più neanche a pregare, deluso da questa mancata applicazione di una sorta di "legge del contrappasso", implicita nei suoi comportamenti e nelle sue scelte di vita. A proposito, ripensa ad un episodio della sua infanzia: «Un vecchio uomo mi disse: se vuoi pregare Dio invocandolo che ti aiuta pregalo in un posto isolato, dietro un muro or sotto un albero, non chiedere il suo aiuto in chiesa, in chiesa ci sono molti persone nella folla il Dio non puo ascoltare tutti quanti allo stesso momento…». (Paradossalmente, non gli riesce di trovare una chiesa cattolica in Colorado, dove si trovano luoghi di culto di altre confessioni cristiane guidate ahimè da «preti sposati con moglie e figli»).

Da questa triste esperienza personale, il nostro autore trae la conclusione che a nulla sono valsi nel corso del tempo i suoi comportamenti improntati a gentilezza, correttezza, rispetto verso tutti e verso

quell'Ente superiore che aveva avuto presentato nelle lezioni di catechismo e nelle omelie come colui che protegge gli uomini dal male, «capace di distruggere il muro del nemico ed aiutare il suo fedele popolo». Il nostro, assai lontano dalla estrema fiducia nel Signore che il racconto biblico – e anche quello coranico – attribuiscono a Giobbe, sembra così ripetere l'urlo di Cristo morente sulla croce: "Dio mio, perché mi hai abbandonato?" (Marco 15, 33-37). A proposito di confessioni religiose, Zuccaro è diventato assai scettico sul ruolo delle varie religioni, ciascuna delle quali ritiene di avere la verità in tasca e di adorare l'unico Dio in esclusiva. Ha letto la Bibbia ed anche il Corano, trovando quest'ultimo molto complicato e a tratti incomprensibile. In campo religioso, recepisce molti degli stereotipi presenti nei mezzi di comunicazione di massa sugli ebrei, a suo giudizio poco propensi a lavorare, e sui musulmani, considerando questi ultimi tutti fanatici seguaci di Bin Laden e degli attentatori dell'11 settembre 2001, quando furono colpite le Torri gemelle di New York ed il Pentagono.

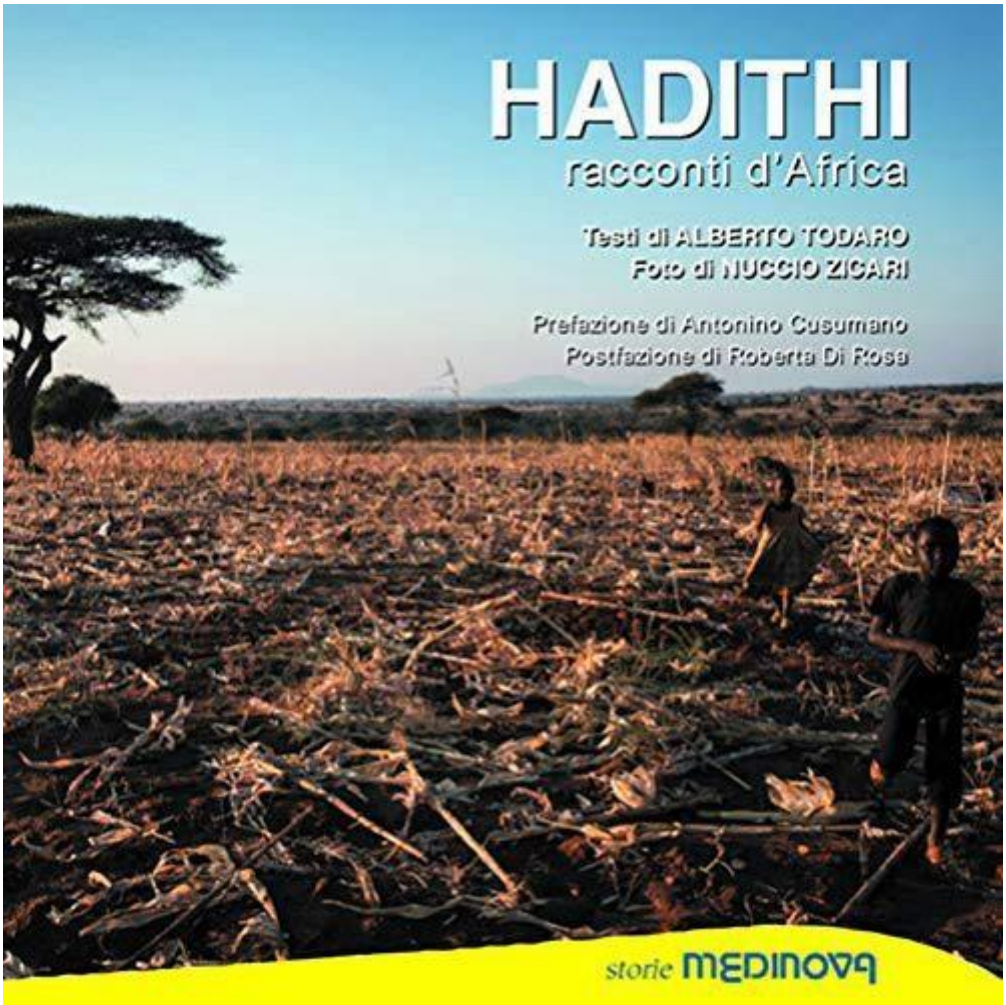
Il memoriale di Santi Zuccaro si conclude così con il racconto di una sconfitta, una sorta di disperato senso di smarrimento e disorientamento esistenziale che riflette gli ultimi anni trascorsi tra gli Stati Uniti e la Sicilia, tra un'epoca in cui il traguardo di "una vita normale" sempre cercata sembrava raggiunto e l'amara esperienza della realtà del lunghissimo dopo-crisi.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Santo Lombino, ha insegnato lettere nella scuola media e storia e filosofia nei licei statali, si occupa di scritture autobiografiche, storia e letteratura dell'emigrazione, didattica della storia. Ha presentato al "Premio Pieve-Banca Toscana" Tommaso Bordonaro, autore de *La spartenza*, ha curato la pubblicazione di memorie e diari di autori popolari. Ha scritto *I tempi del luogo* (1986); *Cercare un altro mondo. L'emigrazione bolognettese e la S. Anthony Society di Garfield* (2002); *Una lunga passione civile* (con G. Nalli, 2004); *Cinque generazioni. 1882-2007, il cammino di una comunità* (2007). Tra le ultime pubblicazioni: *Il grano, l'ulivo e l'ogliastro* (2015) e *Un paese al crocevia. Storia di Bolognetta* (2016). Ha curato recentemente il volume *Tutti dicono Spartenza. Scritti su Tommaso Bordonaro* (2019). È direttore scientifico del Museo delle Spartenze dell'Area di Rocca Busambra.

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

D'Africa, di bambini e di noi



di *Luisa Messina*

Quando nell'estate del 2012 sono stata nel nord dell'Uganda, a Gulu, l'impatto con la realtà ha sconfinato l'immaginario dell'Africa: *un mondo da asservire e da accudire* – per parafrasare le parole di Antonino Cusumano nella prefazione al libro *Hadithi, racconti d'Africa*, con i testi di Alberto Todaro e le foto di Nuccio Zicari – per divenire un mondo fatto di sguardi, di sorrisi, di vita, di persone.

A quel tempo era pesante, e lo è tutt'ora, il "fardello dell'uomo bianco", il cui senso di colpa si alleggerisce di quelli che Freire definirebbe atti di *falsa generosità,* dove «gli oppressori, falsamente generosi, hanno bisogno che l'ingiustizia perduri, affinché la loro "generosità" continui ad avere le occasioni per realizzarsi» (Freire, 2018: 49). E potrebbe ridursi a questo l'azione dei volontari e viaggiatori che a vario titolo raggiungono le terre più povere dell'Africa sub-sahariana. Eppure, attraverso le narrazioni di Todaro e le fotografie di Zicari è possibile andare oltre, riconoscendo nelle parole e nelle immagini il tempo della riflessione.

Nell'introduzione al libro, Todaro scrive della sua difficoltà a proseguire nella narrazione nel momento in cui tentava di trasmettere fino in fondo la sua esperienza in Tanzania. Anche a me, al tempo, aveva turbato la difficoltà di descrivere a parole le emozioni e le sensazioni della realtà che avevo di fronte. Le parole stesse finivano per perdere la densità del loro significato, divenendo

semplici nomenclature che non facevano altro che appesantire il famoso "fardello dell'uomo bianco". Ma le emozioni andavano ben oltre le parole che usavo per scrivere sul mio diario, e si arricchivano delle immagini e degli sguardi delle persone che incontravo, che non erano più "i bei bambini neri" che tanto si vorrebbe aiutare finché sono bambini, ma persone vive, con sogni e progetti, con cui in quel momento condividevo il cammino.

Attraverso le pagine del diario e il racconto di piccole storie, attraverso le parole, sapientemente raccolte in un glossario, Todaro restituisce dignità alle persone incontrate e, il connubio con le foto di Zicari, si fa voce di una realtà che molto spesso guardiamo con le lenti sbagliate, in cui i particolari sono dettagli fondamentali sui quali soffermarsi per leggerne attentamente il significato.

La realtà di cui parlano gli autori testimonia situazioni di miseria a cui si rischia di abituarsi in fretta, tanto che, col passare dei giorni, non ci si scandalizza più nel vedere un bambino che ti corre incontro a piedi nudi, o vestito "spaventosamente", con i vestiti smessi e le scarpe vecchie provenienti dall'Italia, come scrive Todaro.

Lo sfondo delle storie è la missione di Isimani, in Tanzania, dove accorrono le *bibi* con i loro nipoti per aderire al progetto di adozione a distanza. In quelle occasioni, poteva succedere, che dopo aver chiamato un bambino per le adozioni si sentiva dire "*Alikufa*- è morto". Proprio a partire dal significato delle parole, come *Alikufa*, Todaro riflette sulla drammaticità comune a tanti Paesi dell'Africa sub-sahariana, dove la morte viene vissuta con sconcertante fatalismo e diventa uno dei tanti episodi della vita. «Un bambino muore di AIDS o di malaria o per una polmonite incarognita e la *bibi* guardandoti, col breve muovere delle mani dice *Alikufa,* come dicesse: "Vabbè pazienza e che ci vogliamo fare?"».

Zicari, al contempo, restituisce attraverso le immagini di vita quotidiana, lo stesso paradosso esistenziale che spaventa Todaro, quando scrive che «a lungo andare ci abituiamo alle cose che stiamo vedendo; la miseria più nera, il bisogno, la siccità, la malattia rischiano di diventare ai nostri occhi cose normali, già viste. E se da una parte questa sorta di spirito di sopravvivenza ci aiuta a superare situazioni difficili, dall'altra ci fa rischiare di considerare come normale questa realtà durissima e in qualche modo di perderne il contatto e il senso della gravità».

Alcune delle fotografie di Zicari, che riportano immagini di vita al centro della città di Iringa, potrebbero far perdere quel senso della gravità di cui parla Todaro, se non seguisse subito dopo l'immagine di un cane pelle e ossa, o del venditore di carne alla brace, o della fila di mattoni di fango stesi ad essiccare per costruire le abitazioni dei villaggi, o ancora della mandria di magri bovini. Sono le immagini dei forti contrasti che rimandano a quel senso della gravità che Todaro ha paura di perdere di fronte alla normalizzazione della miseria. Ma del resto, anche in Occidente siamo invasi da immagini che ci fanno perdere in normale senso della realtà, dove, sol per fare un esempio, in contrasto con quanto finora riportato, non ci scandalizza il cagnolino portato al guinzaglio per le strade delle città, con indosso un bel maglioncino alla moda. Men che meno ci turba l'immagine degli allevamenti intensivi di bovini destinati al macello, ben diversi dalla mandria di mucche fotografata da Zicari.

Forse sono queste le immagini che vanno demonizzate, in netto contrasto con la miseria e la povertà che spesso scuotono le coscienze ma che altrettanto spesso si preferisce non vedere, o ancora peggio si finisce per accettare, considerandole normali. Basta poco poi per pulirsi la coscienza, basta disfarsi della roba che non usiamo più e inviare in Africa "container di vestiti smessi" che *fanno felici tanti bei bambini neri.* Come ricorda Todaro: «indossano quello che noi buttiamo, e in più quello che gli tocca in sorte dal magazzino, per cui si vedono magliette di tutti i tipi, giacchini e completini che qui da noi andavano dieci anni fa».

Nelle fotografie di Zicari, di contro, è possibile leggere proprio quel senso di miseria a cui non ci si può abituare, ma che riconosce lo spirito di sopravvivenza delle persone protagoniste delle loro vite, che non si identificano nell'immagine del *bambino questuante,* ma piuttosto nelle immagini di persone in movimento, operose, vive. Persone che guardano avanti al proprio futuro mettendosi in prima linea, come il venditore di saponette, di cui ci racconta Todaro, che alla fermata del Dalla-dalla, vi salta su per provare a concludere qualche affare. E il viaggio sul Dalla-dalla di per sé diventa emblematico di questa voglia di vivere, un viaggio scomodo, su un mezzo "scassatissimo", strapieno di gente e di cose, ma ognuno con una storia, ognuno con un obiettivo e una meta da raggiungere.

In tal senso fortemente simbolica è la foto di Zicari, in cui si vedono due bambini, watoto, che vanno a scuola, a piedi, con delle buste tra le mani e davanti a sé un futuro ancora da scoprire, pronti a percorrere anche cinque km per arrivare a scuola, che altro non è che un'aula, sovraffollata, con alcuni banchi in legno, sgangherati e forse una lavagna.

Hadithi, oltre che testimonianza, per immagini e parole, di esperienza vissuta, diviene altresì un prezioso strumento di riflessione sui movimenti migratori. Viene offerta al lettore la possibilità di invertire le rotte di un viaggio temporale, che dalla terra di approdo ci porta alla terra di origine, e ci fa riconoscere negli adulti che respingiamo i bambini che vorremmo accogliere, smascherando l'ipocrisia dell'oppressore. Con le storie dei bambini e delle loro bibi, le nonne, si ricompone il contesto di vita delle persone che un domani potrebbero essere le stesse che, cariche di sogni e aspettative, decidono di attraversare il deserto e il mare, per giungere nel Paese dell'opulenza. Potrebbe essere che tra i "bei bambini neri", divenuti adulti e apparentemente irriconoscibili, permanga il ricordo ormai sbiadito del gentile uomo bianco che adesso non porge più la mano e non vuole accogliere.

Ricordo ancora, durante il mio viaggio in Uganda, i sorrisi e gli sguardi dei bambini, la curiosità delle persone, la loro cordialità, e di quelle persone rimane il ricordo delle loro storie e delle loro parole. Le storie di ex bambini-soldato che guardano avanti nonostante il loro passato, le storie delle donne "benificiarie" di un pezzetto di terra da coltivare e di due capre da allevare, o quelle dei bambini capo-famiglia, che senza la guida di una figura adulta diventavano loro stessi guida per i fratelli minori. Ricordo ancora che mi chiedevo come fosse possibile che, un bambino di 8 o 9 anni appena, potesse tenere sulle spalle, per ore, il fratellino minore, e ciononostante continuare a sorridere e ad aver voglia di giocare.

E tanti altri ancora sono i ricordi che si mescolano all'immagine indelebile di quelle lunghe strade polverose, in terra battuta, terra rossa a perdita d'occhio. Strade attraversate da persone silenziose che trasportavano sulla testa le taniche gialle, per andare a riempire l'acqua al pozzo più vicino, o fasci di legna, necessari per accendere il fuoco per cucinare, e al passaggio dell'uomo bianco, si soffermavano, guardavano incuriosite e semplicemente dicevano *Asante* che in lingua Swahili vuol dire ciao, ma vuol dire anche grazie.

In quelle circostanze tornava a farsi sentire il peso del fardello, ed era forte la necessità di offrire un gesto di quella falsa generosità che appaga il senso di colpa dell'uomo bianco che, non ancora abituato all'immagine della miseria, assume un atteggiamento salvifico dall'alto dalla sua posizione elitaria. Ricordo ancora, quella volta in cui, con i miei compagni di viaggio, incontrammo per strada un gruppo di bambini che giocavano con una vecchia palla di pezza, rattoppata, e noi regalammo un pallone di cuoio nuovo di zecca. Ricordo lo stupore dei bambini e il nostro effimero senso di appagamento. Tanto altro resta più rimase impresso nella mia mente: la volta in cui improvvisammo una partita al pallone con un gruppo di giovani, in un prato immenso, dove ci dimenticammo per un po' i motivi della reciproca distanza, o quell'altra giornata in cui con un gruppo di donne passammo del tempo insieme a raccogliere arachidi e a cantare.

Sono tante le storie che ancora potrei raccontare, come tante e diverse sono le storie raccontate da Todaro. In entrambi i casi, tuttavia, si deve trovare il tempo per la riflessione e capire come scrive Freire che «scoprirsi nella posizione di oppressore, anche soffrendone, non è ancora diventare solidali con l'oppresso. Diventare solidali è qualcosa di più di dare assistenza a 30 o a 100 oppressi, mantenendoli però legati alla stessa posizione di dipendenza. […] L'oppressore diventa solidale con gli oppressi solo quando il suo gesto cessa di essere un gesto sentimentale, di falsa religiosità, di carattere individuale, e diviene un atto d'amore» (Freire, 2018: 55).

Da un lato le parole di Freire aiutano a disvelare l'ipocrisia e l'ambivalenza del nostro comportamento, volto a commuoversi di fronte al bambino che gioca col pallone di pezza ma glaciale di fronte al migrante che cerca di venderci i fazzolettini per le strade delle nostre città. Dall'altro, proprio a partire da questi racconti possiamo riflettere sui limiti delle nostre ambiguità e superarli, attraverso quello che Freire definisce un atto di amore, un gesto di solidarietà autentico in cui nell'accogliere l'altro al contempo accogliamo noi stessi.

Un atto di amore e di autentica solidarietà lo abbiamo potuto riconoscere nell'attività dell'ambasciatore italiano nella Repubblica Democratica del Congo, Luca Attanasio, ucciso il 22 febbraio in un attacco armato. Lo ricordiamo per aver contribuito alla nascita e alla realizzazione di missioni umanitarie di notevole spessore, spendendosi in prima persona per aiutare gli ultimi. Tanto da ricevere nel 2020 il premio Internazionale Nassirya per la Pace, insieme alla moglie Zaka Seddiki presidente e fondatrice dell'associazione "Mama Sofia". L'associazione opera nella Repubblica Democratica del Congo con l'obiettivo di sostenere le donne madri e i bambini in difficoltà, attraverso progetti di lunga durata, e l'ambizione di avviare una crescita economica a partire dal basso.

La stessa ambizione può essere riconosciuta all'associazione Nyumba Yetu che dal 2006 opera in Tanzania nella regione di Iringa. Gli autori di *Hadithi* hanno scelto di devolvere il ricavato del loro libro al Centro Nyumba Yetu, che accoglie bambini rimasti orfani di uno o entrambi i genitori a causa dell'AIDS, o bambini sieropositivi che sono privi di un adeguato supporto familiare, oltre che a un progetto di sostegno a distanza che coinvolge diversi villaggi della regione. L'associazione, con sede ad Agrigento, nel tempo ha consolidato nella regione di Iringa una rete di rapporti con gli enti locali e con le organizzazioni internazionali in un'ottica che potrebbe definirsi di cooperazione decentrata, a superamento del modello liberista-assistenziale.

Tale modello, usato dai Paesi ricchi, è stato da sempre applicato nell'ambito della cooperazione, consolidando il principio assistenziale di accudimento dei poveri «con forme di dono che sono rese possibili dal fatto che la società guidata dalle élite più intraprendenti e produttive, produce molta ricchezza e che una piccola parte di questa può essere redistribuita a coloro che sono rimasti indietro, sotto forma di sussidi e servizi assistenziali» (Canevaro, 2008:58). Così facendo, tuttavia, non si fa altro che perpetrare gli squilibri e crearne di nuovi. Come scrive Canevaro, nel suo libro *Pietre che affiorano* edito da Erickson nel 2008, a superamento del modello liberista-assistenziale basato su concezioni di tipo elitario e centralizzate, si fa strada un'idea di cooperazione che «si deve fare tra attori di culture e Paesi diversi che si riconoscono ugualmente interessati ad agire insieme per uno sviluppo più umano, equo e sostenibile, pacifico e partecipato. Ma questo vuol dire cambiare sia mentalità dei donatori che quella dei beneficiari» (Canevaro, 2008: 65).

Questo principio, in ultima analisi, potrebbe essere alla base del processo che ispira l'associazione Nyumba Yetu, così come l'associazione "Mama Sofia" che abbiamo citato per ricordare la figura dell'ambasciatore Attanasio, proprio perché diventa simbolo del necessario processo di coscientizzazione e riflessione di cui parla Canevaro e che sta alla base di un nuovo modo di pensare alla cooperazione. Perché ciò possa avvenire realmente bisognerà liberarsi dell'immagine del *bambino questuante*, espressione della nostra benevolenza caritatevole e autoreferenziale, e

riconoscere nell'altro la capacità di essere artefice del proprio cambiamento all'interno di una cornice di solidarietà tra esseri umani.

Ed è questo il senso che è possibile ricavare dal testo di *Hadithi*. Lo si può leggere già nell'introduzione di Zicari che scrive: «non gli aiuti, né gli alimenti, gli indumenti, farmaci, denaro, niente sarà mai abbastanza finché non cambierà l'approccio culturale che l'Occidente ha oggi verso queste popolazioni, la scarsa considerazione che ha di loro in quanto essere umani». Le parole le ritroviamo nei racconti di Todaro, il quale ripercorre le emozioni di ogni singolo incontro della sua esperienza africana, in cui riconosce una solidale dignità nelle persone che ha incontrato, nei volti che ha osservato. Tra le righe del suo diario e delle sue piccole storie (e in modo inequivocabile quando ricorre a una novella di Pirandello "Il capretto nero"), smaschera la falsa generosità dell'uomo bianco. Lo stesso che non riconosce nella prostituta nigeriana, o nelle lacrime del migrante il bel bambino nero, la cui immagine sorridente nella foto dell'adozione a distanza bastava da sé per autocelebrare la fonte inesauribile della propria effimera generosità.

Il passaggio dal testo di Todaro alle immagini di Zicari e dalle immagini al testo si ricostruisce in un perfetto equilibrio che pone al centro l'essere umano con la sua grazia e le sue ipocrisie. Rilancia, al contempo, un appello alle nostre responsabilità verso un continente abitato in maggioranza da giovani e giovanissimi e vessato da conflitti, malattie endemiche, miserie, violenze e disastri ambientali. Se vogliamo davvero portarvi la pace e lo sviluppo, dobbiamo liberarli dalle nostre dipendenze, dalle nostre predazioni, dalle nostre beneficienze.

«Chiuso il libro – scrive Cusumano in conclusione alla sua prefazione – gli occhi dei bambini fotografati, accanto alla cassetta di coca cola o nel gruppo dei compagni di gioco, non sono destinati ad essere cancellati e dimenticati perché ci interrogano con grazia e levità, ci aiutano a capire non solo chi sono loro ma anche chi siamo noi».

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Riferimenti bibliografici

Canevaro A., *Pietre che affiorano. I mediatori efficaci in educazione,* Erickson, Trento 2008.

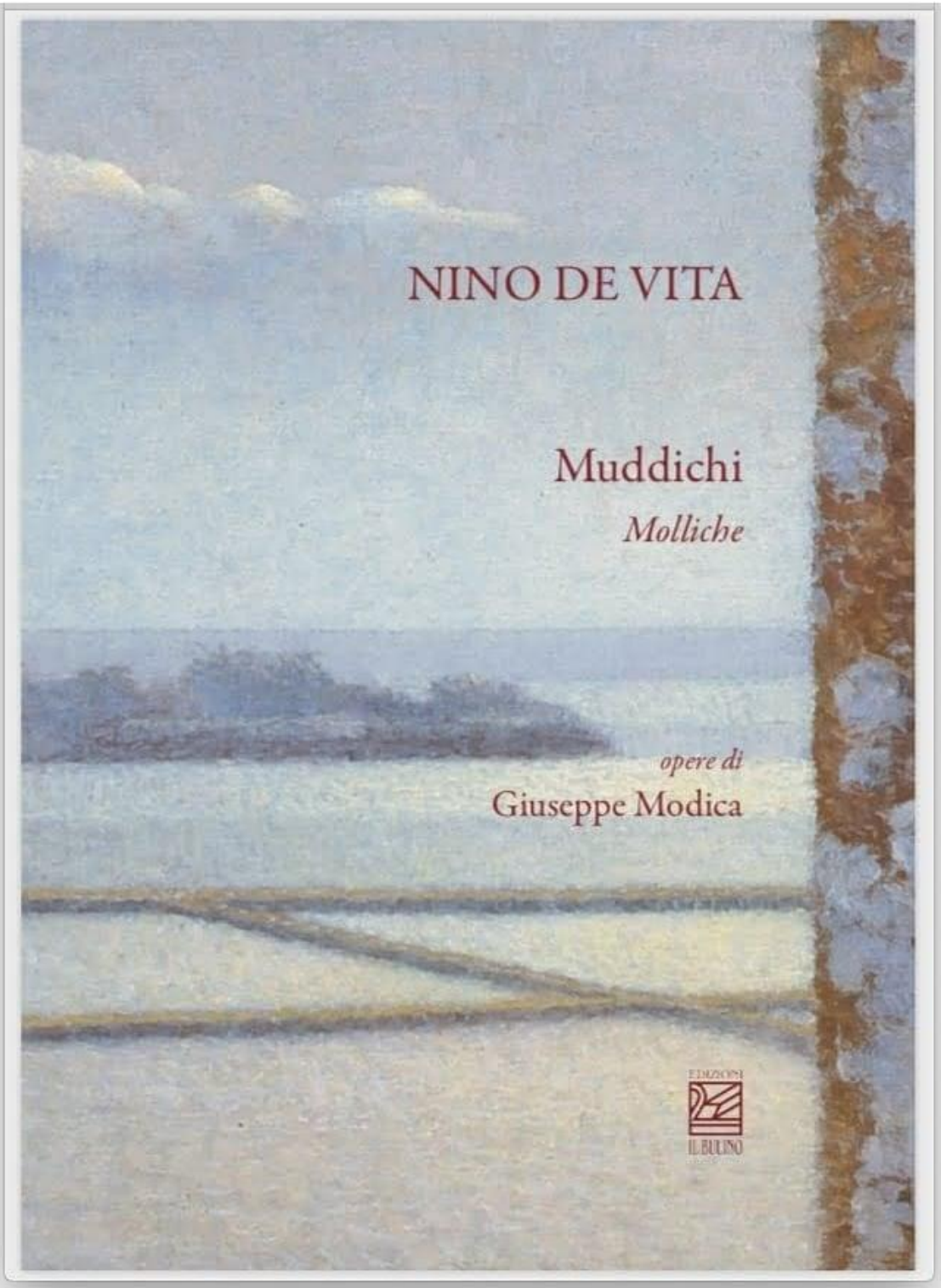
Freire, P., *La pedagogia degli oppressi,* Torino, Edizioni Gruppo Abele, 2018.

Todaro A., Zicari N., *Hadithi, racconti d'Africa,* Medinova, Favara 2020

Luisa Messina, laureata in Beni Demoetnoantropologici presso l'Università degli Studi di Palermo e in Antropologia Culturale ed Etnologia presso l'Alma Mater Studiorum di Bologna, fa parte di alcune associazioni di volontariato che si occupano di emarginati e immigrati. È impegnata a studiare e analizzare i processi di violenza strutturale presenti nella società attraverso un approccio antropologico. Lavora a Bologna nell'ambito sociale, coordina una struttura di transizione abitativa dove vivono famiglie in disagio abitativo, economico e sociale.

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

Nino De Vita e il senso dell'arcaico



di Giuseppe Modica

"Perché i poeti nel tempo della povertà?"

Oggi viviamo in un'età che Nietzsche – centocinquant'anni fa – avrebbe definito come epoca del "nichilismo", un tempo cioè in cui i valori tradizionali – sostenuti ed espressi dalle dottrine metafisiche, religiose e scientifiche del mondo occidentale (dal platonismo al cristianesimo fino al positivismo in tutte le sue forme) – sono crollati e a essi non sono ancora subentrati nuovi valori trainanti, capaci di dare un senso e una direzione alla dialettica del divenire storico. Insomma, «manca lo scopo; manca la risposta al 'perché?'». Quel che resta è un vuoto assiologico disarmante, in cui è il "nulla" eretto a sistema che spocchiosamente trionfa.

Non sorprenda, dunque, che la poesia oggi sia considerata come un genere letterario mai apparso così inadeguato e fuori luogo. Già Heidegger – agli inizi degli anni '50 – ne faceva oggetto di amara stigmatizzazione: «il nostro abitare odierno è ossessionato dal lavoro, reso instabile dalla ricerca del vantaggio e del successo, succube dell'industria del tempo libero e dei divertimenti», sicché la poesia oggi viene vista «come un inutile sentimentalismo e come un perdersi nell'irreale». E del resto, non è forse vero che i poeti sono considerati dei semplici creatori di immagini, dei fingitori e, in ultima analisi, dei meri sognatori? Sì, è vero.

Ma allora: «perché i poeti nel tempo della povertà?» La domanda provocatoria che il poeta tedesco Hoelderlin si poneva già alla fine del Settecento è stata raccolta da Heidegger allorché, definendo il tempo della povertà come «il tempo della notte del mondo», un'età cioè a cui manca la luce e talmente buia da non riuscire a vedere neppure la luce che le manca, egli indica nella poesia la potenza in grado di accendere la luce affinché ci si possa accorgere anche solo della privazione in cui siamo sprofondati. E se essa può riuscire a farlo è perché l'esigenza della poesia è direttamente proporzionale al tasso di povertà spirituale che contrassegna il nostro tempo. E se è vero che quanto più si è immersi nell'indigenza tanto più il canto dei poeti può legittimare il proprio diritto di cittadinanza, ciò è possibile perché i poeti sono i soli capaci di cogliere «le tracce degli dèi fuggiti» e di cantarle. Il compito che il nichilismo – suo malgrado – lascia in eredità all'uomo contemporaneo è di imparare ad ascoltare quei canti «se non vogliamo vivere superficialmente e inconsapevolmente», ovvero oppressi dalla dittatura subdola del "Sì" anonimo e impersonale, portatore della chiacchiera insulsa e dell'equivoco e, dunque, d'ogni forma inarrestabile di deresponsabilizzazione.

La poetica di Nino De Vita

Cutusìo è una contrada del Marsalese che si affaccia sulla costa dello Stagnone, una striscia di terra lacustre lambita da mulini a vento che fanno la guardia alle montagnole di sale raccolte tutt'intorno in bella disarmonia. La luce lì è magica. Ne ricevono l'incanto i cristalli della salina, le vele e le cupole rosse dei mulini, gli aironi e i cormorani che si pavoneggiano a fior d'acqua tra la calendula e l'anemone a dispetto del succedersi dei giorni e delle stagioni. All'imbrunire il vento diventa una bava dolce e carezzevole, quasi un complice delle pale come vele in cerca di quiete e dei pochi viandanti rimasti dinanzi all'imbarcadero per Mozia a sorseggiare lentamente una birra siciliana.

Vi sono siti spaziali e contesti temporali. E poi vi sono i luoghi dell'anima. Cutusìo è un luogo dell'anima, un microcosmo, non solo geografico e storico, ma anzitutto linguistico, cuore di un'etnia che si riconosce in una tradizione veicolata da parole scarne, essenziali, profonde come sanno essere le radici dell'appartenenza a un universo dal tempo dilatato e indefinito. È lì che si continua a sognare nel dialetto degli avi, in quella lingua del "cuore" che nessuna "ragione" è in grado di mettere a tacere. Anzi, mai come in questo caso l'esercizio della ragione si palesa come una convenzione comunicativa, fondata, qual è, sul principio di non contraddizione per cui ogni cosa è se stessa e non altro.

Il cuore – di contro – non conosce altro esercizio che quello di uscire dalla prigionia delle cose come tali e farne metafora, un dire che rende le cose altre da sé facendole volare oltre se stesse, oltre il

tempo e lo spazio. È la dimensione dell'acronico e dell'atopico, preambolo dell'alogico, che è il regno della poesia. Ciò non equivale a vanificare il senso delle cose ma, tutt'al contrario, a scarnificarle fino a restituir loro quella dignità nascosta che sprigionano a chi le sa osservare senza servirsene, senza ridurle a puro mezzo o a mero oggetto da possedere, a chi, anzi, riesce a instaurare con esse un dialogo muto e assoluto.

Non sorprenda allora che nella terra di Cutusìo aleggino dimensioni primordiali, aurorali, originarie del sentire umano quali lo "stupore" e il "pudore". Lo stupore è infatti lo stato d'animo (*Stimmung*) di chi, al cospetto di cose che gli appaiono impenetrabili, resta "muto" (*mutus*) e, perciò, può farne solo un "racconto" (*mythos*) per immagini. E una narrazione che si avvale delle immagini costituisce già il cuore stesso del *poiein*, che è propriamente il produrre creativo del poeta. Di qui il nesso profondo con il pudore, che non è solo la "vergogna" provata dinanzi a ciò che ci sfugge e che, quindi, ci denuda, ma sempre anche la "discrezione" con cui ci rapportiamo alle cose attraverso un sentimento che mira a decifrarle senza violentarle e, dunque, rispettandone la sacralità.

Non a caso, stupore e pudore sono le due dimensioni individuate da Giambattista Vico per indicare la cifra antropologica e metafisica dell'umanità ancora infante, rapita dai misteriosi e meravigliosi eventi del creato su cui gli uomini primitivi – i «fanciulli del genere umano» – proiettano il loro spavento e il loro conseguente desiderio di essere protetti. Perciò «il più sublime lavoro della poesia è alle cose insensate dare senso e passione». Da questo punto di vista, è poeta chi non soffoca il bambino che lo abita ma, anzi, fa di esso il cuore pulsante della propria visione del mondo.

In questo plesso può collocarsi, in simbiosi quasi fisiologica, la poetica di Nino De Vita, il poeta di Cutusìo. La sua ultima silloge *Muddichi* (edito da Il Bulino Roma 2021, con opere dell'artista Giuseppe Modica), è – in proposito – emblematica poiché può essere letta come la cifra stilistica dell'intera sua produzione. Le dieci poesie e i tre racconti (*cùntura*) che la compongono formano due sezioni legate da un tessuto narrativo omogeneo e armonico. Si tratta infatti di una prosa poetica e di una poesia prosastica (non nel senso di "dimessa", ma di fluida e scorrevole, appunto) in cui l'andamento ritmico è scandito in entrambi i casi da versi che prendono la forma dell'ansimare e del sussulto, quando, dopo un largo volo, non finiscono per planare sull'accordo dell'*incipit*. E tuttavia si è sempre in presenza di una fine apparente poiché, mentre chiude, essa riapre e si schiude verso una sospensione che scompagina ogni canone atteso o previsto. E perciò i modi e gli intenti dell'apologo stanno stretti alla narrazione del poeta, semplicemente perché qui si tratta pur sempre di esiti che non si chiudono e, pertanto, che non si schiudono verso la pretesa dell'ammaestramento morale. Né si potrebbe essere quasi tentati di pensare, in proposito, a un artifizio retorico, ché, piuttosto, è la voce del "cuore" che – a dispetto di ogni sentimentalismo di maniera – si affaccia verso gli stupori dell'infinità, già a partire dal titolo.

Versi come *muddichi,* infatti, stanno a indicare che la mensa alla quale si è invitati non consta di tutto il pane, ma soltanto delle sue briciole, quelle cui non si suole dare alcuna importanza. Si tratta perciò di schizzi, di cenni nei quali la ricerca minuziosa della parola sa essere, sì, compiacimento, ma mai sterile e fine a se stesso, bensì fertile e riproduttivo di un edonismo che può dirsi raffinato proprio in quanto non indugia mai sull'esteriorità spocchiosa dei narcisi. Per di più quegli schizzi non osano spingersi oltre se stessi: essi restano nuclei semantici e pittorici autosufficienti, non per incapacità di esplicitazione ma, al contrario, per consapevolezza che le cose – la natura e i suoi fantasmi – "significano" già da sole e che l'unico potere desiderante del cantore è di farle "parlare" con la loro voce[1]. Il discorso poetico si fa qui "metafora" in senso proprio, poiché mentre narra di cose parla dell'uomo, della sua fragilità e della sua potenza, della sua inestinguibile curiosità che non pretende altre risposte se non quelle già implicite nella domanda. Si potrebbe perciò dire che, in forza di questa lente metaforica, il microcosmo qui si fa macrocosmo. Ma sarebbe forse uno stilema ermeneutico riduttivo. E infatti non è tanto l'estensione della ricaduta espressiva a essere in gioco, quanto piuttosto

la portata "meta-fisica" di quella ricaduta che, come tale, non è né "micro" né "macro" semplicemente perché è "oltre" (*metà*) il cosmo.

E, coerentemente, a guidare quei versi è uno sguardo che non può dirsi "buono" se non in quanto "ingenuo", nel senso etimologico di "ciò che penetra nella genesi" delle cose e ne svela l'anima incoata. Sicché far parlare quelle cose significa, a sua volta, scorgere in esse il carattere del mito, di un racconto, cioè, non soltanto primitivo, ma anzitutto primigenio e originario e, come tale, "arcaico". "Arcaico", infatti, è propriamente ciò che concerne il "principio" (*archè*), la radice, il fondamento, l'inizio. Si tratta perciò d'una narrazione che attinge la sua forza da dimensioni depositarie di una verità mai del tutto esplicitabile, e non perché diffratta in mille rivoli, ma in quanto "inesauribile" e dunque catturabile solo nella forma del doverla cercare ancora. È qui che la *Weltanshauung* del poeta si fa filo-sofia, amore di un sapere lontano dalle accumulazioni quantitative, perciò lieve, frugale e potente, "semplice" ma in senso forte, come ciò che non si può piegare e scomporre ulteriormente, e dunque radicale, proprio come le molliche che lo sostanziano.

E forse è proprio la presenza del mito a rendere felice il consorzio che qui viene instaurato con le opere di Giuseppe Modica, artista anch'egli siciliano, la cui pittura densamente evocativa dell'archeologia mediterranea, approda a una sorta di metafisica della luce, nella quale lo "specchio" assume il ruolo di filtro ermeneutico, autentico "speculum" d'una realtà sempre in procinto d'essere trascesa in una forma dagli esiti a loro volta semplici e inesauribili, essenziali, e perciò sempre inquieti e severi, audaci per costituzione.

Oltre l'utopia

In epoca nichilistica, rispetto a un futuro che ci appare sempre più una minaccia e sempre meno una promessa e, quindi, che non è più tale in quanto priva il presente di ogni aspettativa, condizionandone insieme la capacità di rammemorazione che, sola, può restituire al passato il suo inesauribile patrimonio, il tempo, spalmato e appiattito in un eterno presente, diventa contraffatto e si inautenticizza. E poiché si tratta non del tempo matematico o esterno, ma del tempo interno, della *durata*, è l'anima che piange e soffre questo tempo mortificato. Perciò la poesia può rivestire un ruolo sorprendente e fondamentale proprio attraverso l'alogicità del creatore d'immagini, di chi cioè sa sublimare il cronotopo nella sfera dell'originario. E, da questo punto di vista, essa non è mai tanto necessaria come nel tempo in cui occorrerebbe un «supplemento di anima» per non essere risucchiati dal totem – tutto terreno – della tecnologia e della massificazione. Nella misura in cui mette le ali, la poesia si attesta – e ci sarebbe voluto un filosofo come Heidegger a proclamarlo – come «l'espressione più alta della creatività umana». È a essa che bisogna guardare affinché questa scommessa del tempo, sul tempo, non resti una pura utopia.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Si tratta di una parola difficile poiché è scritta com'è parlata e, pertanto, bisognosa di sedimentazioni lente e profonde, nelle quali può tuttavia essere di gran sostegno l'ascoltare le declamazioni di Nino De Vita. I poeti non sono mai stati dicitori convincenti dei propri versi. Chi ha ascoltato il nostro poeta deve però ricredersi. In esse c'è quel tanto di enfatico che conferisce al racconto l'accento e il fraseggio d'un linguaggio tutto nostro, a nostra misura, proprio com'è previsto dal "recitar cantando" dei tenori di antica scuola.

Riferimenti bibliografici

H. Bergson*, Le due fonti della morale e della religione,* Laterza Bari Roma 1998

M. Heidegger, *Sentieri interrotti,* La Nuova Italia, Firenze 1968

M. Heidegger, *Saggi e discorsi,* Ugo Mursia Milano 2014

M. Heidegger, *Essere e tempo,* Mondadori Milano 2017

F. Nietzsche, *La volontà di potenza,* Bompiani Milano 2001

G.B. Vico, *Principi di scienza nuova,* Olschki Firenze 1994

Giuseppe Modica è stato professore ordinario di Filosofia morale presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, dove ha anche fondato e presieduto il Corso di Laurea in Filosofia e Scienze etiche. Si è occupato, fra gli altri, di autori quali Socrate, Platone, Vico, Schelling, Kierkegaard, Stirner, Heidegger, Levinas, Pareyson, cui ha consacrato numerosi saggi e volumi.

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

La Cultura e la Lingua, patrimoni inalienabili delle Comunità

Vatolla (Cilento), Omaggio al filosofo Gian Battista Vico (1668-1744)

di *Olimpia Niglio* [*]

[…] Questa generazione delle lingue è conforme a' principi così dell'universale natura, per gli quali gli elementi delle cose tutte sono indivisibili, de' quali esse cose si compongono e ne' quali vanno a risolversi, come a quelli della natura particolare umana, per quella della degnità e della Cultura […] G. B. Vico, *La Scienza Nuova,* Milano, 2008: 323.

Nel 2019 nella Facoltà di Lettere dell'Università di Napoli "Federico II", con il coordinamento del professore Riccardo De Biase, filosofo, si è volto un interessante seminario dal titolo "Filosofia della Cultura e Culture del digitale" che ha messo a confronto studiosi di differenti provenienze culturali e formative sui temi inerenti i nuovi linguaggi che interagiscono con l'umanità.

Nell'introduzione alle giornate di studio il professore De Biase, rivolgendosi ad un'ampia platea di studiosi, ha affermato:

«[…] io sono convinto che noi "umanisti" abbiamo capito ben poco delle incredibili trasformazioni che il nostro presente ci sta mettendo di fronte quotidianamente […]. I segni che ci attorniano, *oggi*, ci confondono; anzi, per lo più ci lasciano esterrefatti e indecisi sulla loro interpretazione, sulla loro genesi, sul loro profilo, sulla loro destinazione» (De Biase, 2019: 5-6).

Difronte a questa chiara incertezza che ben si manifesta in tutti i settori che investono la nostra quotidianità non c'è alcun dubbio che il dovere di ogni uomo di cultura consista non solo nel "capire" i segni del presente, ma trovare anche il modo di diffondere e disseminare il più possibile conoscenze nonché di testimoniare alle nuove generazioni un sistema di trasmissione del sapere agile, elastico, dinamico ma non per questo effimero né fragile, senza anima. Un modello di comprensione del reale, collegato alla cultura locale, polidimensionale e multicentrica, utile ad evitare di imporre metodi di conoscenza e di apprendimento segnati soltanto da una frenetica ed esorbitante quantità di "dati" che condizionano quotidianamente le nostre scelte, le nostre vite. Una vera e propria "patologia del web"

che ha conquistato ogni cosa di noi e ci rende spesso amorfi e lontani dai valori concreti delle nostre differenti culture.

Intanto il lavoro accademico quotidianamente mi invita a viaggiare tra differenti geografie culturali, in un continuo e attivo dialogo tra l'Estremo Oriente (Giappone e Corea) e l'Estremo Occidente (America Latina). Queste differenti poli geografici mi hanno fornito importanti occasioni di riflessione che hanno sempre più indirizzato i miei programmi accademici a valorizzare il fattore "cultura locale" nell'approcciare e strutturare metodi di formazione in dialogo con i Paesi di cui sono ovviamente ospite ma allo stesso tempo residente all'interno di un sistema che si rivolge ai giovani e alla loro formazione. Per questo motivo la componente culturale è sempre alla base dei programmi che quotidianamente sono invitata ad affrontare.

E proprio su questo concetto di Cultura che dobbiamo interrogarci per comprenderne la sua complessità all'interno di un mondo sempre più interconnesso ma in cui è fondamentale far prevalere il valore dell'universalità e non certo quello della globalizzazione. È quanto avviene anche nell'uso "anglocentrico" delle lingue, la cui straordinaria diversità è sempre più minacciata da una volontà omologante di un idioma egemone che mai potrà sostituire proprio la grande complessità della cultura a cui ogni lingua è strettamente correlata. E quindi è proprio dalla cultura dei singoli territori che dobbiamo ripartire per rigenerare l'importanza anche della lingua e del linguaggio.

Questa forma di colonialismo linguistico è quanto emerge se osserviamo attentamente il mondo ad esempio proprio in relazione alla parola "Cultura"; infatti, non è difficile riscontrare che il pianeta è esattamente diviso in due parti: quello di stampo occidentale in cui la parola Cultura si presenta sotto una unica radice che ha annullato tutte le lingue indigene e quella invece mediorientale e orientale in cui le diversità linguistiche trovano una loro ragione nel rispetto proprio delle differenze locali, seppure l'anglo-centrismo sia sempre il fattore dominante. Questa specifica realtà ci consente di analizzare concretamente il rapporto indissolubile che esiste tra lingua, cultura e pensiero.

Nel mondo ogni persona possiede uno strumento linguistico contestualizzato con il luogo nativo e quindi con la cultura. Quando pensiamo ad una lingua, pensiamo ad uno strumento usato da un popolo per rappresentare se stesso, quindi dietro c'è sempre una cultura che fa da supporto a tale strumento. Infatti, non esiste o non si può parlare di cultura senza analizzare lo strumento linguistico di riferimento. Una cultura nasce, si sviluppa e viene descritta attraverso la lingua di appartenenza. Non è difficile riscontrare che esiste un binomio "lingua-cultura" secondo il quale vi sono forti relazioni che regolano questi due fattori che si influenzano vicendevolmente e sono legati tra loro in modo inscindibile. Ecco perché non è possibile globalizzare la cultura né sarebbe corretto farlo attraverso una omologazione linguistica.

Tuttavia, se soffermiamo la nostra attenzione sulla parte "occidentale" del mondo la parola *Cultura* trova le sue origini nella lingua greca. La sua radice la troviamo nel termine Παιδεία ossia educazione, formazione etica e morale dei giovani e dei cittadini. La cultura, infatti partendo proprio dagli antichi greci, costituisce il "patrimonio conoscitivo" che, acquisito attraverso lo studio, la lettura, l'esperienza, l'influenza dell'ambiente e rielaborato in modo soggettivo, critico e autonomo, diventa un elemento costitutivo della personalità. La cultura contribuisce ad arricchire lo spirito, a sviluppare e migliorare le caratteristiche individuali, in particolare la capacità del saper giudicare.

Quindi la Cultura rappresenta l'insieme delle conoscenze intellettuali che ogni individuo acquisisce durante la vita attraverso studio ed esperienze. Questa conoscenza deve essere rielaborata attraverso il pensiero personale e convertita in utili azioni morali ed etiche per la comunità. Ogni azione ha una componente spirituale ed estetica che è fondamentale per poter apprezzare e valorizzare il mondo in

cui viviamo. La Cultura è pertanto una componente fondamentale per costruire importanti progetti basati su una "concezione umanistica" del mondo (Lee, Niglio, 2019: 15-18).

In particolare, Ernst Cassirer ha affermato che la cultura non è un tema speculativo. Spesso si pensa che sia un sistema complesso e astratto di teorie; differentemente la Cultura esige solo un sistema semplice di azioni.

«[…] Cultura significa un insieme organico di attività verbali e morali: attività che non siano concepite in termini puramente astratti ma mostrino la costante tendenza alla realizzazione. Questa realizzazione – questa costruzione e ricostruzione del mondo empirico – è parte integrante del concetto stesso di Cultura e ne costituisce uno dei tratti essenziali e più caratteristici» (Cassirer, 1981: 73).

Quindi, quando parliamo di Cultura non possiamo far riferimento ad una generica definizione o a qualche raccomandazione o norma internazionale che tenta di "globalizzare" un concetto che ha tutto tranne che la caratteristica di "universalità". Seppure nel mondo occidentale questo concetto lo esprimiamo facilmente con termini come *Cultura* (sia in italiano, spagnolo e portoghese) oppure *Culture* (con differenti declinazioni fonetiche tra inglese e francese) o ancora *Kultur* nelle lingue germaniche, queste somiglianze si perdono completamente nel momento in cui rivolgiamo la nostra attenzione al mondo non occidentale e quindi si entra improvvisamente in una articolata e frastagliata realtà terminologica che immediatamente ci fa intuire la "non universalità" della parola Cultura che trova al suo interno infinite declinazioni (Niglio, 2021: 9-14). Declinazioni che ci rimandano alla dinamicità delle lingue e allo sviluppo delle stesse, oggi sempre più in stretta correlazione con le innovazioni informatiche.

Tullio De Mauro sosteneva che alla parola va restituita sempre la sua *vitalità* e non va chiusa in una contestualizzazione astratta perché, proprio mutando, consente la comunicazione nel corso della storia (De Mauro, 2019: 47-51). E questa vitalità delle parole e quindi del testo deve tornare ad animare le nostre azioni quotidiane, spesso sempre più inaridite da un uso improprio anche delle tecnologie. Differentemente un uso sapiente e consapevole di queste tecnologie informatiche può contribuire a comprendere proprio la mobilità e la versatilità delle lingue e pertanto delle culture locali e quindi del nostro modo di esprimerci, di comunicare e di incontrare altre culture.

Il concetto dell'incontro è quanto viene elaborato nell'Enciclica "Fratelli Tutti" dal Papa Francesco che ci viene in soccorso nell'affrontare sapientemente il dialogo tra cultura e comunità, introducendo il concetto di Cultura con riferimento all'*incontro* con l'altro. In questo orizzonte di senso Cultura significa sapere incontrare, saper mettersi nei panni dell'altro.

«[…] La parola "Cultura" indica qualcosa che è penetrato nel popolo, nelle sue convinzioni più profonde e nel suo stile di vita. Se parliamo di una "Cultura" nel popolo, ciò è più di un'idea o di un'astrazione. Comprende i desideri, l'entusiasmo e in definitiva un modo di vivere che caratterizza quel gruppo umano. Dunque, parlare di "Cultura dell'incontro" significa che come popolo ci appassiona il volerci incontrare, il cercare punti di contatto, gettare ponti, progettare qualcosa che coinvolga tutti. Questo è diventato un'aspirazione e uno stile di vita. Il soggetto di tale Cultura è il popolo, non un settore della società che mira a tenere in pace il resto con mezzi professionali e mediatici» (Enciclica, 2020).

Il riferimento poi ai mezzi professionali e mediatici ci invita a riflettere sull'uso delle tecnologie, degli strumenti di comunicazione e condivisione che oggi rendono possibile questo "incontro" anche a distanza: ma a costo di quale rinuncia? In che modo realmente queste tecnologie stanno rendendo più agile e interattiva la nostra vita culturale? Tutto dipende dalla conoscenza delle altre culture e dalla consapevolezza antropologica con cui ci avviciniamo e utilizziamo sapientemente queste tecnologie.

Infatti, è proprio la dimensione antropologica su cui restano ancora utili le tesi di Jerome Bruner (1915-2016), psicologo americano, secondo cui la cultura si interiorizza nella mente dell'uomo sotto forma di regole mentali destinate a svolgere un ruolo di guida nell'interazione uomo-ambiente. Queste regole mentali sono a loro volta condivise e seguite dai membri della società con cui si interagisce. La cultura, quindi, come la lingua, plasma la nostra mente e influenza, in modo inconsapevole, il nostro modo di comportarci, influenzato dal modo in cui siamo stati educati sin dai primi anni di vita (Bruner, 1996: 67-72).

Tutto questo ci aiuta a comprendere che la Cultura è un fattore in continua evoluzione e di conseguenza lo è il linguaggio. La cultura muta, soprattutto nella società contemporanea, in cui, in parte per l'apporto delle tecnologie e in parte per i princìpi che regolano i mercati dell'economia, persone provenienti da tutto il mondo si trovano ora a vivere nello stesso territorio e a dover trovare sistemi di convivenza e interazione adeguati alle rispettive esigenze.

Pertanto, da un lato assistiamo a un processo di "inculturazione" in cui l'individuo è impegnato ad apprendere regole sociali, linguistiche e culturali ai fini di una sopravvivenza in contesti socioculturali diversi da quelli nativi, a volte in condizioni di colonizzazione culturale, come oggi avviene principalmente attraverso un uso improprio e inconsapevole anche delle tecnologie.

Dall'altro si osserva il processo di "acculturazione" attraverso il quale invece l'individuo, senza rinunciare alla propria cultura, si arricchisce anche di altri paradigmi culturali e linguistici diversi da quelli nativi. Questo secondo processo implica un graduale adattamento dell'individuo ad altre culture in cui però la "diversità" o anche la "distanza sociale" rappresentano fattori determinanti nella fase di apprendimento e di avvicinamento autonomo e critico ad altri patrimoni conoscitivi senza rinunciare ai propri, ma piuttosto arricchendosi di nuovi elementi in grado di far dialogare l'individuo in modo consapevole con l'altro (Acton Walker de Felix, 1996: 45-47).

Alla base di tutto questo però è necessario approntare una forte base educativa e in cui la famiglia e le istituzioni scolastiche svolgono un ruolo determinante e decisivo per il futuro dell'individuo. È quanto affermava, nel 1988, Otto Morales Benítez (1920-2015), giurista colombiano, professore universitario, Ministro del lavoro e accademico dell'Academia Colombiana de Historia, durante una conferenza in occasione della "Laurea Honoris Causa" rilasciata dall'Universidad Central.

«Le Università (le istituzioni destinate all'istruzione) hanno una grande responsabilità. Senza dimenticare il fondamentale contributo delle scienze e delle tecnologie proprio per le nuove prospettive che queste contribuiscono ad aprire, non c'è dubbio che queste da sole non potranno generare una adeguata risposta senza tenere ben presente la base culturale di riferimento» (Morales, Bénitez, 1988, manoscritto).

Otto Morales Benítez in molti suoi scritti ha sempre evidenziato l'importanza del dialogo con le culture locali e con l'antropologia al fine di promuovere un corretto e sostenibile sviluppo globale. Forse per troppo tempo questo dialogo transdisciplinare, soprattutto in alcuni Paesi del vecchio continente, non è stato adeguatamente valorizzato con conseguenze che hanno indotto ritardi e assenze di molte istituzioni nell'ambito del panorama scientifico internazionale.

Probabilmente è proprio guardando "oltre", con una visione olistica basata sull'acculturazione, che possiamo far tesoro di esperienze che hanno sostenuto e che stanno continuando ad affrontare costruttivamente il dialogo tra le diverse culture. Su questi temi d'ora in avanti dobbiamo confrontarci per imparare ad apprezzare anche ciò che è oltre noi stessi e a ritrovare nelle zone di tangenza, e quindi nei punti di "incontro tra culture" e nelle diverse competenze, tutti quei riferimenti necessari che ci aiuteranno a percorrere consapevolmente la strada dell'innovazione – come affermava il

premio Nobel della Fisica (1932) Werner Heisenberg – e quindi a costruire la trasversalità conoscitiva.

Anche Bertrand Russell (1872-1970), Premio Nobel per la Letteratura (1950) e filosofo inglese, che ha sempre sostenuto lo sposalizio tra sapere tecnico e sapere umanistico e pertanto tra scienza e filosofia, rivolgendosi ai propri allievi e lettori, nel saggio *How to Grow Old* (*Come invecchiare*, 1953), affermava:

«Amplia sempre più i tuoi interessi, finché a poco a poco i muri dell'ego si sgretoleranno e la tua vita si fonderà sempre più in quella universale dove la cultura è la base per costruire bene il tuo futuro e soprattutto per meglio delineare la tua "universalità"» (Russell, 1953).

Questa "universalità", infine, è fattore determinante affinché ogni individuo possa avvicinarsi con maggiore consapevolezza alla propria cultura, spesso sconosciuta o non apprezzata. Infatti, in moltissimi casi, di questa cultura percepiamo solo alcune manifestazioni, ma in generale siamo del tutto estranei al ruolo fondamentale che essa svolge in ogni fase della nostra vita e di come contribuisca a delineare il nostro comportamento, le nostre azioni e le nostre scelte presenti e future. Per questo motivo, solo nel rispetto dei differenti patrimoni conoscitivi possiamo concorrere a costruire un mondo sostenibile e senza disuguaglianze.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

[*] Queste brevi considerazioni traggono spunto da una serie di seminari che la scrivente sta svolgendo in molti Paesi del mondo, principalmente quelli latinoamericani e africani, nell'ambito del progetto internazionale "Reconnecting with your culture" [http://esempidiarchitettura.it/sito/edakids-reconnecting-with-your-culture/] di cui è direttrice. Un progetto transculturale che sta favorendo il riavvicinamento dei bambini di tutto il mondo alla propria cultura al fine poi di condividerla con gli altri nell'ambito di un incontro dialogico e costruttivo.

Riferimenti bibliografici

Acton W.R., Walker de Felix J. (1996), *AcCulturation and mind* in: J.M. Valdes (a cura di), *Culture Bound*, New York: 20-32.

Bruner J. (1996), *The Culture of Education*, Harvard University Press, Cambridge

Cassirer E. (1981), *Simbolo, mito e Cultura*, a cura di Donald Phillip Verene, Laterza, Bari-Roma.

De Biase R. (2019), "Editoriale", in *Esempi di Architettura*, Vol. 6, Special Issue. Atti del convegno internazionale "Filosofia della Cultura e culture del digitale", Università degli studi di Napoli "Federico II", 28 febbraio – 1 marzo, 2019.

De Mauro T. (2019), *Il valore delle parole*, Treccani, Roma.

Enciclica "Fratelli tutti" (2020), Punto 216 *Incontro fatto Cultura*.

http://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (Consultata il 2 marzo 2021).

Lee E.Y. J., Niglio O., 2019, *Cultural Diplomacy & Heritage*, Tab edizioni, Roma.

Morales Benítez O. (1988), Discorso presentato presso la Academia de la Lengua il 18 novembre 1988 a seguito del titolo di "Laurea Honoris Causa" rilasciato all'Universidad Central. Manoscritto, Archivio Gildo Zuccarini (Colombia).

Niglio O. (2021), *La contemporaneidad del patrimonio Cultural latinoamericano en el siglo XXI. Pasado y presente: un dialogo complejo*, in "Cultural Heritage. New Perspectives", Tab Edizioni, Roma: 91-117.

Russell B. (1953), *How to Grow Old*, https://sites.google.com/site/gobenyan/essay (consultato il 3 marzo 2021)

Olimpia Niglio, architetto, PhD e Post PhD in Conservazione dei Beni Architettonici, è docente di Storia dell'Architettura comparata. È professore presso la Hokkaido University, Faculty of Humanities and Human Sciences e *Follower researcher* presso la Kyoto University, Graduate School of Human and Environmental Studies in Giappone. È stata *full professor* presso l'Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano (Colombia) e *Visiting Professor* in numerose università sia americane che asiatiche. Dal 2016 al 2019 è stata docente incaricato svolge i corsi di Architettura sacra e valorizzazione presso la Pontificia Facoltà Teologica Marianum ISSR, con sede in Vicenza, Italia. È membro ICOMOS – International Council on Monuments and Sites – e ACLA – Asian Cultural Landscape Association. È Vice Presidente dell'ISC PRERICO, Places of Religion and Ritual, ICOMOS – International Council on Monuments and Sites – e Vice Presidente ACLA – Asian Cultural Landscape Association. https://orcid.org/0000-0002-5451-0239.

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

Sculture rinascimentali nel territorio trapanese, tra culti e committenze

D. Gagini, S. Giuliano, Salemi (ph. Giancarlo Nifosì)

di *Lina Novara*

A partire dalla seconda metà del secolo XV nel territorio trapanese giunge una ventata di novità rinascimentale e di nuovi interessi artistici attraverso le opere di Francesco Laurana e Domenico Gagini. I primi sintomi di rinnovamento si avvertono con l'arrivo a Salemi delle sculture di Domenico Gagini – un'acquasantiera richiesta da Riccardo Lanzirotto procuratore della chiesa Madre, per la stessa chiesa (1463-64), e la statua di *San Giuliano* (ca. 1464) per la chiesa omonima – e con l'impianto di una bottega a Partanna da parte di Laurana nel 1468 [1].

Dislocati in vari comuni del territorio trapanese si trovano statue, rilievi, ancone marmoree, portali, sarcofagi e monumenti funebri, dovuti tra XV e XVI secolo al mecenatismo delle facoltose famiglie locali come i Ventimiglia Bosco e gli Staiti a Trapani, i Grifeo a Partanna, i Tagliavia a Castelvetrano, ma anche dei vescovi di Mazara e di prelati, ordini o semplici religiosi in tutte le città: si tratta di un considerevole numero di sculture lapidee – per lo più statue di Madonna con Bambino e di Santi – prodotte nelle botteghe di Francesco Laurana, Domenico e Antonello Gagini, e in seguito dei figli di questo: ai loro si affiancano i nomi di Pietro Bonitate, Gabriele di Battista, Iacopo di Benedetto, Giuliano e Andrea Mancino, Bartolomeo e Antonino Berrettaro, scultori provenienti dalla Lombardia e dalla Toscana.

Solo due furono le botteghe impiantate nel territorio trapanese: quella già citata di Laurana a Partanna ed una ad Alcamo di Bartolomeo Berrettaro che dal 1501 al 1517 è associato con Giuliano Mancino. Laurana ebbe a Partanna una clamorosa controversia con il barone Onorio II Grifeo il quale, avute in prestito sei once dallo scultore, non solo si rifiutò di restituirgliele ma sequestrò la bottega con tutti gli arnesi e le opere allo scopo di trattenere l'artista per lavorare, a suo vantaggio, «li petri», ossia il locale alabastro venato, gessoso e calcareo, del quale tuttora rimangono tracce in contrada Baiata, a circa tre chilometri a sud della città [2].

La controversia si risolse a favore del Laurana con l'intervento del Vicerè Lopez De Urrea, ma lo scultore abbandonò Partanna e tornò a Palermo lasciando incompiute due statue di *Madonna con Bambino*, poi ultimate probabilmente da Pietro Da Bonitate con il quale il dalmata collaborava: una si trova ora nella chiesa dell'Annunziata di Castelvetrano, l'altra nel Museo Civico di Salemi (già nella chiesa del Carmine). Rimasero a Partanna una *Madonna dell'Udienza*, ora nella chiesa del Carmine, il cui Bambino è riferito a Pietro di Bonitate, un fonte battesimale, usato come acquasantiera nella chiesa Madre, e lo stemma dei Grifeo, sopra la porta d'ingresso del Castello, probabile opera autentica del Laurana.

Certamente un ruolo dominante nell'iconografia delle numerose statue di *Madonna con Bambino* dei secoli XV e XVI ebbe il simulacro della *Madonna di Trapani* (ca. 1360), attribuito a Nino Pisano e venerato nel santuario dell'Annunziata, il cui culto varcò i confini dell'Isola grazie a quanti, di tutti i ceti sociali, orbitarono attorno al porto di Trapani e ne divulgarono il culto e l'immagine in Italia, nel Mediterraneo e all'estero. Tale diffusione, nonché la bellezza dell'opera e il fascino emozionale da essa suscitato, determinarono con Laurana e Domenico Gagini l'affermarsi di un modello iconografico seguito anche dagli scultori dei secoli successivi. Conseguenza ne fu la richiesta da parte di chiese, comunità religiose, conventi, soprattutto carmelitani, oltre che da fedeli di ogni rango, di una gran quantità di copie in tutto il Mediterraneo e persino nei Paesi del Nord Europa.

In tutte le riproduzioni sono presenti i connotati iconografici della statua trecentesca come il giro falcato delle pieghe sul fianco destro della Madonna, il panneggio che scende sotto la figura del Bambino, il lieve *hanchement* ed il leggero inclinamento del capo, ma sempre diversi sono i volti che nessun scultore è riuscito riprodurre; sebbene fosse espressamente richiesto di imitare il modello trapanese, «la libertà dell'artista restava sempre libera ed autonoma» (Meli 1964: 243) di esprimersi secondo il proprio stile e la propria sensibilità artistica.

Significativa a tal proposito è la richiesta, quasi perentoria, inoltrata nel 1469 a Laurana dall'arciprete della chiesa Madre di Erice, Paolo Gammicchia, di una statua simile alla *Madonna di Trapani*, in sostituzione di un'opera precedentemente commissionatagli e mai pervenuta ad Erice perché trattenuta a Palermo dagli officiali di quella città [3]. Il Laurana si impegna quindi a scolpire una nuova statua *melioratam* e a completarla e rifinirla ad Erice, entro il 25 marzo festa dell'Annunciazione [4]: l'opera doveva essere trasportata via mare e approdare sulla spiaggia di Bonagia, oggi in territorio di Valderice, per essere poi trasferita sul monte.

Si è sempre ritenuto che Laurana avesse disatteso l'impegno e che, in sua vece, Domenico Gagini avesse realizzato la statua della *Madonna di Trapani*, venerata nella chiesa Madre di Erice, purtroppo deturpata da un cattivo restauro del XVII secolo, e somigliante alla *Madonna* di San Mauro Castelverde dello stesso Domenico (1480) per il ridondante panneggio. Nella chiesa di Sant'Orsola di Erice esiste però una copia della *Madonna di Trapani* (ora mutila della testa del Bambino) che potrebbe essere identificata con la seconda statua commissionata a Laurana [5].

Furono soprattutto i Carmelitani, che da sempre considerano Maria madre e patrona, a richiedere agli scultori opere riproducenti la Madonna del santuario di Trapani, retto dai frati dello stesso ordine. L'ampio consenso popolare riscosso nell'Isola dalle aggraziate «Madonne» di Domenico Gagini, indusse il carmelitano Ludovico Petrulla a richiedere allo scultore, intorno al 1490, una *Madonna del Popolo*, meglio detta *dell'Annunziata*, per la chiesa del Carmine di Marsala, ora nella chiesa Madre. Ispirandosi al simulacro trapanese Domenico modella la statua con accuratezza tecnica, la rende elegante nella posa un po' indietreggiante e fa trasparire serenità e dolcezza dagli sguardi, soprattutto in quello che il Bambino rivolge alla madre, ribadendo così certi suoi modi espressi in altre «Madonne», come quella di Salemi, detta *della Candelora*, che, fra l'altro, reca una simile fossetta sul mento, realizzata nel 1468 per volere di Giovanni Lo Vesco [6].

Nel 1491 Domenico si impegnò inoltre, assieme ad Andrea Mancino, a scolpire una *Madonna di Loreto* per la chiesa di San Francesco d'Assisi di Marsala, secondo il modello della statua del convento della SS. Annunziata della stessa città, e cioè la *Madonna del Popolo* [7]. Secondo Patera «il vero Domenico Gagini siciliano è quello delle aggraziate e trepide Madonne, pittoricamente mosse e naturalisticamente allettanti il gusto dei committenti, elaborate senza eccessive preoccupazioni di struttura formale e di credibilità statica» (Patera 1975: 154), per la necessità di soddisfare con sollecitudine, le numerose richieste che arrivavano da tutta l'Isola. Ma con la *Madonna di Loreto* si arresta e si conclude «quel processo involutivo» (ibidem) dovuto alla facile fortuna commerciale, tanto che l'opera può essere considerata una delle migliori dello scultore, eseguita a poco meno di un anno dalla morte.

I Carmelitani di Trapani si rivolgono al miglior scultore del momento, il *celeberrimus* Antonello Gagini, per l'arredo marmoreo della cappella della loro Madonna: nel 1516 gli commissionano un «tabernacolo», ossia un baldacchino destinato all'altare, e nel 1531 un grande arco da collocare tra il sacello e la navata della cappella [8]. Le spese furono sostenute da Francesco Del Bosco, discendente della famiglia Ventimiglia Del Bosco che fin dal 1370 deteneva il diritto di patronato sulla cappella [9]. La corrispondenza tra la descrizione contenuta in un documento del 1539 ed il baldacchino dell'altare maggiore della chiesa del Carmine di Trapani, fa ritenere che esso sia quello posto, un tempo, nel santuario dell'Annunziata, poi sostituito con una struttura barocca [10]. Antonello, ispirandosi al mondo classico, concepisce il baldacchino come il pronao di un tempio con frontone triangolare e ripropone, nella delicata decorazione del fregio, i motivi vegetali di gusto rinascimentale, già inseriti nel baldacchino marmoreo eseguito nel 1516 per la cappella dalla famiglia Staiti, nella chiesa dei Francescani Osservanti, ora in Santa Maria del Gesù a Trapani, che fa da cornice alla Madonna degli Angeli di Andrea Della Robbia.

È da ricordare, a proposito della suddetta chiesa, che sopra il portale laterale è collocato un rilievo raffigurante l'*Annunciazione* (proveniente dalla locale chiesa di San Francesco d'Assisi), ancora influenzato dal gusto gotico, datato da Scuderi tra la «fine del XV o primi decenni del XVI secolo» (Scuderi 1978: 135-136) e dallo stesso riferito al filone *hispano flamenco* della scultura spagnola, nel quale confluiscono influssi italiani, tedeschi e fiamminghi [11].La composizione della scena e la tipologia delle figure, nonché la collocazione del vaso con gigli e nastro svolazzante, i particolari realistici come i conigli, la forma del leggio e del trono, l'assenza di prospettiva, a mio avviso, trovano invece più puntuali riferimenti iconografici e stilistici in un rilievo in ardesia, con lo stesso tema,

esposto nella «Sezione romanica e rinascimentale» dei *Musei Civici del Castello Visconteo* di Pavia: riferito a *Maestro lombardo 1460/70 ca.*, proviene dal monastero di San Salvatore della stessa città. L'opera trapanese potrebbe quindi attribuirsi ad uno degli artisti lombardi operanti in Sicilia sul finire del secolo XV: Gabriele di Battista. Antonio Prone, Pietro de Bonitate, Bartolomeo Di Giovanni. I primi due, peraltro, nel 1486 avevano realizzato un'acquasantiera per la cappella dei Marinai del santuario dell'Annunziata, ora al Museo Pepoli [12].

L'opera più rilevante che Antonello Gagini esegue per i Carmelitani è il grande arco marmoreo della cappella, ultimato dopo la sua morte dal figlio Giacomo nel 1537: ad Antonello viene riconosciuta dalla critica più recente la concezione generale dell'opera, costituita da due pilastri laterali, ornati da cinque medaglioni per lato con figure di profeti, e sormontata da un timpano triangolare con *Dio Padre*, e la fattura dei rilievi di *Salomone* e *Geremia* oltre che i volti degli altri profeti [13]: a Giacomo vengono invece riferiti i decori e le rimanenti figure che presentano certe durezze nel modellato ed un «insistito calligrafismo nel panneggio» (Gulisano 1995:78). I temi iconografici espressi nell'arco (con i Profeti che vaticinano la venuta del Messia, nato dalla Vergine) probabilmente fanno parte di un preciso programma spirituale, suggerito dal priore del convento Aloisio D'Ajuto, rappresentato fra i rilievi dell'arco, che fu il committente assieme ai Del Bosco, il cui stemma è sui plinti.

Al culto mariano rimanda la scena dell'*Annunciazione*, icona cara ai Carmelitani in quanto esprime il senso e lo scopo della loro vocazione, mettendo in relazione l'*eccomi* dei Profeti, ai quali Dio aveva parlato nell'Antico Testamento, e il *fiat* di Maria. Antonello aveva già trattato nel 1525, in termini rinascimentali, il tema dell'*Annunciazione* nel gruppo scultoreo eseguito per la chiesa del Carmine di Erice (ora nel Polo museale «Antonio Cordici»), su commissione del nobile Giacomo Pilati; a questo gruppo si ispireranno, vent'anni dopo, i figli Giacomo e Antonino per l'*Annunciazione* della chiesa dell'Annunziata di Alcamo, ora in Sant'Oliva.

Mentre lavorava per Trapani e attendeva già dal 1510 alla tribuna della Cattedrale di Palermo, Antonello «non trascurava di accettare nuove commissioni, che, quando interamente eseguite di sua mano, continuano a risultare tra le sue cose più pregevoli» come «un gruppo particolarmente omogeneo» (Patera 2008: 120) di statue destinate alle chiese del territorio trapanese: la *Santa Oliva* di Alcamo (1511), il *San Tommaso Apostolo* di Marsala (1516), il *San Giovanni Battista* di Castelvetrano (1522), il *San Giacomo Maggiore* di Trapani (1522), ora nel Museo Pepoli. Fu sicuramente la fama delle sue capacità tecniche ed espressive ad indurre i Confrati di Sant'Oliva di Alcamo, il marsalese Pietro Anello, i religiosi del San Giovanni di Castelvetrano, i rettori della Compagnia di San Giacomo di Trapani a richiedere ad Antonello le suddette statue.

«Fra i lavori di maggior leggiadria ed eleganza» (Di Marzo 1880, I: 286) si inserisce il trittico commissionato ad Antonello (1519) dall'amico Giovan Bernardo Mastrandrea per la chiesa Madre di Alcamo per la quale, nel 1529, realizzerà anche il rilievo raffigurante *Il transito della Madonna*.

«Sono tutte opere, queste, che mentre denotano la piena maturità dello scultore, hanno in comune la delicata sensibilizzazione della superficie plastica, animata da risentite vibrazioni luministiche, nel continuo inseguirsi di ritmi curvilinei entro il nobile, equilibrato impianto della figura che contraddistingue le opere autografe da quelle realizzate con più o meno ampio concorso di bottega» (Patera 2008:122).

Ad Antonello, che è autore di numerose statue di Madonna con Bambino, spesso ispirate alla *Madonna di Trapani*, nel territorio trapanese viene soltanto attribuita una *Madonna del Soccorso* della chiesa di Sant'Agostino di Salemi, databile tra il 1520 e il 1524. La devozione soccorrista, le cui origini risalgono ad una presunta apparizione della Vergine al padre agostiniano Nicola La Bruna, a Palermo nel 1306, è stata in passato molto sentita nel trapanese ed ancor oggi Castellammare del

Golfo ha come patrona la *Madonna del Soccorso* in onore della quale, intorno al 1630, il barone Alliata fece edificare una chiesa parrocchiale, corrispondente all'attuale chiesa Madre [14]; a Salemi veniva invocata per la protezione contro i terremoti e le epidemie. Anche a Mazara, Alcamo, Calatafimi e Trapani Le erano dedicate chiese: in quella trapanese si trovava una statua cinquecentesca in alabastro, ora nel Museo Pepoli.

A Marsala la famiglia La Liotta pose nella propria cappella del Duomo una statua marmorea, detta anche *Madonna della Mazza* perché Maria solleva con la mano sinistra una clava argentata, secondo l'iconografia della Vergine del Soccorso, per difendere il bambino ignudo e impaurito che le sta attaccato alla veste, simboleggiante l'intera umanità. L'opera è iconograficamente simile alla *Madonna del Soccorso*, ora nella chiesa Madre di Alcamo, ma proveniente dalla chiesa omonima, precisamente dall'altare della cappella della famiglia Birritta cui apparteneva Caterina, moglie di Vincenzo Oliveri che nel 1545 incaricò Giacomo Gagini di scolpire la scena della *Natività* nel piedistallo della statua, facendosi ritrarre in preghiera con la moglie [15].

La statua di Marsala viene riferita al carrarese Giuliano Mancino, mentre quella di Alcamo a Bartolomeo Berrettaro; i due scultori nel 1503 si associarono ad Alcamo dove tennero bottega e lavorarono insieme per circa 15 anni; considerato il fatto che di solito le società tra artisti venivano contratte per l'esecuzione di una sola opera, il loro appare un sodalizio duraturo e singolare – anche per l'aspetto commerciale oltre che artistico – che ha determinato una vasta produzione di opere d'arte sacra e profana, monumenti celebrativi e commemorativi, portali, partiture architettoniche, cornici, capitelli, classicamente decorati. La quantità di opere, generalmente modeste, prive di fantasia e spesso ispirate al repertorio formale e tipologico di Domenico Gagini e Francesco Laurana, non consente di stabilire facilmente la paternità dell'uno o dell'altro artista, anche se, come ritiene l'Accascina, le opere del Mancino risultano più raffinate [16].

Al Berrettaro (o più verosimilmente al Mancino) è anche attribuita la *Madonna con Bambino* della chiesa di San Carlo di Erice, ritenuta *del Soccorso* da Regina perché Maria solleva il braccio destro impugnando un oggetto mancante, per la mela che il Bambino tiene in mano, simbolo del male, ed anche per il bassorilievo con *San Michele in lotta con Satana* nella predella [17]. Identico gesto si nota in un'altra statua ericina, già nella chiesa del SS. Salvatore, ora nel Polo Museale, che fu oggetto di un curioso equivoco, riferito da Castronovo [18]: la statua fatta eseguire a Palermo (1549) dalla badessa del SS. Sacramento, Suor Caterina de Rais, a spese di Antonia Genitrapani, doveva rappresentare la *Madonna di Custonaci*, ma l'artista erroneamente iniziò a «ritrarre» una *Madonna del Soccorso* che venne comunque ugualmente accettata dalla committenza.

Presumibilmente è ancora Mancino (forse con la collaborazione di Berrettaro) a realizzare per i La Liotta di Marsala il sarcofago di Antonio, morto nel 1512, con la figura del defunto giacente sul coperchio e sei busti simboleggianti la *Fede*, la *Pietà* e le virtù cardinali, emergenti da robbiane. Il sarcofago, opera apprezzabile anche se non priva di talune incertezze nella resa delle pieghe e del corpo del defunto, è affine a quello *di una gentildonna* della chiesa palermitana di Santa Maria di Gesù e risponde all'uso rinascimentale di rappresentare il defunto dormiente sul coperchio, introdotto in Sicilia da Domenico Gagini [19]: così lo ritroviamo nel «pittoricamente mosso» (Patera 2008: 48) sarcofago del cavaliere marsalese Antonio Grignano (1475) di Domenico Gagini, ora nella chiesa Madre (dalla chiesa del Carmine), e nel monumento del vescovo Giovanni Montaperto, realizzato dallo stesso scultore con esperta manualità tra il 1469 e il 1485 (già nella cattedrale di Mazara, ora ricomposto nel locale Museo Diocesano), nel quale il defunto è disteso sull'arca sepolcrale, retta dalle virtù cardinali e accompagnata dal *Redentore*, la *Vergine*, i quattro *Evangelisti*.

Ai nomi di Mancino e Berrettaro si associano alcune icone marmoree (1512-1513) e in particolare al Mancino viene riferita quella del Duomo di Erice, ad entrambi quella della chiesa Madre di

Calatafimi, le quali ripropongono il modello dei polittici monumentali rinascimentali toscani, o dei retabli spagnoli in pietra o marmo, largamente diffusi nella Sicilia occidentale. Berrettaro eseguì diversi portali ad Alcamo dove abitò con la famiglia fin dal 1499, anno in cui ricevette l'incarico di decorare l'ingresso laterale della chiesa Madre, da parte del procuratore Stefano Adragna, a spese della chiesa; Berrettaro e Mancino forse lavorarono insieme al portale interno (1505) che collega la navata sinistra della stessa chiesa alla sacrestia.

Il 1509 è la data riportata sul portale dell'ex chiesa di San Giuliano di Trapani (ora al Museo Pepoli), attribuito al Berrettaro, suddiviso in tre pannelli per lato con scene riguardanti la vita del Santo, secondo uno schema compositivo che lo stesso scultore utilizzerà ancora nel 1525 nel portale della chiesa di Sant'Egidio di Mazara, ora in Cattedrale. Le scene rappresentate nel portale trapanese si riferiscono alla leggenda del cacciatore Giuliano che, uccisi i genitori, si dedicò all'accoglienza e all'assistenza di poveri e pellegrini per espiare il peccato.

Il culto del Santo fu diffuso a Trapani, Erice e Salemi, città nelle quali gli era dedicata una chiesa: a Salemi era molto venerato il simulacro che lo rappresentava in veste di cacciatore con il falcone, il mastino e la spada, pregevole opera di Domenico Gagini, già nella chiesa di San Giuliano, ora nel Museo Civico. Non vi è dubbio che l'iconografia delle statue presenti a Trapani (Vescovado) e a Salemi, le scene del portale dell'ex chiesa di Trapani e la figura del Santo nell'ancona marmorea della chiesa Madre di Erice, facciano riferimento al Santo Ospitaliere, comparso in sogno, secondo la leggenda, al conte Ruggero nel 1076, la notte prima della cacciata degli Arabi da Erice, in sella a un cavallo bianco, con la spada ed un falcone sulla mano sinistra, mentre metteva in fuga i Musulmani. Gebel Hamed, divenuta terra normanna, fu ribattezzata nell'anno 1167 Monte San Giuliano per devozione al Santo, detto «il liberatore», la cui immagine fu inserita nello stemma cittadino.

Tornando al Berrettaro, sicuramente l'opera più rilevante ai fini della ricostruzione della sua attività nel trapanese è l'icona del *Santissimo Sacramento* della chiesa Madre di Marsala, che i confrati delle Quattro Maestranze – falegnami, fabbri, calzolai, sarti – gli commissionarono nel 1518; lo scultore nel 1519 si avvalse della collaborazione del fratello Antonino che, un anno dopo la morte di Bartolomeo avvenuta nel 1524, si impegnò a mandare a Marsala quanto già fatto dal fratello e a recarvisi personalmente con i collaboratori. Non conosciamo i fatti intercorsi tra il 1525 ed il 1528, né la causa per cui i committenti affidarono il completamento dell'opera ad Antonello Gagini il quale associò il figlio Giandomenico e si impegnò a consegnare l'opera nell'aprile del 1529; né si sa per quali motivi l'icona fu ultimata nel 1532.

Dal risultato finale si desume che Antonello abbia lavorato con frettolosità, senza raggiungere i livelli qualitativi di altre opere, forse per l'incalzare della data di consegna o perché si trovava a *reconzari di manu sua e rinettari et ampliari* il modellato duro e legnoso del Berrettaro, evidente nel gruppo di sei Apostoli [20]. L'opera nel corso dei secoli ha purtroppo subìto scomposizioni e modifiche e la lunetta di coronamento con la *Pietà* si trova ora al Museo Pepoli di Trapani [21].

Circa trent'anni dopo, sempre a Marsala, è Antonino Gagini a ricevere da Giovanni Pietro Manuele l'incarico dell'icona dell'*Assunta* per conto dei deputati della città, da porre sull'altare maggiore della chiesa Madre [22]: allo stesso viene richiesta l'icona della *Madonna dell'Itria* (1564) per l'omonima chiesa (ora nella chiesa Madre), dal capitano di giustizia Giulio Alazaro, committente anche di un sarcofago nel 1566 [23]. L'impianto arcaizzante della *Madonna con il bambino*, in posizione frontale, su un cassone portato a spalla da due eremiti, fu forse volutamente adottato dallo scultore per rispettare l'iconografia della Madonna che offre la sua guida ai fedeli (*Odigitria* da cui *dell'Itria*), derivante da un prototipo bizantino, il cui culto era diffuso a Costantinopoli fin dal V secolo.

Incerte sono le origini di tale devozione a Marsala: tradizione vuole che sarebbero stati i Santi Gregorio, vescovo di Marsala, e Demetrio, assieme ad un Calogero, a portare dalla Calcedonia una copia dell'immagine, poi riprodotta (VIII secolo), ad affresco, sulle pareti della grotta tuttora esistente sotto la chiesa dell'Itria; secondo un'altra ipotesi fu invece il vescovo Pascasino (V secolo) ad introdurlo. Un piccolo rilievo con la stessa iconografia si trova sul sarcofago (1573) di Gian Vincenzo Pellegrino, capitano dell'esercito di Carlo V, nella chiesa Madre di Alcamo.

Per completare il panorama della scultura lapidea nella provincia di Trapani vanno ricordate le numerose opere dei figli di Antonello Gagini e dei vari epigoni, oltre che di Gabriele di Battista e Baldassare di Massa, che testimoniano una feconda produzione, non sempre suffragata da risultati eccellenti.

Giacomo Gagini porta a termine le opere del padre e lavora a Trapani e soprattutto ad Alcamo con il fratello Antonino; per San Vito lo Capo, la città dedicata al Santo martire di probabile origine mazarese (IV secolo), che aveva sostato a Capo Egitarso, esegue nel 1587 una statua per il santuario, rispondente all'iconografia di San Vito, che lo vuole giovane con due cani, e scolpisce nella base episodi legati al soggiorno del Santo nella cittadina [24]; la particolare levigatura che oggi presenta nei piedi è dovuta alla secolare usanza, da parte dei pellegrini, di baciare i piedi del Santo in segno di devozione.

Stessi caratteri iconografici si ritrovano nella statua facente parte di un gruppo con i *Santi Giacomo Minore* e *Filippo* di Vincenzo Gagini, dell'oratorio della Confraternita di San Giacomo di Trapani, ora nel Museo Pepoli. Altre opere di Vincenzo sono a Mazara e Marsala. Antonino lo troviamo impegnato in opere per Trapani e Mazara: nel capoluogo realizza il trittico con l'*Ascensione* della chiesa di San Nicola e le statue di *San Pietro*, *San Paolo* e la *Madonna del Cardellino* (sopra il portale) della chiesa di San Pietro; a Mazara completa il gruppo marmoreo iniziato col padre Antonello, la *Trasfigurazione sul Monte Tabor*, con *Gesù Trasfigurato*, *Mosè* ed *Elia* e i Santi *Pietro*, *Giacomo* e *Giovanni*, che costituisce l'altare maggiore della Cattedrale [25].

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Per la bibliografia essenziale sulla scultura del Rinascimento in Sicilia si vedano i seguenti testi che contengono la bibliografia precedente: Di Marzo G., *Delle belle arti in Sicilia dai Normanni alla fine del sec. XVI*, Palermo 1858-1862; Idem, *I Gagini e la scultura in Sicilia nei secoli XV e XVI. Memorie storiche e documenti*, voll. 2, Palermo 1880-1883; Patera B., *Il Rinascimento in Sicilia. Da Antonello da Messina ad Antonello Gagini*, Palermo 2008; Sarullo L., *Dizionario degli artisti Siciliani, Scultura*, III, Palermo 1994.

[2] Patera B., *Francesco Laurana in Sicilia*, Palermo 1992.

[3] L'opera viene identificata con la statua della *Madonna Libera Inferni* della Cattedrale di Palermo: vd. Patera 1992, op. cit.: 52-52, nota 87.

[4] La notizia è riportata in un documento del 16 agosto 1469, trascritto in: Patera 1992, op. cit.: 104-105.

[5] La testa è stata trafugata intorno al 1970; Maria Accascina in quell'anno pubblicava la foto e attribuiva la statua al Laurana per talune assonanze stilistiche con la *Madonna con Bambino* di Noto del 1471: Accascina M., *Inediti di scultura del Rinascimento in Sicilia,* «*Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*», XIV, 1970: 251. Vd. inoltre: Scuderi V. *La Madonna di Trapani e il suo Santuario*, Trapani 2011:16.

[6] La notizia si ricava dal manoscritto di P. Giuseppe Stanislao Cremona, *La città di Salemi Illustrata per diverse notizie spettanti* (1762, par. 433, Archivio chiesa Madre di Salemi), trascritto e pubblicato nel 2007, a cura di S. Riggio Scaduto e S. Riggio Maltese.

[7] Meli F., *Attività artistica di Domenico Gagini*, in *Arte e artisti dei laghi lombardi*, Atti del convegno, Como 1959: 262 -272.

[8] Gulisano M. C., *Antonello Gagini e la decorazione scultorea cinquecentesca della cappella della Madonna*, in *Il tesoro Nascosto. Gioie e argenti per la Madonna di Trapani*, Catalogo della Mostra (Trapani, Museo Regionale Pepoli 2 dicembre 1995 – 3 marzo 1996), a cura di M. C. Di Natale, V. Abbate, Palermo 1995: 76-90.

[9] Monaco G., *La Madonna di Trapani*, Napoli 1981: 75-84. Vd. anche Meli F., *Madonna con Bambino; percorso stilistico di un gruppo marmoreo nei secc.XV e XVI*, in «Arte Cristiana», LXI, 1964: 243-252.

[10] Gulisano 1995, op. cit.: 76-90.

[11] La definizione è in Duran i Sanpere A., *Escultura Gotica*, in *Ars Ispaniae*, Madrid 1956: 303.

[12] Per le opere del Museo Pepoli si veda: *Il Museo Interdisciplinare Regionale "Agostino Pepoli"*, Trapani 2013.

[13] Gulisano 1995, op. cit., pp. 76-90; inoltre Scuderi 2011, op. cit,: 45-49.

[14] Vesco M., *Città nuove fortificate del primo Cinquecento: Castellammare del Golfo, Capaci, Carlentini*, in *Il tesoro delle città. Strenna dell'Associazione storie delle città*, VI, 2008-2011, Roma 2011: 508-509.

[15] Regina V., *Antonello Gagini e sculture cinquecentesche in Alcamo*, Palermo 1969: 67-68.

[16] Accascina M., *Di Giuliano Mancino e di altri carraresi a Palermo*, in *Bollettino d'arte*, XLIV, 4, 1959: 324-336.

[17] Regina V., *Erice cittadella dell'arte, della scienza e della solidarietà*, Palermo/Messina 1995: 45.

[18] Castronovo G., *Erice sacra*, a cura di S. Denaro, Erice 2015 (ms 14, sec. XIX, Biblioteca Comunale di Erice: 129).

[19] Accascina 1959, op. cit.: 331.

[20] Linares A., *Gloria dei Figli – Appunti per la storia della Chiesa Madre*, Marsala 1982: 69-60.

[21] Novara L., *La collezione Hernandez: da Erice al Museo Pepoli*, in *Miscellanea Pepoli*, a cura di V. Abbate, Trapani 1997, p. 238; Eadem, *Il rinascimento delle lettere e delle Arti* in *Marsala*, Marsala 1997: 258-261.

[22] Lo scultore, nell'eseguire la statua attorniata da angeli (ora su un altare laterale) ricalca in maniera impacciata i modi raffinati del padre Antonello, espressi nell'*Assunta* del Duomo di Palermo

[23] Novara L., *Il Monumento*, in *La Chiesa Madre di Marsala*, Marsala 1994: 56-60.

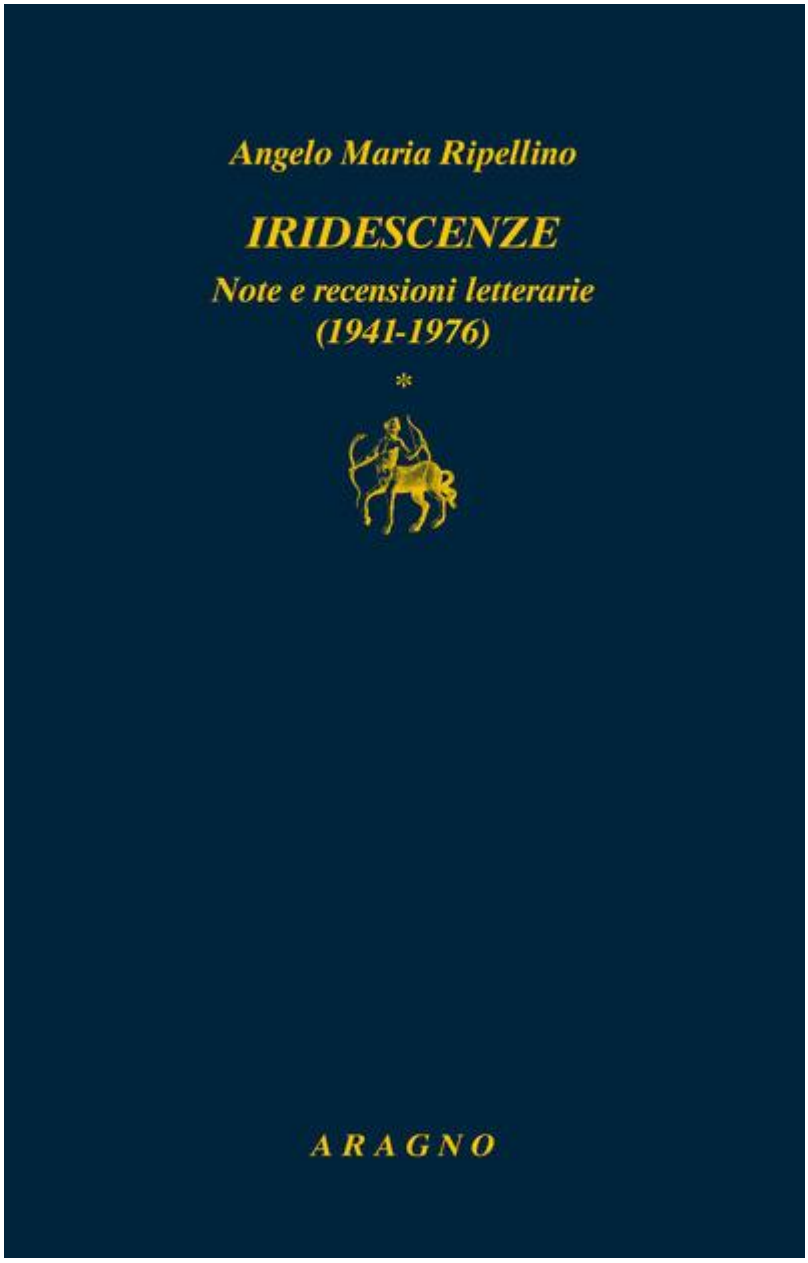
[24] Messana P., San Vito. Indagine su un martire di Cristo dei primi secoli, Erice 2008: 78.

[25] Ringrazio mio marito, Giancarlo Nifosì, per la maggior parte delle foto inserite in questo testo. Un ringraziamento anche a Nicolò Miceli per altre foto.

Lina Novara, laureata in Lettere Classiche, già docente di Storia dell'Arte, si è sempre dedicata all'attività di studio e di ricerca sul patrimonio artistico e culturale siciliano, impegnandosi nell'opera di divulgazione, promozione e salvaguardia. È autrice di volumi, saggi e articoli riguardanti la Storia dell'arte e il collezionismo in Sicilia; ha curato il coordinamento scientifico di pubblicazioni e mostre ed è intervenuta con relazioni e comunicazioni in numerosi seminari e convegni. Ha collaborato con la Provincia Regionale di Trapani, come esperto esterno, per la stesura di testi e la promozione delle risorse culturali e turistiche del territorio. Dal 2009 presiede l'Associazione Amici del Museo Pepoli della quale è socio fondatore.

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

Un nuovo classico della poesia italiana



di *Antonio Pane*

Il 'tempo edace' ha ormai cancellato o sbiadito le lettere incluse nel timbro circolare volume di seconda scelta sulla quarta di copertina del mio Splendido violino verde (acquistato a metà prezzo, verso la metà degli anni Ottanta, nella scomparsa libreria Remainders di Prato, di fronte al Castello dell'Imperatore), ma non ha ancora avuto modo di 'mangiarsi' l'attimo che ha dato una direzione imprevista alla mia vita. Ero allora, per dirla con García Márquez, un giovane lettore «felice e sconosciuto», sempre in cerca di libri 'diversi', di scritture 'non omologate', di autori 'fuori squadra'. Constatai subito che l'esiguo libretto rientrava nella categoria, e che questo a me ignoto Ripellino meritava ascolto.

L'entusiasmo dell'ascolto determinò, per la felice congiuntura di un fortuito incontro con Alessandro Fo, una lunga fase di studi, di ricerche, e quindi di pubblicazioni volte a recuperare le parti più o meno

sommerse dell'opera del nostro poeta-slavista. Entusiasmo che oggi riservo al libro che ho sullo scrittoio, dove il gramo quanto galeotto numero 132 della 'bianca' [1], assunto nella collana «Proteo» di Artemide, si è giocoforza mutato in un poderoso volume il cui pondo è provvidamente alleggerito da una strabiliante fotografia di Hanna Schygulla che fuma assorta dinanzi a uno specchio (triplicata, come *in abyme*, da uno specchietto sul tavolo del camerino, e ulteriormente ripresa da un manichino-sosia con sigaretta): scatto che ha anche il pregio di fulminare la dimensione teatrale del testo, insieme illustrando la mirabile quartina che lo conclude: «Quanta enfasi, quanta arroganza cetrulla. | O vita, o Hanna Schygulla, | sciantosa di varietà, sulla riva | del Nulla».

Sto infatti a sfogliare la prima edizione commentata della nostra raccolta, dovuta a Umberto Brunetti (che ha anche procurato una cospicua collezione di scritti ripelliniani) [2] e ulteriormente fortificata dai prestigiosi contributi di Corrado Bologna e Alessandro Fo. Ne scorro le pagine con un orgoglio, mi si perdoni, da sansepolcrista, e con il rammarico di non aver mai avuto io stesso l'animo di addentrarmi in un'impresa così ardua.

La poesia di Ripellino, impastata com'è di una prodigiosa profluvie di strati culturali e linguistici, è tutt'altro che facile, anche se la sua dimensione di spettacolo, la sua molto siciliana estroversione, consente una prima lettura 'spensierata', ha una relativa godibilità; ma penetrarne i singoli tasselli, risalire ai riferimenti e alle allusioni che vi si stipano, auscultarne e vagliarne i variegati ritmi, è tutto un altro affare. Ci vuole studio e studio, una riserva di certosina pazienza, un orecchio di poeta. Umberto Brunetti, che nei quindici canti del vivace poemetto goliardico in terzine *Urbineide* aveva già mostrato un bel talento poetico e non comuni abilità metriche, retoriche e linguistiche [3], e nella sua tesi di dottorato offerto un'ampia fetta del commento alla silloge [4], era la persona giusta.

Lo avevo intuito anni addietro, quando, nell'afa d'agosto mitigata dal ponentino, venne a trovarmi a Roma, sulla Cassia, in cerca di materiali e consigli per il suo oneroso progetto. Mi ispirò fiducia. Lo incoraggiai, gli diedi quel che potevo, in particolare le preziose 'agende multicolori' che Ela Ripellino mi aveva generosamente permesso di fotocopiare e che ora risultano in parte disperse. Ne ho poi seguito gli esperimenti, che ho visto crescere e maturare, perfezionarsi con metodo, fino a questo magnifico risultato: un esaustivo *baedeker* che, per quanto mi riguarda, raddoppia il piacere di visitare i versi prediletti, annullando il disagio di ritrovarli 'in prigione', circondati, sopraffatti da alte mura di temibili Apparati.

Brunetti si è in primo luogo impegnato a 'stanare' i rimandi occulti e le citazioni taciute che si affollano in questa prova come in tutta la poesia di Ripellino, costituendone virtualmente l'intero tessuto. Il compito era immane. Per assolverlo in pieno bisognerebbe aver confidenza con decine di lingue e letterature, con la pittura, il teatro, il cinema, la musica di tutto il mondo e di tutte le epoche, con varie arti e generi 'minori', con le cose più disparate: essere insomma un qualche miracoloso 'doppio' dell'autore. Brunetti, che è *solo* un valente italianista, può comunque esibire un gran bagaglio di illuminanti scoperte, a cominciare da quelle mediate dalle nostre agende (zibaldoni che alloggiano molti materiali connessi con le poesie, ivi compresi parecchi avantesti). Registro dunque, ammirato, che il «cugino dal Paraguay» (poesia 7) è tolto da una lettera di Kafka a Max Brod (la chiusa della poesia 18, «tutti noi siamo nati dal malumore di Dio», è invece indebitata con un frammento di colloquio fra Kafka e Max Brod riportato da Benjamin in *Angelus Novus*); che nella poesia 8 si annidano le osservazioni della studiosa Carola Giedion-Welcker (nei saggi su Schwitters e Max Ernst); che la poesia 25 («Uscire dalla malferma cabina di proiezione») è esemplata sul film *Sherlock Jr.* di Buster Keaton; che il nome Opsibeena (poesia 42) è tratto da un *limerick* di Edward Lear (integralmente trascritto nell'agenda 1972); che il finale della poesia 76 («e gli specchi sono avvelenati | come ritratti ad olio. Non guardarli») proviene da *The White Devil* di John Webster; che il «violino in fiamme» della citata poesia epilogale è preso dall'articolo *Un'ora di applausi al Teatro di Praga costretto «al silenzio» dal regime* (conservato in ritaglio nell'agenda 1971).

A questo bottino, si fa per dire già pronto per l'uso, Brunetti ha poi saputo aggiungere un ricco tesoro di acquisizioni tutte sue, frutto, è da credere, di pazienti indagini e di un fiuto da segugio. Ne darò solo qualche esempio, da lettore a lungo frustrato e ora finalmente pago. Nella poesia 6 il distico «Himmelblau mi consola con un melato "Amor mio", | quando trascino il respiro come una sfera di ferro» chiama nientemeno in ballo la «*Coop Himmelb(l)au*, cooperativa di architetti con sede a Vienna, che nel 1971 si esibisce a Basilea in *Restless Sphere*: nella performance, al fine di mostrare le possibilità offerte dalle costruzioni pneumatiche, i tre soci percorrono il centro storico della città camminando dentro una sfera trasparente di quattro metri di diametro». Il verso «Il signor Debussy accorrerà con le forbici» (poesia 9) rimanda alla biografia debussiana di Edward Lockspeiser, dove si legge che «quando il musicista era ospite della famiglia von Meck, il giovane rampollo Maximilian lo definí con disprezzo "un petit coiffeur parisien"». Il verso «Il sole si offusca come un sacco di crine» (poesia 31) cita l'*Apocalisse* di Giovanni (6, 12). La «Violante tra i capelli di rame di un fràssino» (poesia 39) allude alla «Violante, figlia di Jacopo Palma, amata da Tiziano e da lui raffigurata con i caratteristici capelli color biondo ramato, oltre che nel ritratto omonimo, anche in *Flora* e in *Amor sacro e amor profano*», mentre l'*Aquilia Zborowska* della poesia 39 implica il «ritratto di Hanka Zborowska realizzato nel 1917 da Amedeo Modigliani, che viene citato al v. 25». Il verso «starnazza un corvo sul busto di Pàllade» (poesia 46) cita il verso 41 del *Corvo* di Poe («Perched upon a bust of Pallas»), laddove quello incipitario della poesia 47 («Giorni di luglio, cristalli di sciroppo») riconduce a un passo del capitolo XXIX di *Moby Dick* e «l'elmo del sole» del terzo verso alla lirica blokiana *Sul crocicchio*, tradotta da Ripellino. Ancora, i primi due versi della poesia 50 («Pian piano anche tu ti sfilerai dalla stretta | cruna della rivolta») traducono *Re Giovanni*, V, 4 («Unthread the rude eye of rebellion»), laddove il successivo «sarai buffo sul làstrico verde» è un prelievo dalla kafkiana *Descrizione di una battaglia*.

Trascrivo, a interrompere l'ingorda lista di cui chiedo venia, l'attraente congettura sul colore del violino: scontato il volto (e la mano destra) del violinista di Chagall, «un'altra fonte per l'immagine può essere identificata in Benn, *Flutto ebbro*, *Caffè inglese*, v. 4: "Die Geigen grünen. Mai ist um die Harfe" ("I violini inverdiscono. Maggio è intorno all'arpa")». E aggiungo, per animare la lizza, avendo amara esperienza della perfettibilità dei commenti (i lettori di questa rivista ne hanno avuto nuove), che la decrittazione dei «nani del Veronese» della poesia 2 (preceduti da «violinisti querci» e «furbi larifari»), per i quali Brunetti chiama in causa il celebre dipinto *La Bella Nani*, potrebbe più linearmente riferirsi ai contegnosi omuncoli degli altrettanto celebri *L'ultima cena* (o *Convito di casa Levi*) e *Nozze di Cana*, e che nella poesia 80 il non considerato «Sono cotogne, attori di un'eclisse» presuppone senz'altro il Cotogna di *A Midsummer Night's Dream*.

In parallelo con le ricognizioni nell'«ebbra molteplicità di rimandi e reminiscenze» [5] Brunetti ha cercato di individuare le fonti letterarie delle voci italiane vetuste o desuete che concorrono alla ricercata «contiguità stridente» della poesia ripelliniana. Così, insieme alle contribuzioni dell'«acerbità lessicale della nostra poesia del Due e del Trecento» [6] (Jacopone, Cavalcanti, Dante, Boccaccio) e dei prevedibili Secentisti (Marino, Tesauro, Lancellotti), ha saputo accertare i numerosi apporti di vari scrittori del Cinquecento (Giordano Bruno, Pietro Fortini, Straparola, e soprattutto Pietro Aretino). Questo raccolto si somma al dovizioso inventario linguistico che documenta un espressionismo da avvicinare alle esperienze ceche di Halas, Holan, Horten e, lateralmente, a quella gaddiana [7].

Brunetti ha poi dedicato una particolare attenzione all'ambito metrico, provvedendo per primo a classificare *tutti* i versi della raccolta: schedatura che gli ha consentito di rilevarne la «ricchissima varietà ritmica», l'assiduità di «precise sequenze anapestiche», di «trisillabi replicati con accento fisso sul secondo elemento», «l'uso insistente della rima ipermetra» (collegato alla «koinè pascoliano-dannunziana» disegnata da Mengaldo) e la sua originale variante di «rima ipermetra imperfetta in cui l'ultima vocale della parola sdrucciola replica l'atona della piana».

Del pari accurata l'analisi stilistica e retorica, la valutazione delle figure ricorsive (allitterazioni, paronomasie, omeoteleuti, anafore), degli aspetti fonosimbolici (valorizzati da una lettura 'in voce' piuttosto che silenziosa), dei meccanismi grammaticali che chiamano sofisticate esegesi: penso, ad esempio, alla «contrapposizione tra ieri e oggi, segnalata a livello verbale dall'alternanza tra i tempi imperfetto e presente, dove il primo si carica positivamente, mentre il secondo introduce uno stato negativo con la sferzata dell'avverbio di tempo ("ora", "adesso"), foriero di un senso di declino»; o all'uso della congiunzione avversativa come «formula magica che getta uno spiraglio di luce nell'ombra».

Appropriati e perspicui anche i paragrafi sui rapporti fra la poesia di Ripellino e la tradizione poetica del nostro Novecento. Testi alla mano, «l'attenzione agli oggetti, specialmente quelli desueti o prosaici», «l'onnipresente attesa della morte precoce», la malinconia ritorta in ironia, il cortocircuito aulico-prosaico, l'uso intensivo di rime per l'orecchio, parlano di Gozzano. Le «metafore del poeta-saltimbanco e del poeta-incendiario» riportano a Palazzeschi. La tendenza alla «divagazione geografica», la «passione per la musica colta, che sfocia nell'impiego di nomi evocativi attinti al più svariato repertorio operistico», il «dirompente nominalismo» che si dirama nella «creazione di pseudonimi», il «valore emblematico attribuito agli oggetti», il «rifiuto del vatismo», l'impiego sistematico della rima, degli infiniti acronici e ottativi, il «modulo del verso a ritornello», denunciano l'influsso di Montale. Infine, il gusto dei «versi *non sense*» è un tratto comune con il coetaneo Toti Scialoja.

Un catalogo così completo, che è la necessaria premessa del gesto propriamente interpretativo (si guardi alle finissime notazioni sul modo con cui Ripellino declina i temi della malattia e della vecchiaia iconizzandoli in miele e dolcerie, in respiro che manca, in torpore e floscezza, o sulle sue singolari variazioni del tema baudelairiano del clown malinconico), e che per questo è da auspicare per tutte le altre raccolte, segna l'avvio di una riconsiderazione della poesia di Ripellino: una ponderata e dimostrata disamina che finalmente la candidi fra le maggiori del secolo trascorso [8].

Dei due 'padrini' che da un capo all'altro del libro stringono in un ideale e augurale abbraccio il lavoro di Brunetti, Corrado Bologna [9] offre all'ingresso una rapsodica, labirintica, ma anche scientificamente fondata divagazione sul *Violino Ripellino*. Avanzando impavido nell'«oceano ritmico e metrico, fonetico e semantico» della poesia ripelliniana, zigzagando fra gli sdruccioli «che sdrùcciolano nei suoi versi […] quasi a volerne trattenere la fine per la falda, acciuffàndoli per i baffi!», Bologna impernia il suo dispositivo sull'albero maestro di «Su questo magico violino verde», la poesia che apre la seconda sezione, eletta a «laboratorio di fonetica spirituale, un prisma nella cui perfetta diffrazione si coglie il raggio di luce che entra e si immilla con la potenza cromatica e la tenera, transeunte fantasmagoria del fuoco d'artificio nella tenebra della notte». Si affida, cioè, a una lettura per linee interne, complice, solidale, che ne ruba per così dire le scintille, ne 'acciuffa' con mosse da aruspice le innumerevoli suggestioni.

Fra gli approdi di questa appassionata e appassionante navigazione piace qui menzionare il riconoscimento del «mitologema del clown-acrobata *sauveur dérisoire*» dispiegato nel *Portrait de l'artiste en saltimbanque* di Jean Starobinski (titolo prontamente recensito, alla sua apparizione in Svizzera, da Ripellino) [10]; o quello di una «umbratile *linea crepuscolare*, però rimodulata su un *meridiano europeo*, in un intreccio ove Crepuscolarismo e Futurismo svaniscono come vane etichette, trasformandosi in sfumature di declinazione emozionale-verbale»; o la funambolica folgorazione del barocco ripelliniano come «modernissima, complessa scienza mnemonico-combinatoria universale camuffata da *Das letzte Variété*», «orchestrazione cosmologica di futili minuzie lampeggianti, comete lanciate in una danza folle nell'universo esploso, di cui nonostante tutto si continua a sognare, anche "dopo il Diluvio", la smarrita Armonia, la fondazione unitiva del visibile e dell'invisibile, il sistema

di corrispondenze dell'universo del molteplice garantito dalla Poesia, unica meraviglia, che "cerca di abbracciarlo e di render viva l'*unità* del mondo"».

Bologna associa la lirica di Ripellino a una galassia che si dirama dal barocco e dalla 'metafisica' di Donne fino alla ricerca baudelairiana di *correspondances* e a tutta l'epoca del simbolismo europeo. Ripellino è un «poeta gnostico-barocco del Novecento, illusionista e teatrale, saltimbanco malinconico e metafisico, che con "gli stracci dei versi", "l'ingordo viluppo di inutilezze", "l'inguaribile malsanìa di parole" sogna, visionario, di riscattare "l'azzurra malinconia di tutte le cose perdute"». Il suo barocco, affamiliato a quelli di Benjamin e di Gadda, è il sogno di «una Sophia che ha abbandonato il mondo armonioso e consonante facendolo uscire dai cardini: lasciandolo *out of joint*, secondo l'antico motto di Amleto studiato da Giorgio Santillana».

La sua poesia, giustamente apparentata alla «tradizione antica dei canzonieri lirici e del petrarchismo», visibile anche nello schema bipartito dello *Splendido violino verde*, tradisce un'ambizione poematica, di poema «incrinato, crepato, così come lo è ormai il cosmo», di flusso narrativo governato dal violino-metronomo. E le sue narrazioni poetiche sono il segno vitale che si contrappone alla morte, vogliono «aprire una finestra nel tempo immobile, una via di fuga iniziatica dall'infera "torbidezza" del sempreuguale», così rifacendosi alle accumulazioni anacronistiche di oggetti care a Gozzano e autorizzando la formula di un «crepuscolarismo trascendentale» votato al «catalogo di "tutte le cose" e di "tutte le immagini" da salvare, con sublime compassione, contro l'apocalisse quotidiana del banale, dell'incolore, dell'"implacabile senso di morte che vegeta dentro di noi"»: un immenso regesto in cui Ripellino appare il «regista, e addirittura "archivista" delle proprie fantasmagorie, sensibile sismografo e insieme ermeneuta che orienta eticamente con il suo segnavia ritmico-cromatico le emozioni suscitate nel lettore»; un regista-attore che sacralmente, come i *Passeurs* di Starobinski, «strappa l'umano al mondo animale e al muto universo delle macchine, la Vita alla Morte», rinviando all'*Arlequin Trimégiste* di Apollinaire (quasi paragramma, suggerisce arguto Bologna, di Ripellino), che, sempre secondo Starobinski, «riunisce per vie sovrannaturali ciò che naturalmente è disgiunto».

Forte di questo impianto, Bologna può permettersi di definire Ripellino, per come presidia «l'interstizio sottile fra la Vita e la Morte, fra il Qualche Cosa e il Nulla», «scrittore interstiziale», e di accostarlo al Dostoevskij delle *Memorie del sottosuolo*, al Kafka di *La metamorfosi* e *La tana* e, anche per il vezzo dell'eteronimo, al Pessoa di *Ficções do interlúdio,* per chiudere in bellezza (e leggerezza) con un Inno alla Signora Rima, questo «fragile e sonoro interstizio fra i versi», che rende omaggio ai precursori delle rime ironiche di Ripellino (il Gozzano di «Nietzsche/camicie», di «Pattarsy/riconsolarsi», di «Casimire/avvenire»; il Moretti di «Forlì/così», «D'Azeglio/meglio», «Verne/fraterne», il Montale di «delle/quelle»): gli antecedenti della «più arlecchinesca e filosofica delle rime», la coppia «nulla/Schygulla» in cui si spegne, in un soffio, la musica dello *Splendido violino verde.*

Su questa musica torna, in chiusura del libro, Alessandro Fo, grande fautore dell'opera e della poesia di Ripellino (cui ha dedicato pagine esemplari),[11] per «risalire la corrente di ricordi personali, per testimoniare una volta di più quanto decisivo possa essere, nel percorso intellettuale di una vita, l'incontro con un libro» e riandare alla sua iniziazione, che parte dal Ripellino «alto, slanciato, con la sua cartella», intravisto sui gradini della Sapienza, dalla collezione dei suoi libri in attesa di un futuro in cui poterli agiatamente compulsare, da un'«auletta di slavistica» ormai priva del Maestro gravemente ammalato e prossimo alla morte, fino a convergere, dieci anni dopo, sulla libreria Antica Moderna di Trieste: sull'acquisto dello «smilzo volumetto» dello *Splendido violino verde* e sulla notturna e traumatica lettura che gli fa immediatamente pensare allo «slogan pubblicitario che, fra aromi di krapfen, riecheggiava in quegli anni al Luna Park romano dell'eur: "Un mondo strano, bizzarro, fantastico"», e che inaugura una fervida stagione, non ancora conclusa, che ho avuto in sorte

di condividere. Questa 'commemorazione dello stupore' – cosa che un critico, sappiamo, non «dovrebbe fare» – è tuttavia un viatico non meno efficace di uno studio denso di dottrina. Anche se ormai sulla strada dei classici, sono certo che Ripellino ne rifiuterà sempre i paludamenti, o li guarderà da lungi, in tralice (se non con l'«accento circonflesso sul ceffo» della poesia 71), come l'ennesima sua 'meraviglia'.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Collana nata da un lapillo del vulcano Ripellino, l'esca lanciata in una lettera del 9 marzo 1963 a Italo Calvino: «A proposito, perché non iniziamo una collezione di poesia, analoga a quella di teatro, piccoli volumetti con brevi prefazioni, allo stesso prezzo? Una collezione che presenti magari autori poco noti: vi metterei Else Lasker-Schüler, Yvan Goll, Osip Mandel'štam, Marina Cvetaeva, Artaud, Tuwim, Nezval, Halas, Benn, forse Breton, ecc.». Vd. Angelo Maria Ripellino, *Lettere e schede editoriali (1954-1977)*, a cura di Antonio Pane, introduzione di Alessandro Fo, Torino, Einaudi 2018: 67-68.

[2] Angelo Maria Ripellino, *Iridescenze. Note e recensioni letterarie (1941-1976)*, a cura di Umberto Brunetti e Antonio Pane, Torino, Nino Aragno Editore, 2020 (2 voll.: pp. 866).

[3] Umberto Brunetti, *Urbineide*, prefazione di Daniele Piccini, illustrazioni di Diego Dari, Rimini, Raffaelli, 2017 (pp. 180).

[4] *Lo splendido violino verde di A. M. Ripellino. Saggio di Commento*, discussa nel 2018 a Macerata (relatore Andrea Rondini). Una primizia ne è apparsa, con il titolo *Dalle Tre sorelle alla Primavera di Praga: la poesia n. 76 di Notizie dal diluvio*, in *Angelo Maria Ripellino e altri ulissidi. Atti del Convegno di studi (Ragusa, 6-7 aprile 2016)*, a cura di Nunzio Zago, Alessandra Schininà, Giuseppe Traina, Leonforte, Euno Edizioni, 2017: 43-58.

[5] Vd. Angelo Maria Ripellino, *Di me, delle mie sinfoniette*, «L'ozio», I, 1, 1986: 11.

[6] Vd. Angelo Maria Ripellino, *La Fortezza d'Alvernia e altre poesie*, Milano, Rizzoli («Poesia»), 1967: 131 (*Congedo*).

[7] Sulla lingua poetica di Ripellino si veda il pionieristico sondaggio di Franco Pappalardo La Rosa, *Angelo Maria Ripellino: dall'«Isola» alla Mitteleuropa (con ritorno)*, in Id., *Lo specchio oscuro. Piccolo – Cattafi – Ripellino*, Torino, Tirrenia Stampatori («L'avventura letteraria»), 1996: 113-14, non compreso nel pur vasto repertorio bibliografico predisposto da Brunetti (il trittico è stato ristampato nel 2004 dalle Edizioni dell'Orso di Alessandria).

[8] Un primo passo in questa direzione è costituito dall'antologia *Dopo la lirica. Poeti italiani 1960-2000*, a cura di Enrico Testa, Torino, Einaudi («Collezione di poesia»), 2005, che fornisce un bel profilo di Ripellino poeta, proponendone due liriche di *Sinfonietta* e una di *Lo splendido violino verde*. Ma si veda anche l'incisivo studio di Andrea Cortellessa: *Rivestire di nomi l'abisso. Note per un itinerario in Ripellinia*, «Ermeneutica letteraria», V, 2009: 115-134. Giuseppe Traina mi annuncia un suo *Autunnale ripelliniano. Viva la poesia di Angelo Maria Ripellino*, previsto il prossimo autunno da Quodlibet.

[9] Autore, in gioventù, di imprescindibili interviste a Ripellino: *L'arte può salvarci con ferite di gioia*, «Il nostro tempo», 23 luglio 1972: 3; *Angelo M. Ripellino e la magia della scrittura*, «La fiera letteraria», 15 giugno 1975: 12-15. Ora in Angelo Maria Ripellino, *Solo per farsi sentire. Interviste (1957-1977) con le presentazioni di programmi Rai (1955-1961)*, a cura di Antonio Pane, Messina, Mesogea («La grande»), 2008: 39-42; 69-77.

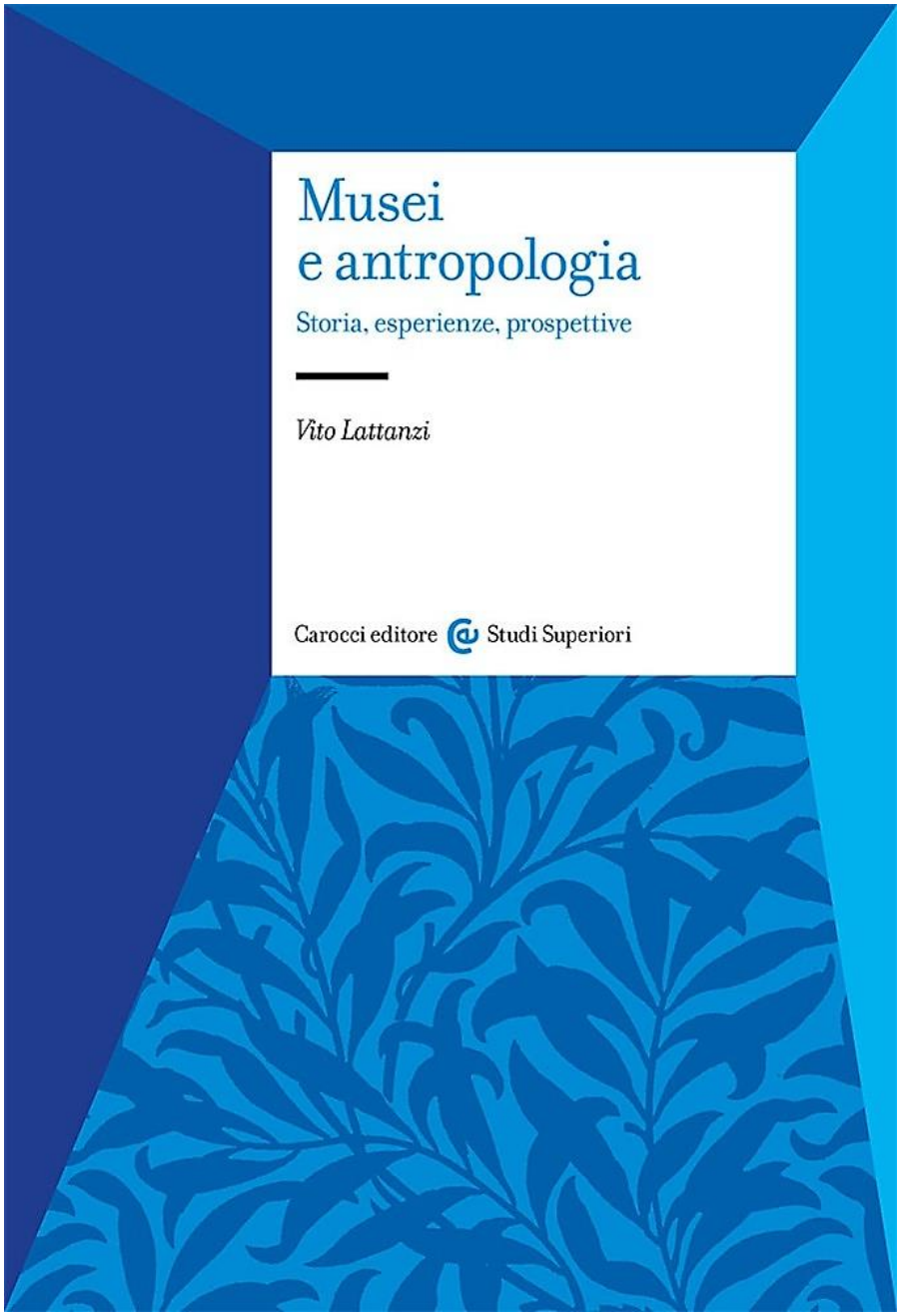
[10] *Quando Amleto si traveste da clown*, «L'Espresso», 11 ottobre 1970: 19. Ora in Angelo Maria Ripellino, *Iridescenze*, cit.: 677-680.

[11] Basti qui ricordare, per limitarsi al ramo strettamente poetico, *La poesia di Ripellino*, in Angelo Maria Ripellino, *Poesie. Dalle raccolte e dagli inediti (1952-1978)*, a cura di Alessandro Fo, Antonio Pane e Claudio Vela, Torino, Einaudi («Gli struzzi»), 1990: V-XXIX; *La poesia-spettacolo di Ripellino come lotta e ricerca*, in Angelo Maria Ripellino, *Poesie prime e ultime*, a cura di Federico Lenzi e Antonio Pane, Torino, Nino Aragno Editore («Biblioteca Aragno»), 2006: 11-20; *Notizie dall'inverno: una voce da Praga nei versi di Ripellino*, in Angelo Maria Ripellino, *L'ora di Praga. Scritti sul dissenso e sulla repressione in Cecoslovacchia e nell'Europa dell'Est*, a cura di Antonio Pane, Firenze, Le Lettere («fuoriformato»), 2008: 271-288.

Antonio Pane, dottore di ricerca e studioso di letteratura italiana contemporanea, ha curato la pubblicazione di scritti inediti o rari di Angelo Maria Ripellino, Antonio Pizzuto, Angelo Fiore, Lucio Piccolo, Salvatore Spinelli, Simone Ciani, autori cui ha anche dedicato vari saggi: quelli su Pizzuto sono parzialmente raccolti nel volume *Il leggibile Pizzuto* (Firenze, Polistampa, 1999).

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

Per un museo dei mondi possibili



di *Rosario Perricone*

In tempo di pandemia alla chiusura a cui i musei sono stati costretti hanno supplito i libri e i contributi di idee che sono stati pubblicati in rete e a stampa. Tra i volumi editi recentemente spicca il bel testo di Vito Lattanzi *Musei e Antropologia. Storia, esperienze, prospettive* (Carocci, 2021), che muove dal presupposto che la missione del museo sia quella di "rappresentarsi rappresentando". Questa postura riflessiva, che pernia tutto il volume, permette a Lattanzi di ripercorrere gli studi avviati in Italia da Pietro Clemente, già a partire dalla fine degli anni Ottanta, sul rinnovamento dei paradigmi del museo etnografico, che ha visto soprattutto nel volume *Il terzo principio della museografia* (1999) una svolta ermeneutica fondamentale per passare dal museo degli "altri" al museo del "sé". Ed è proprio su questa isotopia che Lattanzi intreccia i saggi che compongono questo volume: museo come mappa del mondo, come casa dell'immaginario. Lattanzi sottolinea come il museo sia «uno strumento

ideologico della memoria che allude a mondi che vengono percepiti come alterità, dove le cose si fanno in un altro modo e dove il passato è un paese straniero». Nel museo infatti, come icasticamente ricorda Clemente, se c'è un posto per il passato questo posto è il futuro e, aggiunge Lattanzi, citando Macedonio Fernandez, oggi c'è più passato di ieri, ed è proprio su queste diverse modalità di interpretazione e rappresentazione del passato che i primi capitoli del volume si innestano.

Lattanzi ricorda come la nascita dell'antropologia nell'800 sia indissolubilmente legata con la storia dei musei. Infatti, il primo campo di ricerca è stato il "campo del museo", vale a dire è all'interno delle collezioni dei musei che gli antropologi iniziarono a pensare l'alterità, a ragionare sull'alterità ed è proprio a questo momento fondativo che ci si riconnette per rilanciare il ruolo del museo etnografico oggi, un ruolo che deve partire proprio dalle collezioni per passare però dagli oggetti che custodisce agli uomini che quelle collezioni oggi possono reinterpretare, sulle quali possono ragionare, attraverso la tecnica della catalogazione di comunità e con le comunità. Procedure che Clemente aveva indicato come metodo partecipativo di catalogazione per gli "oggetti d'affezione" proprio nel volume citato all'inizio.

Questo "terzo principio della museografia" Lattanzi lo sviluppa con azioni pratiche sul campo del museo "Luigi Pigorini" di Roma, attraverso una serie di progetti europei con i quali vengono ideate e realizzate alcune mostre a carattere dialogico, coinvolgendo ad esempio alcune associazioni della diaspora romana e proponendo con loro una riflessione sugli oggetti del loro Paese d'origine che il museo custodisce. Riportandoli all'attenzione di quanti oggi vivono una realtà d'immigrazione, questi oggetti attivano un rapporto con la loro comunità di appartenenza, con i luoghi di provenienza, mediato dalla memoria del loro essere stati lì, dell'aver abitato e vissuto quei luoghi. Da qui la scelta di alcuni oggetti che diventano, per quelle comunità, elementi fondanti del loro essere oggi presenti nella realtà contemporanea di Roma. Questo processo partecipativo permette di sollecitare quella capacità riflessiva del museo postmoderno di rappresentarsi rappresentando il contemporaneo e consente ai musei etnografici, in particolare, di ridefinire la propria missione all'insegna della collaborazione e del dialogo con il pubblico.

Se è vero, com'è vero, che questo afflato dialogico è sentito come un obiettivo necessario, poiché la contemporaneità è un campo di rappresentazione abitato da oggetti e da storie, il museo si candida a diventare, sottolinea Lattanzi, un buon modello di riferimento per una società multiculturale dove la coscienza dei beni culturali materiali e immateriali non è più un fattore di esclusione per le minoranze, di qualsiasi tipo esse siano, ma una risorsa preziosa per lo sviluppo sostenibile e per l'inclusione sociale di tutte le minoranze sia diasporiche che endogene (quelle che Gramsci chiamava "culture subalterne all'interno della società occidentale"). Andare aldilà dei circoscritti limiti della nostra immaginazione, riconnettere, decostruire, comparare per differenziare, ci dice Lattanzi, può permetterci di pensare ai musei come luoghi di rappresentazione di mondi possibili.

Il volume nel suo complesso offre al lettore l'opportunità di conoscere gli approcci e i metodi dell'antropologia museale, sia del passato che contemporanei. Attraverso i sei capitoli l'autore ripercorre e connette le teorie antropologiche classiche e moderne con le sue esperienze di vita e di lavoro presso il Museo Pigorini di Roma e come funzionario presso la Direzione generale dei Musei del Ministero dei Beni culturali. Questo intreccio di studio, lavoro e vita professionale permette a Lattanzi di coniugare teorie antropologiche e decreti legge insieme alla pratica espositiva museale attraverso il suo *sguardo expografico*, per usare le sue parole.

Il volume inizia con la citazione della canzone dei Talking Heads, *One in a Lifetime*, che evoca il senso di smarrimento che dagli anni '80 del Novecento ha caratterizzato la cultura occidentale. Da questo esergo (*Well… how did I get hehe*?) si dipana il racconto di un'antropologia museale italiana, vissuta e sviluppata in prima persona dall'autore (si pensi alla sua partecipazione attiva alla rivista

“Antropologia museale”, fondata e diretta da Vincenzo Padiglione, autore sempre presente nel libro come amico e sodale che nei passaggi programmatici del libro viene spesso evocato). In questo testo trovano spazio anche le esperienze e le competenze di antropologia storica di Lattanzi: si pensi al metodo storico comparativo di Pettazzoni richiamato come colui che emancipa l’oggetto della descrizione formale e lo interroga come testimone di storie, ad esempio nel famoso saggio sul rombo australiano.

La chiave di volta di tutto il libro sono le frequenti domande che l’autore si pone retoricamente prima di introdurre nuovi concetti o teorie. Domande che testualmente ripropongo, affinché si abbia un quadro completo delle problematiche indagate da questo dotto e godibile esempio di scrittura di e sui musei dell’oggi. Una delle prime questioni viene posta già nell’introduzione:

«Oggi che i musei sono sempre meno disciplinari, i rapporti con la ricerca e la comunicazione del sapere devono essere profondamente ripensati: qual è, per esempio, il posto delle collezioni storiche e il processo di costruzione dei saperi contemporanei? Come si costruiscono e si indirizzano le forme digitali della comunicazione dell’apprendimento?».

Lattanzi sottolinea come il museo sia passato da

«un paradigma che informava le strategie di *diffusione-educazione*, del tutto tipico di una politica ispirata all’esigenza di democratizzare la cultura, a un paradigma centrato sulla *partecipazione-produzione*, senz’altro più congeniale alle logiche della contemporanea democrazia culturale. (…) Il pubblico non si accontenta più di partecipare alla vita delle istituzioni culturali ma vuole essere coprotagonista della definizione stessa dei contenuti della cultura e della sua produzione».

Nel primo capitolo, *Crisi del visualismo e modi della rappresentazione*, Lattanzi afferma che se il museo è un modo di vedere, allora dobbiamo anzitutto fare i conti con il concetto di visualizzazione, e per avviare il ragionamento cita il racconto di Borges *L’etnografo* che, a suo dire, «può favorire la comprensione di questo aspetto nei suoi risvolti di umana riflessione sul rapporto tra soggetto e oggetto della rappresentazione». In questo racconto borgesiano, il cui protagonista è un etnologo americano, l’esperienza sul campo che lo aveva portato a conoscere da vicino i segreti degli indiani delle praterie cozza con l’impossibilità di tradurre questo sapere nel linguaggio della scienza. Il suo intero racconto etnografico era quindi misterioso perché muto patrimonio di una personalissima iniziazione antropologica con la quale egli aveva cominciato e terminato la sua carriera scientifico-accademica. Lattanzi sottolinea come il disagio incarnato dal personaggio di Borges traduca in modo esemplare il problema della rappresentazione etnografica, centrale nel discorso antropologico moderno, divenuto dominante del dibattito grazie al famoso libro *Antropologia come critica culturale* di Marcus e Fisher. Da qui – come è noto – muove l’orientamento di una generazione di antropologi, unita nel comune impegno per il rinnovamento sostanziale delle metodologie di ricerca attraverso l’adozione di nuovi criteri descrittivi e comunicativi: i musei etnografici secondo l’autore rientrano ovviamente all’interno di questo ragionamento dell’antropologia come critica culturale.

Se dietro la rappresentazione del museo, delle collezioni, delle esposizioni c’è sempre qualcuno che svela il proprio sguardo sul mondo, Lattanzi si chiede allora quale sia il senso, nella società postmoderna, dei musei che pretendono di congelare i valori delle tradizioni. «A che serve custodire feticci, archiviare oggetti, esibire idoli se non ridefiniamo la cornice (sociale, politica, ideologica, storica) entro cui i patrimoni hanno un senso?». Occorre domandarsi, continua, quale significato rivestono per la società attuale questi documenti o queste opere che il museo trasforma in beni buoni da consumare. E risponde alla domanda tirando in causa Marc Augé, perché «anche i musei fanno parte di quei luoghi in cui il senso cerca di resistere o di ridefinirsi, in cui la copresenza di soggetto e oggetto della rappresentazione culturale fa dell’evento che li riunisce un fenomeno del tutto contemporaneo».

Museo quindi anche come luogo di divertimento perché, dice Lattanzi, «se è vero, che la missione del museo non può prescindere dalle istanze e dalle aspettative del suo contesto sociale, dobbiamo allora condividere l'idea che questa istituzione sia ormai anche un luogo d'intrattenimento, capace di competere con altre attività imprenditoriali indirizzate alla cultura e al tempo libero». La trasformazione del rapporto fra museo e società, dato dalla condizione post-moderna, ha modificato lo statuto dell'istituzione museale: «da un lato, ha enfatizzato la sua funzione di servizio pubblico, essenziale per lo sviluppo della cultura; dall'altro ha portato in primo piano tre nodi fondamentali della sua missione contemporanea: l'accesso, la partecipazione e la rappresentazione». Il capitolo si conclude ricordandoci come per rendere più accessibili i musei a tutte le categorie di pubblico bisogna sviluppare delle strategie di partecipazione alle politiche di salvaguardia e di conoscenza, bisogna costruire una rappresentazione museale compatibile con l'immaginario dei fruitori: solo «accettando tale sfida si riesce a mantenere in equilibrio, e con elevati standard di performance, funzioni a volte pensate come concorrenti: quella scientifica e quella divulgativa, quella educativa e quella ludico-ricreativo».

Nel secondo capitolo, *Memoria culturale e usi del passato*, l'autore richiama il concetto filosofico di "epigonismo", quale tendenza prevalente nella cultura occidentale ad accumulare il passato nel mondo contemporaneo. Questa tendenza si riconnette all'uso metatemporale del passato e della tradizione che tutte le culture individuano, selezionano, interpretano e trasmettono attraverso le generazioni per costruire una certa identità. Oggi molte società extraeuropee hanno preso a riordinare i propri archivi e a reinventare i propri beni facendo sempre più uso del concetto metatemporale, quasi astorico, di tradizione. Non è un caso quindi se mentre in Occidente l'immagine del museo come simulacro si indebolisce, declina e quindi si reclama una nuova apertura alla molteplicità degli sguardi e delle voci del presente, in molti contesti locali questa immagine del museo, afferma Lattanzi, guadagna invece forza, quella forza propria dei simboli del potere economico-politico: si pensi ai musei che nascono nei tanti Paesi extraeuropei ma anche ai tanti musei locali europei, dove la mediazione che l'istituto svolge fra tradizione e modernità nei processi di formazione simbolica delle coscienze etniche o nazionali è estremamente pregnante, tanto che in molti luoghi si attribuisce un valore patrimoniale a certi particolari paesaggi trasformati in monumenti aperti a visitatori esterni alla comunità.

La verità è che il ricorso alla storia nei più diversi mondi locali si configura come un rituale che oppone la comunità e la continuità, direi, della vita alle angosce del tempo e alla minaccia di morte. L'oggetto stesso della riflessione allora, osserva Lattanzi, è sostanzialmente mutato, non è più la tradizione come dato ma è la memoria culturale come un processo sociale creativo di interpretazione, appunto, della tradizione. In questa dimensione la parola 'patrimonio' è diventata la parola chiave della contemporanea riflessione antropologica attraverso uno spostamento dello sguardo dal patrimonio, che include soltanto monumenti e oggetti, ad un concetto più estensivo di qualcosa che ci appartiene, riassumibile nello slogan "il patrimonio siamo noi", come nel caso della costruzione della nostra memoria, dei contenuti dei nostri scambi e delle sfumature dei nostri saperi nel cosiddetto patrimonio immateriale.

Allora scrive Lattanzi: «Il patrimonio può essere considerato un apparato ideologico della memoria che implica l'ordinamento del passato secondo scelte e processi di selezione ed esclusione differenziale gerarchici. Patrimonializzare, mettere in valore, esprime una tendenza sociale a trasformare la memoria in coscienza collettiva, in identità civile; indica un movimento di appropriazione del passato, un'attenzione al recupero di storia e di tradizioni per esercitare un controllo sociale sul tempo e, soprattutto sulle sue contemporanee accelerazioni». Attraverso questo approccio patrimoniale Lattanzi si chiede anche come la rappresentazione museale nell'era postcoloniale abbia fatto emergere le difficoltà di considerare il concetto di museo come un qualcosa di unicamente riferibile alla cultura occidentale, perché in alcune culture non occidentali ci sono

sempre stati degli spazi tradizionali «in cui si conservano collezioni di oggetti con significato religioso o cerimoniale, che sono per certi aspetti analoghi al concetto occidentale di museo», come sottolinea Moira Simpson.

Richiamando il caso di un museo della baia di Hudson che il fondatore Inuit decise di chiamare *Saputik*, cioè la barriera, Lattanzi introduce il concetto di *museo acculturativo* che rimanda anche alle esperienze dell'antropologia italiana dei musei locali, sviluppatisi attraverso il recupero dei detriti del passato di una comunità e che integrano la nozione socioculturale di patrimonio in connessione col tessuto territoriale. La maggioranza di queste collezioni, di questi musei locali italiani sono «raccolte private, imprese personali di documentazione che manifestano – scrive Lattanzi – le tracce di una mentalità museale e, attraverso approssimazioni più o meno esplicite all'idea storica di museo, esprimono la volontà di salvaguardare una certa memoria culturale». Pietro Clemente le ha classificate come forme "spontanee" di museografia locale: si pensi al Museo Ettore Guatelli; altrove sono stati etichettati come musei "nativi" o "indigeni" in modo da sottolineare l'autonomo impulso a recuperare la tradizione attraverso rappresentazioni a volte molto personali del passato e, dunque, per distinguerle da quei musei più strutturati dal punto di vista del servizio pubblico, che pure incorporano e utilizzano il punto di vista dei nativi, ma che offrono una rappresentazione scientifica delle culture e, proprio per questo, impersonale, secondo l'autore.

Nel terzo capitolo, *Patrimoni, (eco)musei e sviluppo locale,* Lattanzi citando Amitav Gosh sottolinea come «nell'era dell'antropocene è diventato impossibile tenere in piedi la finzione di una netta separazione tra ciò che è naturale e ciò che è culturale: le due cose oggi appaiono indissolubilmente intrecciate». Sottolinea quindi come la visione stratigrafica del loro manifestarsi sia una costruzione teorica della nostra cultura che Lévi-Strauss ha introdotto nel dibattito antropologico, per poi relativizzarla e oggi, grazie al lavoro del suo allievo Déscola, smontarla definitivamente. Recuperando l'ultimo intenso e innovativo libro di Vittorio Lanternari (*Ecoantropologia*, 2003), poco citato negli studi di settore, l'autore introduce la riflessione sugli ecomusei che sono diventati, anche in Italia, «una cartina al tornasole utile per verificare se l'idea di Ecomuseo sia una nostalgica sopravvivenza del '900, ovvero se la dilatazione semantica offerta dall'aggettivo "eco" con museale non permetta di rigenerare nei contenuti l'idea stessa di museo, consentendo, con una torsione prospettica, di opporre un'efficace resistenza alle perturbazioni che investono ogni prefisso eco nell'attuale epoca dell'Anthropocene». Lattanzi sottolinea come oggi sicuramente gli ecomusei siano un punto di osservazione delle aree di resilienza territoriale di fronte ai processi di cambiamento sociale ed economico contemporanei.

Infatti gli ecomusei oppongono allo schema fisso dei tre principali poli distintivi del museo classico, e cioè la triangolazione edificio-collezione-pubblico, i tre poli territorio-patrimonio-comunità, come de Varine scrisse nel 1979. Nell'idea di ecomuseo l'elemento caratterizzante è il legame con il territorio, la messa a sistema sia del paesaggio storico o naturale sia dell'insieme delle attività sociali ed economiche della comunità di abitanti, restando quest'ultima la base dell'idea di museo territoriale. Sono infatti strategiche per la costruzione di un Ecomuseo le mappe di comunità, strumento fondamentale per la rappresentazione della memoria locale, con l'obiettivo di coinvolgere le comunità in un esercizio di autorappresentazione identitaria e di riconoscimento dei valori tipici del luogo che si abita. È il cosiddetto *genius loci* ovvero il *sens of place,* lo spirito del luogo come oggi diciamo.

Lattanzi sottolinea come in Italia l'ecomuseo abbia incrociato la svolta museografica favorita dai musei etnoantropologici, che nelle nostre regioni iniziò subito dopo il convegno *Museografia e folklore* svoltosi a Palermo nel 1967 e che diede il via allo studio e alla realizzazione dei musei etnoantropologico locali in tutta Italia. Oggi su un totale di 4976 musei e istituti similari censiti dall'Istat nel 2015 la tipologia prevalente è ancora quella del museo etnoantropologico (il 16,6% del totale). Lattanzi attraverso l'analisi dei testi legislativi emanati dallo Stato e dalle Regioni connette il

patrimonio dei musei etnografici con lo sviluppo degli ecomusei e, in particolare, ricorda come questo lavoro sia stato intrapreso in Francia.

L'ecomuseo è un laboratorio di sostenibilità, è un momento di riflessione critica sul nostro modello di sviluppo in cui il benessere è sempre meno lo stare bene e nel quale si avverte forte la necessità di comportamenti compatibili con la natura, il territorio, il paesaggio e cioè tutta una serie di prassi improntate a nuovi rapporti tra la comunità, la cultura e l'ambiente. Attraverso l'analisi degli ecomusei Lattanzi introduce il tema fondamentale della gestione partecipata del patrimonio culturale e si pone una serie di domande chiave: in questa versione, in questa modalità cosa resta dell'istituzione museale nella sua versione eco? Siamo sicuri, egli dice, di avere a che fare ancora con musei e non piuttosto con imprese culturali o agenzie di sviluppo territoriale? E si chiede ancora: se de Varine non abbia forse portato alle estreme conseguenze il ruolo sociale del museo moderno fino a demolirne le fondamenta, ovvero fino a suggerirne l'opportunità di rifondarne le funzioni?

Sulla scorta di queste domande Lattanzi sviluppa un ragionamento sull'idea di comunità patrimoniale, oggi divenuta centrale nelle politiche del patrimonio, che a suo avviso spiegherebbe il successo attuale della formula ecomuseale. Anche se tende a smarcarsi, precisa Lattanzi, dal mondo museale, l'ecomuseo è uno dei frutti di quell'utopia e propone un processo di *engagement* territoriale che è in totale sintonia con gli attuali progetti di *partecipatory museum* raccomandati dalla museologia contemporanea per sostenere le sfide del XXI secolo. Proprio nell'ecomuseo, secondo Lattanzi, troviamo incarnato lo scarto tra la materialità dell'oggetto e l'immaterialità del fenomeno che più che una contraddizione è visto, anche alla luce del codice dei Beni Culturali, come uno spazio entro cui si realizza l'applicabilità della norma giuridica. Perché, dice Lattanzi, una volta riconosciuto il nesso esistente tra le cose e le persone, presupposto indispensabile a ogni processo di patrimonializzazione, l'azione di tutela viene lasciata alla libertà dell'interpretazione; e la dimensione intangibile dei beni culturali è sempre tutta da trasformare in valore poiché esiste nella realtà delle cose, è connaturata alla loro stessa materialità, all'essere beni culturali, ambientali, null'altro che oggetti del mondo reale.

In conclusione del capitolo Lattanzi ci ricorda come i musei italiani abbiano una indiscutibile radice territoriale, perché hanno un'origine e si alimentano dei beni che provengono da un contesto di prossimità e ne rispecchiano in vario modo la storia e le tradizioni; i musei traggono cioè la loro identità e forza dallo stretto rapporto con i luoghi di provenienza delle loro collezioni. Ecco perché l'idea di ecomuseo si va sempre più sviluppando in Italia ed ecco perché l'ICOM ha dedicato la sua conferenza generale, tenutasi a Milano nel 2016, a *Musei e paesaggi culturali*, a conclusione della quale si è deciso di avviare una riflessione sull'opportunità di aggiornare la stessa definizione di museo. La nuova definizione di museo proposta all'assemblea generale ICOM di Kyoto nel 2019 infatti recita:

«I musei sono spazi di democrazia, inclusivi e polifonici, dedicati al dialogo critico sul passato e il futuro. Nel riconoscere e affrontare i conflitti e le sfide del presente, hanno in custodia reperti ed esemplari per la società, salvaguardano le diverse memorie per le generazioni future e garantiscono uguali diritti e uguali possibilità di accesso al patrimonio a tutte le persone. I musei non hanno scopo di lucro. Sono partecipativi e trasparenti, e lavorano in collaborazione attiva con e per le diverse comunità al fine di raccogliere, conservare, studiare, interpretare, esporre e migliorare la comprensione del mondo, con l'obiettivo di contribuire alla dignità umana e alla giustizia sociale, all'uguaglianza globale e al benessere planetario».

Secondo Lattanzi giustamente il tono etico-politico che contraddistingue questa nuova definizione di museo, non ancora approvata definitivamente, traduce in modo molto chiaro ed esplicito lo spirito del cambiamento dei musei postmoderni.

Nel quarto capitolo, *Verso la dissoluzione del museo etnologico,* Lattanzi ci racconta come antropologia e musei etnografici siano da sempre stati una cifra della modernità e che il nesso tra musei e identità è costruito sui valori elitari della cultura rinascimentale. Sul filo della storia delle origini del museo in Occidente e lungo il percorso che porta anche alla nascita degli studi sull'uomo, a partire dal Settecento francese per passare agli enciclopedisti, fino all'istituzione, all'inizio dell'Ottocento, dei musei *en plein air* del Nord Europa, si snoda una cavalcata storica e antropologica che incrocia anche l'istituzione dei musei italiani, come il museo di antropologia di Mantegazza, che esaltava l'importanza degli oggetti metamorfici, quelli cioè che riuniscono elementi del mondo selvaggio e dei popoli civili; o attraverso l'istituzione del museo Pigorini, che aveva proposto di allargare l'esposizione alle collezioni di oggetti demologici; o attraverso il Museo etnografico siciliano fondato da Giuseppe Pitrè o l'iniziativa su vasta scala intrapresa da Lamberto Loria in collaborazione con Mochi, promotori dell'Esposizione Internazionale di Roma nel 1911, in occasione del cinquantenario dell'Unità d'Italia, per la quale avevano raccolto oggetti della cultura popolare italiana, per concludere con le esperienze del secondo dopoguerra grazie all'opera degli studiosi come Raffaele Pettazzoni, Ernesto de Martino e Giuseppe Cocchiara, i quali abbandonarono la concezione artistico-letteraria del folklore e orientarono la ricerca su altri campi di interesse, quali la vita sociale, i fenomeni rituali, la musica, la danza, la quotidianità, in poche parole la storia delle tradizioni popolari.

Questo excursus permette a Lattanzi di ragionare anche sulle questioni e sugli scenari della definizione del museo etnologico e di come questa sia cambiata nel corso dell'ultimo secolo. Tra alti e bassi, tra ritorni e ricadute, in mostra tra scienza e arte, Lattanzi ricorda come dagli artefatti cerimoniali, attraverso un procedimento euristico che dall'oggetto rimanda al contesto che ha generato l'opera, si possa passare a comprendere l'importanza di questi oggetti custoditi dai musei all'interno dello spazio postmoderno. In questo capitolo Lattanzi riflette anche su come l'influsso delle Esposizioni universali sul settore dei musei etnografici sia stato fondamentale anche ai fini della costruzione di questi musei storici italiani, di cui prima abbiamo parlato, e riconnette tutto questo anche al ragionamento sull'*art premier*, sull'arte primitiva che è stata sempre più utilizzata nell'ultimo periodo, soprattutto in Francia, e che ha dato il via alla nascita anche di nuovi musei, come il Musée du quai Branly.

La rapida rassegna che Lattanzi enuclea ci guida nella comprensione dei concetti chiave dell'antropologia contemporanea come il coloniale, il primitivo, l'*art premier,* qui orientati in una prospettiva aperta alla dimensione, diremmo, dell'effimero, inteso quest'ultimo quale dispositivo della modernità. Lattanzi sottolinea infatti come questi concetti siano instabili e precari ma intimamente connessi alla storia dei Musei e delle Esposizioni universali che in vario modo li hanno alimentati. Si chiede, proprio a partire da questa riflessione sull'effimero, se non sia il caso di ragionare su nuovi musei che più che avere delle collezioni stabili abbiano delle esposizioni instabili, cioè siano luoghi dove esporre le culture, diremmo quasi, a rotazione, come d'altronde da millenni avviene in agricoltura dove, come è noto, per non fare inaridire il terreno si ha un ciclico ricambio, un'alternanza delle colture. Nel nostro caso specifico dei musei è bene che questo terreno, il terreno dei musei, diventi un terreno della rotazione expositiva in modo da dare spazio alle diverse culture endogene ed esogene.

Nel quinto capitolo, *Il museo collaborativo* e nel sesto e ultimo capitolo, *Il museo dei mondi possibili,* Lattanzi ragiona sul patrimonio interculturale, sulla didattica delle differenze e introduce l'idea del ritorno al museo come campo di ricerca, immagine proposta da Francesco Remotti qualche anno addietro, quindi di un museo come *filedwork*. L'autore racconta di una serie di mostre da lui organizzate al Museo Pigorini (ora Museo delle Civiltà) dove questo elemento del museo collaborativo viene concretamente sperimentato. Questo processo si ricollega all'espressione coniata da Clifford del museo come "zona di contatto", come spazio di incontro, come luogo in cui le parti

in causa interagiscono e pongono all'attenzione di tutti gli attori presenti differenti istanze; un museo come *spazio di dialogo* in cui tutte le diverse prospettive (istituzionali, della comunità, del museo stesso) sono coinvolte in un processo di riconoscimento e di contrattazione che fa del patrimonio, e quindi degli oggetti custoditi al museo, l'elemento di scontro politico e sociale e quindi di exposizione.

Si chiede infatti Lattanzi: cos'è un museo se non un'arena culturale? Cosa vuol dire collaborazione se non c'è confronto? Dov'è il dialogo se c'è accordo? E dove sta l'intercultura se non si avvia un processo di scambio? Ecco, nel cercare di rispondere a queste domande l'antropologia, sostiene Lattanzi, cerca almeno parzialmente un riscatto dalla colpa di avere monumentalizzato il processo di colonizzazione: «ci piace considerare – scrive – il museo etnologico non un tempio del colonialismo ma un mezzo di comprensione del nostro modo di riconoscere la diversità, un utile antidoto contro le monologiche dell'eurocentrismo e un potente dispositivo di riduzione del conflitto interculturale». Sottolinea ancora Lattanzi come:

«mentre le funzioni classiche del museo, quelle che la tradizione illuminista ha radicato nelle ragioni politiche della conservazione, si indeboliscono, veniamo oggi chiamati a riflettere sulla diversa ricezione di un'idea concepita dalla nostra cultura per assicurare la salvaguardia e la fruizione pubblica del patrimonio, ma anche sull'uso che ne fanno i suoi principali promotori, i politici, le comunità locali e gli agenti di sviluppo territoriale».

L'idea stessa di Museo si è trasformata in un concetto buono da pensare e da usare in funzione del suo ruolo pubblico e dei processi identitari che alimenta o che è capace di innescare o di intercettare. Oggi il museo è un iperluogo che ha potenzialità sia di "nicchia" che di "arena". In questo processo, che assegna al museo popolarità, ne moltiplica le tipologie e ne fa una istituzione di successo, la museografia antropologica contemporanea sembrerebbe, secondo Lattanzi, consapevole del fatto che le pratiche del collezionare (e poi del rappresentare) stanno dentro i traffici di fruizione culturale del mondo globalizzato e si alimentano delle tensioni proprie del sistema artistico culturale. Nel museo etnografico non sono più il gusto antiquariale e la maniacale ricerca degli ultimi oggetti autentici a definirne lo statuto, ma l'impegno rivolto a documentare la sua contemporaneità (che sarà dato storico in futuro) nelle forme perlopiù ibride in cui essa si esprime nei suoi specifici contesti.

«Dove il valore dell'oggetto della cultura materiale è una produzione che non recide il filo con la tradizione e al suo uso interno, ci si chiede quale significato rivestono i documenti che il museo conserva per la pubblica fruizione, quale è il rapporto con questo gran bazar delle telecomunicazioni che lo rende disponibile come oggetto di consumo? In che modo la messa in valore dei beni museali innesca nuovi processi identitari? In che senso il patrimonio culturale può essere considerato uno strumento identitario del XXI secolo?».

Molte delle risposte a queste domande cruciali, dice Lattanzi, sono connesse ai problemi dell'accesso, della partecipazione della rappresentazione nelle istituzioni preposte alla salvaguardia dei patrimoni. La rimozione delle barriere di accesso al museo rendono più democratica la conoscenza del patrimonio e possono coinvolgere, in qualità di agenti di promozione di sviluppo culturale, pubblici sempre più differenziati.

Questa partecipazione allargata non esclude assolutamente di poter realizzare forme di progettazione condivisa di attività promozionali ed educative. Il museo infatti è il luogo della rappresentazione negoziata dei patrimoni che pone in questione i valori dominanti. Tutto ciò porta a presentare le collezioni etnografiche in modi radicalmente nuovi rispetto al passato, e Lattanzi racconta di alcune iniziative sviluppate da lui e dai suoi collaboratori all'interno di un progetto europeo di integrazione delle comunità straniere e quindi di azioni sulla diaspora. Questi esempi di ricerca-azione permettono a Lattanzi di ragionare su una nuova missione del museo postmoderno; si chiede infatti se il dialogo a più voci, sviluppato all'interno di questi progetti del museo Pigorini, sul senso da assegnare ai

patrimoni culturali, sia ormai sentito come un obiettivo necessario poiché la contemporaneità è di fatto un campo di rappresentazioni abitato da oggetti e da storie e il museo va ormai considerato un luogo e un'opportunità per costruire identità culturali e relazionali, uno spazio per includere tutti i cittadini nei processi di patrimonializzazione. Ecco la nuova missione del museo:

«Trasformando i suoi diversi pubblici in agenti della promozione dello sviluppo culturale il museo allora si candida a diventare un buon modello di riferimento per un'Europa multiculturale, dove la coscienza dei beni culturali materiali e immateriali non sia più un fattore di esclusione per le minoranze ma una risorsa preziosa per lo sviluppo sostenibile».

Infine Lattanzi, partendo da una delle mostre organizzate al museo Pigorini (*S)oggetti migranti Red-me 2*, si interroga su come gli oggetti possano diventare testimoni, possano essere assunti come veicoli di appartenenza e di affettività, possano cioè diventare ambasciatori di una possibilità di dialogo interculturale. Enucleando il processo laboratoriale intrapreso all'interno di questa esperienza di mostra, Lattanzi dimostra che

«dal punto di vista expografico lo scarto conoscitivo esistente tra l'evidenza della traccia etnografica di un contesto culturale e l'appartenenza di una realtà trasfigurata dalla diaspora in uno stato d'animo contemporaneo, fatto di malinconia e di speranza, sta tutto nella possibilità di concepire la rappresentazione guardando oltre la dimensione originaria dell'oggetto, in modo da costruire quel campo etnografico nel quale la conoscenza deriva dal corpo a corpo tra diverse prospettive di osservazione dell'oggetto stesso. In questo campo interpretativo localizzato, aperto al gioco dell'ermeneutica, il testo expografico concede spazio al confronto tra differenti modalità di essere nel mondo reale, e rende possibile quella costruzione negoziata e partecipata del patrimonio culturale che oggi costituisce lo scopo ultimo del museo quale istituzione sociale».

Dunque, un "museo dei mondi possibili", un "museo cantiere" che sceglie la logica della provvisorietà, facendo partecipare il pubblico attraverso la formula laboratoriale, che fa ritornare il museo luogo immaginario dei passati prossimi e dei futuri possibili.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Rosario Perricone, insegna Antropologia culturale e Museologia nell'Accademia delle Belle Arti di Palermo. È presidente dell'Associazione per la conservazione delle radizioni popolari e Direttore de Museo internazionale delle marionette "Antonio Pasqualino" di Palermo. Ha scritto tra l'altro: *Il volto del tempo. La ritrattistica nelle culture popolari* (2000), *I ricordi figurati: foto di famiglia in Sicilia* (2006); *Oralità dell'immagine. Etnografia visiva nelle comunità rurali siciliane* (2018).

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

Dante conobbe il “Libro della Scala” di Maometto?

di *Antonio Pioletti* [*]

Prendo spunto da una polemica nata da un articolo di Arno Widmann, scrittore e commentatore tedesco, pubblicato il 25 marzo 2021 nella «Frankfurter Rundschau», nel quale si destruttura a vari livelli l’immagine corrente della creatività dantesca e la si colloca nei confini di *un filone* delle culture medievali che non le rappresenta tutte. Un Dante “moderno”? No, un Dante mosso da una «libido di giudicare e condannare» e dalle «sue ambizioni agonistiche» sia verso la produzione lirica che lo precede, in particolare provenzale, e che gli è coeva, sia, nel caso della *Commedia*, verso la tradizione “musulmana” del viaggio di Maometto nell’aldilà.

Stizzite le reazioni in Italia di una parte di giornalisti, scrittori, qualche Ministro…Non si intende qui entrare nel merito di una polemica condotta invero, da ambo le parti, con una certa superficialità. Si

ignora, o non si tien compiutamente conto del fatto che, in particolare quella dei rapporti fra *Commedia* e viaggio di Maometto nell'aldilà, sia *querelle* antica che si presenta già nel XVIII secolo – l'abate Juan Andrés –, a metà del XIX – A.-F. Ozanan –, ai primi del XX in termini problematici con E. Blochet. La pubblicazione nel 1919 *dell'Escatologia musulmana en la Divina Comedia* di Asín Palacios l'avrebbe riaperta, e così nel secondo dopoguerra gli studi di E. Cerulli e J. Muñoz Sendino. E si ignora, da parte di chi vede intaccata da questi possibili influssi l'immagine di Dante, che fior di studiosi, anche in anni recenti, hanno avuto modo di confrontarsi con essa tramite approfondimenti scientifici che hanno portato a risposte anche diverse ma certo non sulla base di risentimenti di stampo "nazionale" per non dire "nazionalistico".

Per quel che finora la documentazione disponibile permette, ritengo che sia necessario mutare prospettiva critica: non "Dante conobbe…", ma, quale che sia la risposta che si dà al quesito, "che cosa comporti" il dato *certo* che vede circolare in Europa – Spagna, Francia, Italia – versioni del *Libro della Scala di Maometto*? Che cosa comporta per la ricostruzione della rete internazionale di circolazione di testi in area mediterranea in quanto "comunità interletteraria" e più in generale euroasiatica? Che cosa comporta per i processi di formazione delle letterature "europee"? Che cosa comporta per l'idea di canone letterario, per i programmi scolastici, per la formazione delle nuove generazioni? Vediamo di riannodare le fila della questione.

Prima del 1287 sarebbe da porre un soggiorno di Dante a Bologna, come testimonierebbe il sonetto *Non mi porian zamai fare emenda*, mentre una sua presenza nella stessa città fra il 1291 e il 1294 non troverebbe riscontri plausibili (Rossi, 2013: 30). E al soggiorno di Dante a Bologna e dintorni è lecito fare riferimento se si volge attenzione all'eco seguìta alla pubblicazione di una comunque meritoria ricerca condotta da Luciano Gargan su *Dante, la sua biblioteca e lo Studio di Bologna* (Gargan 2014).

Si riapre la questione delle fonti islamiche di Dante? Questione aperta ormai da quasi un secolo, soprattutto a partire dalla pubblicazione di Miguel Asín Palacios, *La Escatología musulmana en la Divina Commedia*, (Asín Palacios 1919, 1943), ma si potrebbe anche fare riferimento al *Dante e l'India* di Angelo De Gubernatis (Gubernatis 1889); questione tuttora molto controversa, che venne ripresa dopo che nel secondo dopoguerra, nel 1949, in contemporanea, Enrico Cerulli (Cerulli 1949) e José Muñoz Sendino (Muñoz Sendino 1949) pubblicarono le versioni latina e antico-francese dell'anello mancante alle tesi di Asín Palacios, cioè il *Liber Scale Machometi* e *Le Livre de l'Échelle de Mahomet*, e in seguito ciclicamente riapertasi. Numerose le monografie recenti sulla questione, cito solo, anche per la relativa bibliografia, Andrea Celli, *Dante e l'Oriente. Le fonti islamiche nella storiografia novecentesca* (Celli 2013) e Brenda Deen Schildgen, *Dante e l'Oriente* (Schildgen 2016).

Si riapre allora la questione? In parte sì, in parte no. In parte sì, perché si sono registrati alcuni recenti interventi, Corrado Bologna e Sonia Gentili, in parte no, perché, nonostante tutto, dati nuovi di una certa affidabilità documentaria finora non si profilano, tranne che non si acceda a una prospettiva critica della questione stessa che sia augurabilmente diversa.

Secondo Gargan, Dante a Bologna «trascorse un periodo di circa tre anni tra il 1290 e il 1295 [...] e sembra certo che vi sia tornato, per soste più brevi, nei primi anni dell'esilio; mentre a Parigi si dovette trasferire intorno agli anni 1309-1310 [...]» (Gargan: 37, n. 2). Nella città felsinea «provvidi inventari» di biblioteche permetterebbero di ricostruire «una lista ideale di opere, che, salvo poche eccezioni dovute alla data di composizione di alcune di esse, Dante *avrebbe potuto leggere* [...]» (*ivi*: 11). Tra questi inventari quello della «piccola ma significativa» biblioteca personale che il frate converso domenicano Ugolino, mantenendo i suoi diritti di consultazione e anche di vendita, ebbe a donare alla biblioteca di San Domenico il 20 gennaio 1312. I relativi atti di donazione erano stati già segnalati e trascritti seppur in modo imperfetto da due storici dell'ordine domenicano, V. Alce e A. D'Amato in *La biblioteca di S. Domenico a* Bologna. Ultimo titolo aggiunto all'inventario, il *Libro*

della Scala di Maometto, con tutta probabilità nella versione latina, databile al 1264 circa, di quel Bonaventura da Siena notaio di corte di Alfonso di Castiglia al quale è attribuita anche la versione antico-francese. Si legge nell'inventario:

«Item voluit frater Hugolinus predictus quod huic donationi adderetur liber qui dicitur Scala Mahometti, quem librum eodem modo donavit predicto conventui sicut et alios, de quibus superius dictum est».

Un esemplare dunque antecedente i due mss. pervenuti del *Liber* che risalgono alla prima metà del Trecento. Esemplare che però non figura nel primo inventario della biblioteca redatto intorno al 1371-1378. A onor del vero, detto che sui soggiorni bolognesi di Dante non c'è certezza, Gargan mantiene una certa cautela:

«Ma se, nel progettare il proprio poema, Dante si è ispirato *anche* a questa pia leggenda islamica, dove si narra dell'ascesi mistica del profeta Maometto nei regni dell'oltretomba per mezzo di una luminosissima scala, ora sappiamo che egli *avrebbe potuto reperirne un esemplare*, più che nella sua Firenze, magari attraverso Brunetto Latini, nella dottissima città di Bologna [...]» (ivi: 42).

Resta da verificare se dalla comparazione dei testi, il *Liber* e la *Divina Commedia*, possano riscontrarsi similitudini significative, tali da permettere ipotesi di rapporti in qualche modo diretti, per singoli tratti narrativi, per richiami testuali specifici. Non è questa la finalità del nostro intento, altri vi si sono cimentati, e sarà lecito limitarsi all'indicazione di alcuni punti fermi e delle principali tendenze critiche manifestatesi.

1.Innanzitutto una constatazione, sulla quale insiste Anna Longoni nella sua *Introduzione* alla traduzione del *Liber*:

«[...] questo è il punto, nei racconti dei viaggi nell'aldilà e nelle visioni l'intreccio delle tradizioni ebraiche, cristiane e islamiche è così stretto che risulta difficile stabilire i rapporti tra i testi e individuare l'origine dei molti elementi che risultano comuni (nemmeno la priorità cronologica dei testi ebraici è d'aiuto, poiché spesso questi ci sono giunti in trascrizioni d'epoca cristiana, e dunque con evidenti interpolazioni)» (Longoni 2013: X, LVIII).

2. Com'è ben noto il *mi'rāj*, il viaggio notturno di Maometto che attraversa i cieli, raggiunge il paradiso e quindi visita l'inferno, a partire più o meno dal X secolo, ebbe a collegarsi all'*isrā*, posta come prologo, lo spostamento cioè di Maometto dalla Mecca a Gerusalemme in groppa a un corsiero alato (al-Burāq). A base di siffatta tradizione alcuni versetti della sura XVII, e delle sure, più vaghe, LIII (*La stella*) e LXXXI (*Il riavvolgimento*), dalle quali una narrazione popolare non riconosciuta nel canone degli *hadīt* (raccolte di detti e fatti del Profeta). Frederick Colby (Colby 2008) ha sostenuto la centralità, per la diffusione del racconto, della versione di Ibn 'Abbās, cugino di Maometto, che risalirebbe a un periodo da porre fra la metà dell'VIII secolo e la metà del IX e che tiene distinti *mi'rāj* e *isrā*, presentando nella prima sua attestazione scritta della fine del X secolo solo l'ascesa al cielo. Ma la versione che con tutta probabilità è a base della circolazione in Occidente del testo si deve a un certo Abū al-Ha- san Bakrī (IX secolo), intitolata *Il racconto dell'Ascensione, Totale e Completo*, citata da Avicenna, e della quale c'è traccia in un codice trascritto in Occidente, in Andalusia o in Nord Africa nel XII secolo. A questa seconda versione è da collegare la versione latina, il *Liber Scale Machometi* e quella francese, traduzioni di quella castigliana, commissionata da Alfonso X il Savio al traduttore ebreo Abrahem, *alfaquim*, cioè *phisicus*, nota solo tramite un'epitome contenuta nell'*Impugnaçion de la seta de Mahoma* del frate Pedro Pascual (fine XIII secolo).

3. La rielaborazione e l'uso del racconto, come ben rilevato dalla Longoni, divergono nella tradizione islamica e nell'area occidentale-cristiana. La prima assiste a una riscrittura «dai tratti fortemente simbolici, in cui il viaggio non è compiuto da Maometto, ma dal poeta-mistico, che affronta un

percorso iniziatico per arrivare a Dio, passando attraverso l'osservazione del mondo e della natura». La seconda, a un'utilizzazione in chiave anti-islamica della quale numerose sono le testimonianze. Tra esse, per le finalità del mio intervento, da segnalare quella del domenicano Ricoldo da Montecroce che fa riferimento al racconto nel suo *Contra legem Sarracenorum*, redatto nel 1299-1300 al suo ritorno a Firenze dopo una permanenza di circa dieci anni a Baghdad. Ma è al *Dittamondo* (1318-1360/1346-1367) di Fazio degli Uberti (1305-1367) che occorre rivolgersi per trovare testimonianza più completa della conoscenza del *Liber*, tramite la voce dello stesso Ricoldo da Montecroce, incontrato dall'autore nel corso di un lungo viaggio immaginario sotto la guida del geografo Solino.

4. La circolazione e la conoscenza del *Liber* è dunque ben attestata in Occidente, come ben sintetizza la Longoni:

«La Spagna di Alfonso X (alla corte del quale si reca in ambasceria Brunetto Latini nel 1260), la Bologna di un frate converso [...], la Firenze di Ricoldo da Montecroce, la Verona di Fazio degli Uberti: non può non colpire che i luoghi che in Occidente hanno avuto a che fare con il racconto del *mi'rāj* siano, in vario modo, anche legati alla biografia di Dante» (Longoni 2013: 47).

Insomma, la studiosa si chiede: «l'incertezza in cui ci lascia la prova della citazione, [...] compromette la definizione del rapporto tra il *Liber Scale* e la *Commedia*?» (ivi: 49). La risposta sarebbe no. Ma dove e come andrebbe trovata la definizione di siffatto rapporto?

Le vie da seguire non sono state e non sono molte: «Suggestioni di alcune frasi»? Spunti per «l'invenzione di talune situazioni narrative»? La via, più che dell'interdiscorsività, dell'intertestualità, come vuole Maria Corti, che non richiederebbe necessariamente la conoscenza diretta da parte di Dante del *Liber*, ma anche una indiretta? I riferimenti a esso in altri testi, quelli degli stessi polemisti? Racconti orali?

Convincenti d'un fenomeno d'intertestualità sono apparse talune sequenze tematiche simili, ad esempio, fra i capitoli XXXIX-XLI del *Liber* e i canti del *Purgatorio* nei quali si descrive il Paradiso terrestre, ovvero, l'accostamento fra l'angelo narratore e Beatrice che spiega a Dante la visione che sta per apparirgli (*Pg*., XXXII-XXXIII), o, ancora, «la descrizione dei corpi trasparenti di coloro che abitano il paradiso» (*Liber*, XXXV: 10 e *Pg*., XXIX: 124-125), e «la vicinanza [rispetto alle tradizioni ebraica e cristiana] tra il sistema delle colpe e delle punizioni della cultura islamica e la rappresentazione che ne dà Dante» (Longoni, 2013: 52). E ancora: il passaggio dal «discorso allegorico come strategia di scrittura» all'«immaginazione – centrale nell'idea del profeta-filologo artefice della Città virtuosa descritta da al-Fārābī – intesa come risorsa, o strategia, narrativa della verità (filosofica o rivelata)» (Capezzone 2011: 535), idea che si ritrova in Averroè, Maimonide, Avicenna; o la presenza in Dante di una «metafisica della luce» che invaderebbe la terza cantica; o il trasformarsi del mito della fenice in pena infernale (Vanni Fucci, *If.,* XXIV: 100-5), come nel *Liber*: «Verumptamen Deus iterum facit eos velut prius extiterant ad hoc ut amplius torqueantur», cap. LV, 2: 220).

Nel rinviare alla peraltro ampia bibliografia sull'argomento che include lavori che tentano di dimostrare l'esistenza di un rapporto fra *Liber* e *Commedia* o il contrario, non posso esimermi dal formulare due ipotesi, con una subordinata alla seconda.

Prima ipotesi estrema: Dante non ebbe a conoscere il *Liber*, né per via diretta né per via indiretta. Conosceva il racconto di altri viaggi nell'aldilà e di visioni. Se e quando passò da Bologna, non lo ebbe tra le mani, né ne seppe nulla nella Firenze di Ricoldo da Montecroce, né nella Verona dove, ricorda la Longoni citando il *Bisbidis* di Immanuel da Roma, «[...] Babbuini/Romei et

pellegrini/Giudei et Sarracini/ Vedrai capitare» (Longoni 2013: XLVII) la Verona di Fazio degli Uberti. Ebbene, anche se le cose stessero così, comunque il dato certo, da tutti riconosciuto e incontrovertibile, è che il *Liber* circolava.

Seconda ipotesi: Dante per via diretta o indiretta conobbe il *Liber* nella sua interezza, o venne a conoscenza di suoi modelli narrativi, di sue sequenze, di suoi motivi. E d'altra parte, sulla base delle differenze, non si può essere certi, dal punto di vista metodologico, che non lo conoscesse, perché Dante è *auctor* che rielabora le sue fonti, le ricrea, ne fa tessere di un mosaico che riflettono una nuova luce, una nuova orchestrazione di voci e di stili. Per riferirsi a un solo esempio, si veda nel canto XIII dell'*Inferno* l'accostamento fra l'episodio virgiliano della sepoltura ricoperta di piante di mirto dalla quale si leva il lamento di Polidoro e il ramoscello spezzato di Pier della Vigna, egli stesso pianta. O si pensi all'agone letterario che Dante apre sulla rappresentazione delle metamorfosi con Lucano e Ovidio: «Più non si vanti Libia con sua rena» (*If*., XXIV, v. 85), «Taccia Lucano omai là dov'e' tocca/del misero Sabello e di Nasidio, /e attenda a udir quel ch'or si scocca. / Taccia di Cadmo e d'Aretusa Ovidio, / ché se quello in serpente e quella in fonte /converte poetando, io non lo 'nvidio; / ché due nature mai a fronte a fronte/non trasmutò sí ch'amendue le forme/a cambiar lor matera fosser pronte.» (*If*., XXV, vv. 94-102): riferimento alla doppia metamorfosi di un serpentello in uomo (Francesco Cavalcanti) e di un uomo in serpe (Buoso Donati).

In altri termini, a voler prendere in esame la ben documentata e fin troppo tagliente replica di Sonia Gentili a una recensione del libro di Gargan curata da Corrado Bologna (*Il sole 24 ore* del 22 giugno 2014), si legge all'inizio: «Sappiamo dal 1949 che fu accessibile a Dante il *Libro della Scala*», cioè dall'anno dell'edizione Cerulli. Non sembri pedante chiedersi a livello metodologico: il *Liber* era accessibile a Dante, ma questi ebbe accesso a esso?

Se sì, occorrerebbe rivedere certe simiglianze, a partire da quei tratti eventualmente non presenti nella complessa tradizione di altri viaggi nell'aldilà. E chi potrebbe, tra l'altro, escludere altre presenze del *Liber* immediatamente non riconoscibili nella nuova creazione dantesca?

Se no, non possiamo comunque negare, come sopra rilevato, che il *Liber* circolasse in "luoghi" danteschi, sì da riconoscere possibile quella "memoria circolare" cui fanno riferimento Maria Corti e quanti hanno rilevato la fecondità di tale categoria nell'applicarla alla questione delle fonti di Dante, incluse quelle islamiche.

Il dubbio resta, detto che ritengo – questo è in fondo il cuore del problema – la categoria di intertestualità adottata dalla Corti, e a maggior ragione le suggestive ma fragili tesi di Derrida sull'*écriture*, alquanto, se non troppo, elastiche, tali da poter ipotizzare incroci bisognosi invece di dati e riscontri *testualmente* documentabili: «Poiché la parola *intertestualità* contiene *testo*, penso essa sia usata più opportunamente per i rapporti fra testo e testo (scritto, e in particolare letterario)», rileva Segre, che distingue opportunamente «le interrelazioni constatabili fra i testi e i movimenti linguistici o tematici e gli archetipi [...] dalla cui combinazione i testi, ad opera degli autori, risultano» (Segre 1984: 111).

Dante tace: Maometto e Alì si ritrovano comunque all'inferno, VIII cerchio, IX bolgia, fra i seminatori di discordia; Avicenna e Averroè fra gli «spiriti magni», nel Limbo (*If*., IV: 143-44). Fino a ritrovamento di nuovi dati più certi staremo dunque a contemplare tra voci discordanti questo quesito amletico sui rapporti fra Dante e fonti islamiche?

Come non è difficile evincere dalla rappresentazione pur sommaria della *querelle* sulle fonti della *Commedia* e sulla collocazione di Dante nei processi di formazione delle letterature moderne, si rende necessario evitare ogni superficialità, ogni incensamento retorico celebrativo, ogni tentazione di una

malintesa "difesa patriottica": molte questioni restano aperte, inclusa quella non in sé della significativa importanza dell'opera dantesca tutta, non difficile da dimostrare e ampiamente dimostrata dalla critica filologica più avveduta, ma quella della sua attualità nell'*ora delle leggibilità*. Argomento che merita approfondimento – ad esempio a proposito della rappresentazione dell'Eros, e che qui non s'intende neanche delibare. Sia sufficiente aver indicato come le versioni romanze del *Libro della Scala di Maometto*, la loro indubbia circolazione, dimostrino quanto ricco sia il patrimonio interculturale di un Mediterraneo «comunità interletteraria». Un dato che dovrebbe far riflettere sull'idea di Europa che dovremmo coltivare, come pianta dalle molteplici radici orizzontali, rizomatica. Un dato che dovrebbe far riflettere sull'idea di canone letterario e di programmi di formazione scolastica dei nostri giovani: un'idea che spesso oscura la molteplicità di culture e di produzioni letterarie che si manifesta in una stessa fase storica, qui il Medioevo, e che ha concorso e concorre alla nostra identità che è, appunto, plurale.

Ma di questo si potrà trattare in altra occasione.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

[*] Testo largamente rielaborato e aggiornato tratto da una relazione tenuta in occasione del XXVIII Congresso Internazionale di linguistica e filologia romanza (Roma, 18-23 luglio 2016), Atti a c. di R. Antonelli, M. Glessgen, P. Videsott, ed. ELiPHi, 2018: 223-233.

Riferimenti bibliografici

Asín Palacios, Miguel, 1919, *La escatología musulmana en la* Divina Commedia, Madrid, Estanislao Maestre (II ed. con aggiunta di *Historia y crítica de una polémica*, Madrid-Granada, Estanislao Maestre, 1943; traduzioni italiane, Pratiche 1994 e Luni 2015).

Capezzone, Leonardo, 2011, «Intorno alla rimozione delle fonti arabe dalla storia della cultura medievale europea, e sul silenzio di Dante», *Critica del testo* 14/2: 523-543.

Cerulli, Enrico, 1949, *Il* Libro della Scala *e la questione delle fonti arabo-spagnole della* Divina Commedia*,* Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana.

Celli, Andrea, 2013, *Dante e l'Oriente. Le fonti islamiche nella storiografia novecentesca*, Roma, Carocci.

Colby, Frederick, 2008, *Narrating Muḥammad's Night Journey. Tracing the Development of the Ibn 'Abbās Ascension Discourse*, Albany, State University of New York Press.

De Gubernatis, Angelo, 1889, «Dante e l'India», *Giornale della Società asiatica italiana* III: 3-19.

Gargan, Luciano, 2014, *Dante, la sua biblioteca e lo Studio di Bologna*, Roma-Padova, Editrice Antenore.

Longoni, Anna (a c. di), 2013, *Il Libro della Scala di Maometto*, Milano, Rizzoli.

Muñoz Sendino, José, 1949, *La Escala de Mahoma*, Madrid, Dirección General de Relaciones Culturales.

Pioletti, Antonio, *Del* Libro della Scala *e altro: il canone letterario e i modelli narrativi orientali*, in Atti del XXVIII Congresso Internazionale di linguistica e filologia romanza (Roma, 18-23 luglio 2016), a c. di R. Antonelli, M. Glessgen, P. Videsott, ed. ELiPHi, 2018: 223-233.

Rossi, Luciano, 2003, *Dante, la* Rose *e il* Fiore, in Bartuschat, Johannes-Rossi, Luciano (a c. di), *Studi sul canone letterario del Trecento. Per Michelangelo Picone*, Ravenna, Longo: 9-32.

Schildgen, Brenda Deen, 2016, *Dante e l'Oriente*, Roma, Salerno, 2002.

Segre, Cesare, 1984, «Intertestualità e interdiscorsività nel romanzo e nella poesia», Id., *Teatro e romanzo*, Torino, Einaudi, 1984: 103-118.

Antonio Pioletti, professore emerito di Filologia romanza dell'Università degli Studi di Catania, ha condotto le sue ricerche negli ambiti delle letterature francese, spagnola e italiana medievali, della teoria della letteratura e della comparatistica, con interessi rivolti anche al Moderno e al Contemporaneo. Sue pubblicazioni principali sono *Forme del racconto arturiano* (1984); *Renaut de Beaujeu, Il bel cavaliere sconosciuto* (1992); *La fatica d'amore. Sulla ricezione del Floire et Blancheflor* (1992); *La porta dei cronotopi* (2014); *La porta dei cronotopi 2* (2019). Vasta la produzione saggistica su testi epici, materia arturiana, *Commedia* di Dante, rapporti letterari e culturali fra Oriente e Occidente, rappresentazione letteraria dell'alterità, ricezione delle letterature romanze, canone letterario, costruzione del tempo-spazio nei testi letterari. È condirettore delle riviste «Critica del testo» e «Le forme e la storia», oltre che della Collana «Medioevo Romanzo e Orientale».

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

La Madonna rapita. Riti, fideismo e poesia nella tonnara del Secco

La chiesa-santuario di San Vito lo Capo, 2021 (ph. Ninni Ravazza)

di *Ninni Ravazza*

La più bella Signora di San Vito lo Capo ha le fattezze ingenue di una giovane contadina dalla lunga chioma fluente e dall'espressione assorta. Meravigliosa nella sua semplicità. Negli anni passati ha suscitato travolgenti passioni e uomini e donne l'hanno seguita adoranti per gli impervi sentieri che lambiscono le rive del mare di levante; ancora oggi sarebbe impossibile non innamorarsene se solo potesse offrirsi agli sguardi della gente.

Nostra Signora invisibile

Questa è la storia tutta siciliana di Maria Santissima Immacolata del Secco [1], la Madonna rinascimentale di autore ignoto rapita due volte, prima da un anonimo ladruncolo che la portò via dalla cappella della tonnara di cui era la protettrice per successivamente abbandonarla tra i campi di margherite, poi dalla Chiesa che entratane in possesso e fattala restaurare l'ha relegata nell'annesso museo che però è sempre chiuso per mancanza di personale ed emergenza covid. «Non appena sarà possibile apriremo nuovamente i locali del museo e la Madonna cinquecentesca tornerà ad essere ammirata» assicura don Pietro Messana già parroco di San Vito e attuale direttore dell'Ufficio diocesano per i beni culturali ecclesiastici; per intanto Maria Santissima Immacolata nella bellissima chiesa-fortezza è rappresentata da una anonima Madonna realizzata sessant'anni addietro dalla ditta palermitana "Arti Sacre" di Giovanni Micciché.

La statua venne rubata dalla tonnara ormai abbandonata e vandalizzata agli inizi degli scorsi anni '90; nel 1995 fu ritrovata tra i campi coperta dagli escrementi delle vacche e gravemente danneggiata; consegnata ai giovani della locale Associazione culturale Kalòs, questi la affidarono a un restauratore che si rese immediatamente conto del valore artistico del manufatto e dopo un primo intervento conservativo ne auspicò un secondo ben più costoso. L'Associazione, priva di mezzi finanziari, consegnò la statua al Santuario che con propri fondi la fece perfettamente restaurare e ne divenne di fatto il proprietario. Queste sono le uniche certezze sulla Madonna rinascimentale con le fattezze da contadina, per il resto è una storia che sarebbe piaciuta a Pirandello, Sciascia e Camilleri, quella di Maria Santissima del Secco, di cui è incerta non solo l'origine ma anche la originaria proprietà. Una sorta di mistero sacro.

La statua era venerata nella cappella padronale dell'antica tonnara del Secco che calò le reti fino al 1970, su questo non c'è alcun dubbio. Lo ricorda l'ingegnere Ettore Plaja la cui famiglia fu proprietaria della tonnara dal 1929 al 1999 dopo averla gestita in gabella già dal 1919, e lo ricordano benissimo i tonnaroti sanvitesi che ci lavorarono («Si faceva la processione, si portava la Madonna che c'era nella cappella», G. Lucido) [2]. Nella chiesetta del Secco, davanti alla Madonna Immacolata, nei giorni dei tonni si dicevano il Rosario e le Suppliche.

Ma quando arrivò la statua in tonnara? su questo non ci sono fonti documentali certe, ma in compenso ben due rivendicazioni opposte (puramente formali, in quanto la attuale proprietà della Chiesa non è messa in discussione da alcuno). Don Pietro Messana assicura che la statua, «già di proprietà del Santuario», venne ceduta alla tonnara nella prima metà del Novecento su richiesta di uno dei proprietari, Giovannino Plaja uomo di grande fede (altro proprietario era il fratello Giuseppe), e che la stessa famiglia Plaja agli inizi degli anni '80 del secolo scorso, quando i patrizi edifici del Secco erano avviati alla rovina, chiese all'allora parroco Messana di riprendere la statua per preservarla dalla distruzione. Ettore Plaja (classe 1921), figlio di Giuseppe, ricorda di avere sempre visto la Madonna al suo posto nella cappella della tonnara, e nei *Diari di pesca* dal 1912 al 1970, redatti prima dall'amministratore Bergamini e successivamente da Giovanni Plaja, non si fa cenno ad alcun "prestito" da parte della Chiesa, pur essendo numerosi i riferimenti ai riti religiosi praticati nella cappella [3].

La tonnara del Secco, in origine posseduta dal Monastero palermitano di Santa Rosalia, sorge a inizio del Settecento; in precedenza una tonnara "di Santo Vito" veniva calata davanti al paese e una quattrocentesca torre cilindrica di difesa sta tutt'oggi ad attestare la sua attività (oltre a numerose fonti documentali). Nel 1872 a seguito della dismissione dei beni ecclesiastici venne acquistata da Vito Foderà, già proprietario e caratario di altre tonnare nel golfo di Castellammare (Magazzinazzi, Scopello), che ampliò gli edifici esistenti e ne fece un elegante palazzo dove vennero ospitati nobili, aristocratici e politici. Nell'atto di acquisto (conservato presso l'Archivio di Stato di Trapani) vengono elencati i beni immobili e tra questi l'annessa chiesa/cappella inglobata nel caseggiato padronale; non si fa cenno ai beni immobili, e dunque nemmeno alle icone sacre già presenti nella chiesa. C'è da sottolineare che la statua rinascimentale di cui parliamo è di almeno duecento anni antecedente la costruzione della tonnara del Secco, e che il primitivo impianto di pesca di Santo Vito non disponeva dei tradizionali edifici a terra, dunque nemmeno della chiesa. Non è dato sapere se la statua si trovasse al suo posto già al momento dell'acquisto da parte di Foderà e se fosse stata portata al Secco dai monaci di Santa Rosalia all'atto della costruzione dei primi edifici. Tale ipotesi non appare tuttavia improbabile.

Nell'opera *Breve Relatione del famoso tempio di Santo Vito del capo …* del Reverendissimo don Vito Carvini (XVII secolo) [4] viene descritta la chiesa–fortezza e le opere d'arte in essa contenute: sono dettagliatamente elencate le statue in marmo del Gagini e gli stucchi in gesso della scuola a lui ispirata, ma non compare la statua lignea di Maria Santissima Immacolata, coeva delle altre opere. Ciò fa pensare che in quel periodo non rientrasse fra le statue conservate nel Santuario (siamo a circa vent'anni dalla costruzione della tonnara del Secco). Da parte della Chiesa sanvitese la conferma della asserita proprietà originaria della statua rinascimentale invece troverebbe riscontro in quanto riportato in due autorevoli fonti letterarie relative al Santuario e ai beni in esso conservati, curate entrambe dall'ex parroco Pietro Messana [5].

Nel saggio "La Chiesa di san Vito devotissima e forte" (2011) Messana accenna a «L'Immacolata antica opera lignea del Santuario» [6] rimandando alla nota 7 la fonte della notizia; tale nota cita testualmente "Vitella pp. 53-55" [7] ma in bibliografia [8] non è riportata alcuna pubblicazione attribuita a tale Vitella; in mancanza di più precise indicazioni si deve ritenere che trattasi di Maurizio Vitella il quale nel volume *Memoria e futuro. Un antico santuario* … (anno 2005), alle pagine 53-55

scrivendo della Madonna rinascimentale la definisce «patrimonio della parrocchia» citando alla nota 3 la fonte da cui attinge: «Notizie fornite dall'Arciprete don Pietro Messana …» [9], che dunque a supporto della propria affermazione cita un autore che a sua volta cita lui quale fonte. Nessun testo sul Santuario precedente al 1995, anno del ritrovamento, accenna alla Madonna Immacolata opera del Rinascimento siciliano. Lo stesso Ettore Plaja, oggi centenario e dotato di una straordinaria memoria, non ricorda della cessione della statua alla tonnara da parte del Santuario, né della sollecitazione a riprenderla perché in pericolo.

La storia di Maria Santissima Immacolata del Secco, perduta ritrovata e per il momento perduta nuovamente in austere sale chiuse al pubblico non avrà certamente alcun seguito polemico perché tutti sono concordi nel ritenere che la sua giusta collocazione sia nel Santuario, purché godibile e fruibile per tutti, fedeli e studiosi, credenti e non credenti; resta il rammarico per la pretesa impossibilità di esporla in chiesa stante la contemporanea presenza della citata Immacolata della ditta Miccichè definita dall'ex parroco «oggetto di culto da parte dei sanvitesi» («La vigente disciplina liturgica impedisce l'esposizione al culto di uguali soggetti iconografici» spiega don Pietro Messana).

Preghiere, "musica" e affari

Questa storia dai contorni così pirandelliani, dove non si riesce a risalire alla provenienza e proprietà della statua lignea della Madonna, ci consente di introdurre l'argomento del presente scritto: il ruolo dei riti e della religione nel mondo della tonnara, un àmbito già ampiamente studiato e divulgato da insigni demologi che però nell'impianto del Secco assume alcune caratteristiche proprie poco riscontrabili in altre tonnare e ne fanno così un interessante "caso", una sorta di enclave in un microcosmo che già di per sé rappresenta un unicum antropologico.

I documenti che ci mettono nelle condizioni di approfondire questo particolare aspetto dell'attività e della vita nella tonnara del Secco sono i "Diari" (o anche "Giornale") che gli amministratori hanno tenuto nelle stagioni di pesca, a partire dal 1912 e fino al 1970; nei primi otto anni (1912-1919) estensore principale è Nenè Bergamini amministratore di casa Foderà, dal 1920 in poi è Giovannino Plaja prima nella qualità di gabelloto e successivamente di proprietario; negli ultimi anni sarà affiancato e sostituito al momento della morte dal figlio Michelangelo. I Diari sono di proprietà della famiglia di Ettore Plaja, che li ha affettuosamente messi nella mia disponibilità per la redazione del volume *San Vito lo Capo e la sua tonnara*. Estrapolando dalla cronaca quotidiana della pesca gli avvenimenti grandi e piccoli legati alla religiosità, emerge un affresco straordinario che narra di rituali e fideismi, di grande generosità e di rispetto per gli uomini e la natura, di comportamenti poetici che agli occhi dei non addetti potrebbero apparire fuori luogo in una attività di pesca che ha la propria sintesi nella uccisione cruenta dei tonni; non mancano neppure gli episodi di scaltro affarismo da parte di esponenti del clero locale, né la amministrazione di una giustizia molto terrena che però non esclude dalla sua applicazione la professione di fede di chi è chiamato a gestirla.

«Preme l'osservanza della religione a cui giudica di dover dipendere non poco il buon esito della pesca …», scriveva a metà Settecento l'abate Cetti parlando delle tonnare di Sardegna [10]. Nella impossibilità di cambiare luogo o attrezzi in caso di risultati negativi, ai rais delle tonnare non restava che la preghiera per contrastare eventuali esiti negativi della stagione, e in questa ottica vanno interpretati i riti che sovrintendevano alle operazioni di pesca. Nella tonnara del Secco si verifica una fortunata circostanza che ci consente di scandagliare con migliore precisione l'immanenza del sacro nella pesca del tonno: a fare da tramite con le potenze numinose che sovrintendono alla fortuna della stagione non è il rais, spesso uomo dalla grande sapienza marinara ma poco pratico in materia di comunicazione, né il semplice amministratore attento solo ai conti economici, bensì il proprietario dell'impianto, persona di elevate cultura e sensibilità, in grado di trasferire sui Diari non solo le

cronache della pesca ma anche la profondità dei sentimenti religiosi e umani che permeavano l'attività della tonnara. Giovannino Plaja era uomo molto pio, fedelissimo della Madonna di Pompei, il quale intratteneva con la Divinità e la Natura un rapporto profondo che esulava dagli esiti delle catture, assumendo un ruolo centrale nella gestione dell'impianto. Sarà lui a guidarci nel nostro viaggio alla ricerca dei momenti di intima religiosità che hanno segnato la vita nella tonnara.

Iniziamo subito col ruolo affidato proprio alla "nostra" Madonna Immacolata del Secco, davanti alla quale ogni domenica si diceva Messa da parte del parroco di San Vito lo Capo che arrivava dal paese dopo il rito al Santuario. Il 10 maggio 1932 ricorre l'Ascensione e la famiglia Plaja organizza una serie di manifestazioni religiose che però non interromperanno il lavoro tra le reti, che al Secco venivano calate a pochissimi metri dalla costa e dunque erano raggiungibili in pochi minuti; la cronaca interseca mirabilmente le fasi del lavoro e della religiosità:

«Venti deboli variabili con tendenza a Greco. Non si fanno albori. Alle ore 10 arriva la musica da S. Vito perché questo giorno, ricorrendo l'Ascensione, faremo una festicciola in onore di Maria S.S. Immacolata. Alle ore 12 ascoltiamo la Santa Messa. Poi di tanto in tanto la musica fa il giro dello spiazzo intonando note musicali. Alle ore 15, malgrado verso Alcamo e Castellammare si formino burrasche con lampi e tuoni, usciamo la statua di Maria S.S. fra il tripudio di tutti e l'intonare della musica. Ci dirigiamo verso la Croce poi salendo per piluchello (grotta) giriamo dietro lo stabile scendiamo per cala rossa con musica e grida Viva S. Giuseppe, Viva Maria S.S., poi ci fermiamo davanti il baglio ove il Sac. Tranchida intesse un sermonetto e continuiamo sino alla Croce, indi ritorno di Maria S.S. nella sua chiesetta del Secco. Evviva Maria S.S. Immacolata. Tutto il giorno abbiamo avuto corrente. Si è visto un solo tonnarello ma la tonnara non è rimasta anniscata. Alla visita della sera tonnara vuota». Cinque giorni dopo, il 15, nella cappella padronale «comincia la novena a Maria SS.».

Il 31 maggio 1936 si festeggia la Pentecoste e la Madonna della tonnara:

«(Festa di pentecoste e dell'Immacolata del Secco) … Alle 12 ½ ascoltiamo la S. Messa, dopo che la musica ha intonato le sue note davanti la cappella di S. Giuseppe e davanti l'immagine di Maria S.S. Immacolata. Alle ore 4 dopo aver fatto il gioco dei Pignatelli e della padella, mentre ci prepariamo per la prosecuzione passano le mociare a ½ leva e peschiamo 30 tonni grossi. Poi facciamo la processione arriviamo oltre piluchello poi si va alla cappella di S.Giuseppe e poi si torna in chiesa. Alla musica ho dato £ 100 ed una lira per uno … Viva Maria S. S. Immacolata».

La pesca nell'anno 1937 ha esiti incerti e il mese di maggio non fa registrare i risultati attesi, tuttavia Giovannino Plaja ha motivo di ringraziare la protettrice della tonnara:

«Maggio 31 … alle ore 9 ½ mattanziamo 64 tonni: 30 grossi e 34 piccoli. Alle ore 11 ½ partono col motore per Palermo … Il mese di Maggio si chiude con 243 tonni – certo si resta un po' delusi ma con motivo di ringraziare Maria Santissima».

Queste pagine offrono uno spaccato mirabile della vita alla tonnara del Secco: padroni e tonnaroti alternano le processioni con la "musica" (la banda venuta da San Vito) ai giochi di gruppo (pignatelli, padella), alla pesca (mattanza, controllo delle reti), come se fossero istanti diversi di un solo momento. Si fa riferimento anche alla cappella di San Giuseppe, oggi del tutto crollata, realizzata nei pressi degli alloggi dei tonnaroti, che però non veniva impiegata per le celebrazioni liturgiche: è probabile che fosse a disposizione dei pescatori e delle rispettive famiglie per i riti quotidiani (preghiere mattutine, offerte di fiori), mentre la Messa, il Rosario e le Suppliche venivano celebrati con la partecipazione di tutti nella cappella padronale.

Nella cronaca del 1932 si parla anche del sacerdote Tranchida (di nome Carlo) «che intesse un sermonetto». È questi un personaggio davvero particolare. Ministro di culto e imprenditore non

sappiamo se di sé stesso o per conto terzi, il parroco di San Vito per almeno vent'anni (dal 1912 stagione del primo Diario nella nostra disponibilità, al 1932 quando si ritira in pensione o viene trasferito) è onnipresente nella vita religiosa e commerciale della tonnara: nel 1912 fa da intermediario per l'assunzione di personale («22 Maggio: Padre Tranchida ad una richiesta di uomini mi rispose che domani giovedì verranno e detti uomini N. 8 mi serviranno per mettere in assetto lo stabilimento»); nel 1916 acquista personalmente tonni di mattanza («7 Giugno: Ho venduto al Secco N. 3 tonni a Padre Tranchida che pesarono tutti e tre kg 183 a £ 100 importando £ 183 …»); nel 1917 il 7 maggio benedice la tonnara e il 24 riceve in regalo dal padrone Foderà un palamito del peso di circa un chilogrammo, mentre l'11 giugno torna al suo impegno commerciale: «… ore 4 fatta un'altra levata pescammo 6 tonni. Qli 3. Ne ho venduto uno al Signor Giovanni Valenti di kg 42 e cinque al Parroco Tranchida del peso di kg 190 tutti e cinque ordine del Padrone a £ 200 Quintale …»; nel 1918 lo stesso parroco si dimostra un attento sensale: «12 Maggio: Stamane dal Parroco Tranchida ho ricevuto per conto dei Sig.ri Venza la somma di £ 577 quale 1° semestre gabella terre Secco maturata a 30 Aprile 1918. L'istesso Padre Carlo mi ha confermato per conto dei Sig.ri Venza la gabella delle terre Secco (Zarbo di mare escluso) per 6 anni».

La mancanza dei Diari dal 1922 al 1931 ci impedisce di conoscere quale sia stata l'attività imprenditoriale del parroco Tranchida in questo periodo, ma non c'è motivo di ritenerla meno frenetica (nel 1924 fece realizzare lavori di muratura che distrussero in parte la meravigliosa scala in marmo del Santuario) [11]. Nel rapporto con la Divinità Giovannino Plaja, forse perplesso davanti a certi comportamenti piuttosto materiali dei rappresentanti della Chiesa, preferisce spesso proporsi quale interlocutore unico, senza intermediari seppure «in cotta e stola color violaceo» [12], così in più occasioni mette in atto personalmente quelle azioni volte a ingraziarsi la benevolenza celeste. Il 19 maggio 1932, in piena campagna di pesca, sale sulla muciara del rais: «Mi reco a mare porto con me le Foglie di S. Teresa che lascio andare nel picciolo … Alle ore 12 passano le mociare a mezza leva si grida levate e mattanziamo 33 tonni grossi peso presuntivo Q.li sessanta. Vado a terra il rais ritorna a mezza leva e molliamo per quelli del bastardo. Si grida levate e peschiamo tre tonnarelli del peso kg 150 circa». Sei anni dopo, il 18 maggio 1937, Giovannino nel Diario annota un simile comportamento a metà stagione della pesca: «Benediciamo la tonnara e mettiamo nelle camere i panini di S. Giuseppe». I riti propiziatori citati dall'estensore dei Diari trovano riscontro in altre tonnare, pur con caratteristiche diverse a seconda dei luoghi.

I "panini di San Giuseppe", cibo simbolico e oggetto apotropaico, posti nelle "camere" della tonnara (certamente sotto la superficie, a contatto col fondale) sono un'offerta alla Divinità e al contempo una protezione contro gli incidenti che rovinerebbero la pesca (pescicani, correnti, marosi), e richiamano il rito di immergere pezzetti di canna contenenti le immagini sacre di San Giuseppe e della Madonna della Libera lungo le reti nella tonnara di Procida attiva fino agli anni '50 del secolo scorso. Le immagini sacre sono state sempre poste a difesa e salvaguardia delle tonnare, ma solitamente il posto loro riservato era proiettato verso il cielo e non sott'acqua: la croce ("palma") con le icone dei santi protettori issata sull'ingresso delle reti, sormontata da rami di palma, pianta dalle forti connotazioni religiose. L'imposizione di immagini e oggetti sacri lungo il perimetro della tonnara – ideale "edificio" sommerso – riporta all'usanza di porre santini nelle fondamenta delle case e monete d'oro o sale agli angoli delle singole stanze della nuova abitazione [13].

Ancor più interessante il rilascio delle "foglie di Santa Teresa" nella camera di tonnara chiamata "picciolo", che precede il "corpu" (camera della morte) ove avverrà la mattanza: per lo scrivente si tratta di una novità assoluta, registrata per la prima volta nei Diari del Secco (e per quel solo anno). Le Foglie di Santa Teresa sono una pianta perenne della famiglia delle Crassulacee che produce fiori rosa a forma di stella, e non se ne ha notizia in alcuna altra tonnara. I fiori comunque sono sempre stati associati alla pesca del tonno con impianti fissi, quasi a esorcizzare la violenta morte dei pesci: nel cavo di congiunzione tra le reti della tonnara e quella della camera della morte venivano intrecciati

gentili fiori della primavera, come per significare il passaggio dei tonni dalla vita alla loro morte che si traduceva in vita per la comunità dei pescatori [14]. Anche alla tonnara del Secco inoltre uno dei canti dei tonnaroti (*cialome*) intonato per uniformare lo sforzo assegnava al rais il diritto di cingersi con una collana di fiori: «E a levante affaccia lu suli / Alamò e alamò / a ponenti fa sblennuri / primu veni lu padruni / e lu raisi tuttu ciuri» [15].

I Diari del Secco in materia di riti religiosi ci regalano inoltre alcune "chicche" oggi del tutto dimenticate: ancora nel 1953 in paese si effettuava la processione di San Francesco: «Aprile 19 … Terminiamo il lavoro alle 16 in considerazione che è domenica ed a San Vito vi è la processione di San Francesco», usanza scomparsa ai primi degli anni Sessanta, mentre invece non si celebrava se non con una semplice funzione in chiesa la festa del Patrono: «1957. Giugno 15 … Alle ore 9 ascoltiamo la S. Messa (È la festa del Patrono di S. Vito)»; è stato don Pietro Messana al suo arrivo al Santuario a istituzionalizzare i festeggiamenti per Santo Vito nelle giornate a lui dedicate a metà giugno (in precedenza una generica "Festa di San Vito" si celebrava in settembre).

Monaci ed elemosine

Giovannino e Giuseppe Plaja, signori del Secco, per il profondo sentimento religioso hanno voluto riprendere un'usanza che – a sentire antichi canti popolari – nei decenni precedenti alla loro gestione era stata accantonata, con negative ripercussioni sugli esiti della pesca. Si tratta della "elemosina" offerta a chiese e monasteri, solitamente un tonno della prima mattanza, che era una prassi consolidata nelle tonnare quantomeno nei secoli dal XV al XIX. Un "canto di tonnara" raccolto a cavallo fra Otto e Novecento dall'etno-musicologo Alberto Favara narra di come la tonnara del Secco fosse andata in rovina a seguito del rifiuto dei proprietari di donare il tonno al monastero destinato per l'elemosina: «*Tunnaredda di lu Siccu ammintuata. Comu pirdisti stu granni valuri / A prima la facivi quarchi annata, Pì l'agghiotta chi davi a lu patruni. / Ora l'agghiotta ci ha stata livata, Ti l'ha fatta vidiri lu Signuri / Sette carrini la megghiu livata, Di stu patroni la chiù grossa ccisa*» [16].

Non ci è dato sapere se nel corso della proprietà Foderà (1872-1928) l'elemosina fosse stata ripristinata, ma certamente nel 1932 i fratelli proprietari della tonnara non intendono venir meno ai tradizionali impegni nei confronti delle chiese: il 16 giugno vengono mattanzati 24 tonni per un peso presunto di 38 quintali, e Giovannino nel Diario appunta: «Ne mando uno a S. Antonino di kg 260 circa». Verosimilmente l'omaggio fu reso alla chiesa di Sant'Antonino di Castellammare del Golfo, paese di origine e residenza della famiglia Plaja.

È la chiesa matrice Santa Maria del Soccorso, sempre di Castellammare, la beneficiaria dell'omaggio nella stagione 1936: «Maggio 25 … alle ore 12 ½ mattanziamo 62 tonni dei quali uno grosso ed il resto piccoli peso presuntivo Q.li 40 il grosso calcoliamo sia quello destinato a Maria S. S. del Soccorso avendo già salvato le spese da ieri sera e perciò prima della fine di Maggio».

Dall'anno 1937 è un Santuario del palermitano a essere il destinatario delle elemosine: il 3 giugno «È venuto Fra Vincenzo del Romitello ed ha detto alcune preghiere manifestando il desiderio di avere un tonnarello. Gli ho detto domani pescando 30 grossi ovvero 50 minuti circa Q.li 50 glielo dò». In realtà il giorno successivo, 4 giugno "S.S. Cuore di Gesù", si pescano 34 tonni e Giovannino tiene fede alla promessa: «Calcolo che i 34 tonni siano insieme attorno ai Q.li 50 e regalo un tonnicello di kg 50 a Fra Vincenzo. Ne vendo 6 in baglio kg 668 ed il resto a Palermo col motore».

La consuetudine perdura negli anni, e il 2 giugno 1944 «Viene da Castellammare Fra Vincenzo del Romitello (ore 9 ½) … Si dice il S. Rosario dentro la chiesa nella serata»; questa volta l'attesa del frate è piuttosto lunga, e solo il giorno 9 «peschiamo 47 tonni di cui due grossi peso presunto Q.li 25. Ne vendo in baglio 7 kg 295 … Dei tonni uno a Maria S.S. del Romitello il resto 7 a Morana per la

piazza e 39 a Palermo col motore» [17]. La religiosità e anche la enorme umanità di Giovannino si esplicitano il 29 giugno dello stesso anno in occasione di una ennesima pesca di frodo effettuata nelle acque di rispetto della tonnara, dove è vietata ogni attività anche lecita: «Alle ore 8 ½ Barraco Francesco con il battello n. 80 spara alla grotta di caterratto un maschetto. Sorpasso anche stavolta di denunziarlo. Gli fo versare £ 100 per la Chiesa di S. Vito».

Di fronte al reiterato lancio di bombe nei pressi della rete, il proprietario evita di denunciare il pescatore che sarebbe finito in carcere, ma lo obbliga a consegnare una buona somma alla chiesa del paese, nulla chiedendo per la tonnara. Le elemosine al monastero e l'atto di generosità nei confronti di un pescatore diseredato sembrano aver ripagato i proprietari che alla fine sono riusciti a salvare una stagione che rischiava di essere disastrosa: Giovannino annota a chiusura del Diario dell'anno 1944 le proprie "Riflessioni": «Questa campagna di pesca ha confermato in pieno il vecchio adagio: *Sciabica una cala e tonnara una simana* (settimana) – Soprattutto il trionfo della Fede: Quando la Provvidenza vuole bastano pochi giorni a salvare una situazione sia pure scabrosa. Nelle giornate 24-25 e 26 giugno abbiamo pescato 105 tonni complessivamente Q.li 93».

A metà tra religione e cronaca troviamo le osservazioni sulla cattura di tonni che portano addosso segnali in passato variamente interpretati: il 30 maggio 1937 «nel picciolo era rimasto un tonno con due stampe che da diversi giorni è in tonnara e non è mai venuto nella leva»; analoga considerazione viene ripetuta il 17 maggio 1953 («nella leva vi sono due soli tonni grossi … dei due tonni uno aveva una stampa bianca») e ancora il 16 giugno 1957 («Alle ore 8 molliamo alle 9,30 peschiamo tre tonni grossi di cui due con le stampe e 7 tonni piccoli»). In queste occasioni Giovannino Plaja non aggiunge commenti sulle particolarità riscontrate in alcuni pesci, ma il fatto stesso che le abbia notate e annotate è la conferma di un retaggio culturale che affonda nei secoli trascorsi: a metà Seicento Fra' Innocenzo da Chiusa rassicurò il munifico benefattore del suo convento, preoccupato per l'investimento fatto prendendo in gabella le tonnare di Favignana e Formica, e gli predisse che la grazia di Sant'Anna si sarebbe manifestata mandandogli tanti tonni con le bertole (bisacce) al collo, cosa che realmente avvenne con notevole guadagno del gabelloto [18]; trecento e più anni dopo, intorno al 1970, il tonnaroto di Bonagia Nicola Adragna partecipò a un evento per lui unico, la cattura di 1.130 tonni enormi «tutti con le stampe» [19]. La scienza ha chiarito che la comparsa di macchie chiare ai lati delle ali dei tonni è provocata dalla infiammazione dei muscoli in condizioni di grande stress come la mattanza, ma appare chiaro che le antiche credenze hanno continuato a sopravvivere, magari sottotraccia, nel mondo immutabile della tonnara.

La poesia

La poetica gentilezza di Giovannino Plaja, già manifesta nei resoconti delle feste religiose e del lancio dei fiori tra le reti, si riscontra in diversi altri passi dei Diari: piccoli accenni, emozioni sussurrate appena, momenti di estatica bellezza in mezzo agli spruzzi d'acqua alzati dalle code dei tonni tirati sui vascelli da uomini ricoperti di sangue. Il 30 aprile 1932 l'estensore del Diario si cruccia perché «Nel giardino non è sbocciato ancora alcun fiore di oleandro» e dovrà percorrerne tante volte i viali perdendo il conto dei passi fatti fino al 17 maggio prima di potere scrivere con evidente gioia che finalmente «Sbocciano nel giardino i primi fiori di oleandro». Ancora attesa per lo sbocciare dei primi fiori nel giardino del Palazzo l'anno 1935: «Sboccia il 1° giglio il 14 maggio. Sboccia il 1° fiore di oleandro il 25/5 (uno solo) poi il 31»; nel 1953 i fiori nel giardino appaiono il 17 maggio: «Sbocciano i primi gigli (4) e li raccolgo per la chiesa». Giovannino Plaja aspetta con impazienza anche l'arrivo degli uccelli che portano con sé la primavera, e con essa i tonni: «Si è vista la prima rondine» scrive nella cronaca del 12 aprile 1962, e appena sei giorni dopo – il 18 – il cielo appare pieno di questi uccelli: «Si sono vedute una seconda volta le rondini ormai a decine». Nel 1956 il giorno 10 giugno erano «passati degli aironi a stormo (una trentina lungo il monaco formazione a V tipo gru)».

Poetico è certamente anche il gioire per l'apparire in mare delle "biliddi" che secondo i pescatori preannunciano l'arrivo dei tonni: «Avute in regalo oggi 2 quaglie più ieri una. Molti Biliddi» (25 maggio 1951); «Ieri ed anche oggi si sono visti sullo scalo molti biliddi» (29 aprile 1955); «Anche oggi biliddi sullo scaro» (30 aprile 1955); «Durante una passeggiatina nei cateratti abbiamo incontrato un po' di biliddi» (5 giugno 1957). In realtà le *biliddi* sono le Velelle, dette anche "barchetta di San Pietro" (*Velella velella*), un celenterato che non ha capacità autonoma di nuotare ed è spinto dalle correnti e dai venti: quando questi spirano da tramontana o grecale seguono la stessa rotta dei tonni in fase genetica, e da qui il nesso tra la loro apparizione e l'arrivo dei grossi pesci [20].

Alla tonnara Giovannino Plaja dedicò tutta la sua vita: per sei mesi l'anno si trasferiva da Castellammare del Golfo a San Vito lo Capo, non si trattava solo di curare i propri interessi economici ma, come abbiamo visto nei pochi brani riportati, il coinvolgimento era totale e comprendeva una sconfinata passione, una fortissima fede e un altissimo senso della giustizia. Le domeniche di primavera–estate erano dedicate interamente alla pesca e ai riti religiosi che riuscivano a coesistere senza intralciarsi: più volte si legge di pause del lavoro per dare modo ai tonnaroti di partecipare alla santa Messa officiata nella cappella padronale, e anche di rinvio della funzione in attesa del ritorno a terra dei pescatori; il giorno 8 maggio 1956. «Nulla si è visto sino alle ore 12 quando la ciurma viene a terra a mezzogiorno per recitare La supplica alla Madonna di Pompei»; il 17 giugno 1951 è invece una delle rare domeniche in cui i tonnaroti non partecipano alla Messa: «Sveglia alle ore 4 ½. Venti leggerissimi di levante. Alle ore 8 ½ passa la cabanna a ½ leva, nello stesso tempo viene il Parroco Flores per celebrare la S. Messa. Poco dopo si grida levate ed indi assumma, il personale non assiste alla messa perché il parroco ha premura»; il parroco Antonio Flores era il successore del sacerdote/imprenditore Carlo Tranchida.

Questo coinvolgimento totale di Giovannino negli affari della tonnara lo aveva tenuto spesso lontano dalla vita mondana, tanto da fargli scrivere domenica 20 giugno 1954: «La domenica è la giornata delle gite, perché non debbo anch'io profittarne e godere di un giorno di riposo ????!!!!! Memento», impegno con sé stesso che non mantenne mai perché la passione per la tonnara ebbe sempre la precedenza su ogni altra cosa che non fosse la sua famiglia. A questo proposito mi piace riportare il diario del 18 aprile 1965, redatto da Michelangelo, figlio di Giovannino che era scomparso un anno e mezzo prima: «S. Pasqua. Sono venuti – Teresa e figli, Sara e Carmela, Sofia e Vincenzo con figli, Mamma, Lucia, Ottavio – Adele – Corrado e Anna. Ecco adempiuto il sogno di nostro padre».

Sbocceranno ancora i fiori

Un piccolo fatto di cronaca legato alla bellissima Immacolata del Secco sottratta alla pubblica ammirazione ci ha fornito lo spunto per approfondire alcuni aspetti della vita nella omonima tonnara che altrimenti sarebbero rimasti ignoti, sparsi come sono tra le pagine dei Diari che i proprietari hanno scritto in quasi sessant'anni. Non c'è nulla di straordinario, solo piccoli frammenti di quotidianità che però oggi hanno la struggente dolcezza della nostalgia per un mondo che non c'è più e rappresentano una importante testimonianza antropologica. Frugando tra le pagine vergate con impeccabile grafia dagli estensori, assistiamo allo scorrere del tempo scandito dagli agguati ai tonni ma soprattutto dalle Suppliche e dalle preghiere affidate alla Madonna dalle sembianze di giovane contadina, che diventano la metafora dell'uomo che si affida ciecamente alla clemenza del Dio–Natura non avendo la possibilità di contrastarne un eventuale volere contrario.

Ritornano le parole dell'abate Cetti: il 17 aprile 1952 nella cappella del Palazzo padronale: «Abbiamo recitato le seguenti preghiere: Credo alla S.S. Trinità – Ave a Maria S.S. coi titoli del Soccorso, di Pompei, della Provvidenza, Pater – a S. Pietro, S. Antonio, S. Gaetano, S. Rita e a tutti i Santi … Si grida sia lodato il S.S. Sacramento». La scomparsa di Giovannino (dicembre 1963) non interromperà la tradizione che lui aveva voluto perpetuare: «Si escono le intitole e si procede alla loro misurazione

previa preghiere di rito, tanto care a mio padre», scrive il 18 aprile 1964 Michelangelo Plaja che col cugino Ettore (figlio di Giuseppe) ora gestiva l'impianto.

Sei anni dopo, nel 1970, la tonnara concluderà definitivamente la sua secolare attività perché l'inquinamento del golfo di Castellammare teneva lontani i branchi di tonni che per millenni lo avevano scelto per il loro viaggio nuziale. Oggi con i moderni depuratori e la chiusura delle fabbriche più inquinanti, e grazie alla protezione internazionale dei tonni dalla pesca indiscriminata, nel golfo del Secco questi splendidi animali dai riflessi d'argento sono tornati in grande quantità ed è frequente vederli cacciare le sardelle che saltano fuori dall'acqua per sfuggirgli. Maria Santissima Immacolata del Secco tornerà a regalare il suo sorriso dalla nuova postazione nei locali del Santuario per ora chiusi ma che don Pietro Messana ha promesso di riaprire non appena l'emergenza sarà terminata, così come si è detto disponibile a concederla "nuovamente" in occasioni di particolari eventi alla antica tonnara che dopo decenni di vicissitudini amministrative e giudiziarie da pochi giorni ha un nuovo proprietario che ha giurato di restituirle l'antica bellezza. Torneranno a fiorire gli oleandri e i gigli nel giardino dei passi perduti.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Silvia SCARPULLA, *Immacolata*, in "Il tesoro del Santuario di San Vito lo Capo" (vedi nota 5): 112

[2] Giuseppe Lucido (San Vito lo Capo 1925–2013); le sue testimonianze sui riti religiosi nella tonnara del Secco si trovano in Ninni RAVAZZA, *Il sale e il sangue. Storie di uomini e tonni*, Magenes, Milano 2007: 100 – 101

[3] Le notizie sulla tonnara del Secco e su quella di Santo Vito, i "Diari" delle stagioni di pesca e le statistiche richiamate in questo contributo si trovano in RAVAZZA, *San Vito lo Capo e la sua tonnara. I Diari del Secco, una lunga storia d'amore*, Magenes, Milano 2018; gli stralci assunti dai diari sono riportati tra virgolette nella loro versione originale

[4] Vito CARVINI, *Breve Relatione del famoso Tempio di Santo Vito del Capo nel territorio della città Eccelsa d'Erice, hoggi Monte di S. Giuliano*, Palermo 1687

[5] Le due opere sono: *Memoria e futuro. Un antico santuario accoglie l'arte contemporanea* a cura di Pietro Messana, Santuario di San Vito lo Capo, Alcamo 2005; *Il tesoro del Santuario di San Vito lo Capo* a cura di Annamaria Precopi Lombardo, Pietro Messana e Silvia Scarpulla, Bagheria 2011

[6] Pietro MESSANA, *La Chiesa di San Vito devotissima e forte* in "Il tesoro …" cit.: 48

[7] Idem, nota 7 al citato saggio "La chiesa di San Vito …": 56

[8] Idem, Bibliografia del citato saggio "La chiesa di San Vito …": 57

[9] Maurizio VITELLA, *Una delle più antiche statue dell'Immacolata* in "Memoria e futuro .." citato: 53-55

[10] Francesco CETTI, *Anfibi e pesci di Sardegna*, in "Storia Naturale di Sardegna" Sassari 1778, qui nella edizione a cura di A. Mattone e P. Sanna, Ilisso, Nuoro 2000: 422

[11] Enzo BATTAGLIA, *Il Santuario di San Vito Martire in San Vito lo Capo (Trapani)*, 1975: 15

[12] Giuseppe PITRÈ, *La famiglia, la casa, la vita del popolo siciliano*, Palermo 1912: 375

[13] Macrina Marilena MAFFEI, *La tonnara di Procida nel racconto dell'ultimo rais* in RAVAZZA (a cura di) "La terra delle tonnare", Pro Loco Città di San Vito lo Capo, Trapani 2000: 90–91

[14] Il cavo di congiunzione tra le due reti veniva chiamato "custura l'erva" (cucitura con l'erba/fiore). Cfr. RAVAZZA, *L'ultima muciara. Storia della tonnara di Bonagia*, Trapani, 1999 – 2000 – 2004: 46

[15] Il canto è stato registrato alla tonnara del Secco nella stagione 1952 dal musicologo Ottavio Tiby; qui in Giuseppina COLICCI, *Un ritmo per tirare le reti e un altro per girare l'argano. I canti delle tonnare di San Vito Lo Capo e di Sciacca nelle raccolte degli Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia (Roma)*, in "Voci" Anno XV/2018: 197–198

[16] «*Tonnarella chiamata del Secco. Come hai perduto il tuo gran valore / Prima facevi qualche buona stagione di pesca per il regalo che davi al Padrone / Ora il regalo è stato levato, te l'ha fatto vedere il Signore / Ha fruttato sette carlini la migliore mattanza, di questo padrone la più grossa uccisa*»: il canto da cui è stralciato il brano riportato è stato raccolto a Palermo dall'etno-musicologo Alberto Favara tra fine Ottocento e inizio Novecento, ed è allocato al numero 598 del suo *Corpus di musiche popolari siciliane* che verrà pubblicato nel 1957 a cura del genero Ottavio Tiby (v. nota 14)

[17] La presenza del monaco proveniente dal Santuario del Romitello (nei pressi di Partinico) in attesa del tonno in regalo è ricordata anche dal tonnaroto Giuseppe Lucido (v. nota 2); cfr. RAVAZZA, *Il sale e il sangue* ... cit.: 101

[18] Avvenimento riportato da Pietro TOGNOLETTO in *Vita del ven. gran servo di Dio Fr. Innocenzo da Chiusa detto comunemente lo scalzo di Sant'Anna*, Palermo 1677, successivamente ripreso più volte da diversi autori in testi dedicati ai riti e miti nelle tonnare

[19] Nicola Adragna, bravissimo tonnaroto di Bonagia chiamato "Nicolao lupo" per il suo carattere taciturno e solitario; cfr. RAVAZZA *Il sale e il sangue* ... cit.: 152

[20] Francesco ANGOTZI, *L'industria delle Tonnare in Sardegna*, Bologna, 1901, nella ristampa anastatica a cura dell'Ass. Pro Loco di Stintino, 2002: 15 (nota 5: «I tonnaiuoli ritengono che il tonno si nutrisca di certi zoofiti chiamati volgarmente *a mangiansa dei tunni*. Questi zoofiti precedono la comparsa del tonno, e quando in gran quantità coprono vaste superfici di mare, come tante piccolissime barchette, è per i tonnaiuoli indizio di pesca abbondante»).

Ninni Ravazza, giornalista e scrittore, è stato sommozzatore delle tonnare siciliane e corallaro. Ha organizzato convegni e mostre fotografiche sulla cultura del mare e i suoi protagonisti. Autore di saggi e libri sulla vita dei pescatori di tonni e di corallo, per l'Editore Magenes ha scritto: *Corallari* (2004); *Diario di tonnara* (2005 e 2019); *Il sale e il sangue. Storie di uomini e tonni* (2007); *Il mare e lo specchio. San Vito lo Capo, memorie dal Mediterraneo* (2009); *Sirene di Sicilia* (2010; finalista al "Premio Sanremo Mare" 2011); *Il mare era bellissimo. Di uomini, barche, pesci e altre cose* (2013); *Il Signore delle tonnare. Nino Castiglione* (2014); *San Vito lo Capo e la sua Tonnara. I Diari del Secco, una lunga storia d'amore* (2017); *Storie di Corallari* (2019). Dal libro "Diario di tonnara" è stato tratto l'omonimo film diretto da Giovanni Zoppeddu, prodotto dall'Istituto Luce Cinecittà, in selezione ufficiale alla Festa del Cinema di Roma 2018, di cui l'Autore è protagonista e voce narrante. È autore di numerosi altri studi dedicati al mare, per i quali ha vinto premi nazionali e internazionali.

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

La sofferenza degli Altri. I migranti bloccati tra Ceuta, Melilla e la pandemia

Melilla, lo street artist italiano Blu ha dipinto una gigantesca bandiera europea: al posto delle dodici stelle, il filo spinato

di *Giulia Rieti*

Ci accorgiamo delle sofferenze che abitano il mondo solo quando colpiscono anche noi. Finché non siamo noi a patire epidemie, uragani, guerre, lotte, carestie, inondazioni, bombardamenti, torture, ingiustizie, maldicenze, violazione di diritti e crudeltà non ci rendiamo proprio conto di cosa accade attorno a noi. Queste disgrazie ci appaiono lontane (seppure molto spesso non lo sono) e questa distanza è come se ci legittimasse a non pensarci, ad andare oltre senza nemmeno soffermarci sui diversi problemi reali ed esistenti, che colpiscono circa cinque miliardi di persone povere.

Quando invece è la nostra stessa persona ad essere minacciata, o una realtà fisicamente più vicina a noi, allora sì che iniziamo a riflettere sulla vita, sui suoi valori e non ci sentiamo più così forti di far parte di "quell'Occidente più sviluppato", che appare migliore rispetto agli altri mondi solamente perché dotato di sistemi medico-sanitario più avanzati, di fondi d'investimento maggiori, di tecnologie più aggiornate e di personale specializzato per qualsiasi settore. Questa visione, rafforzata dall'occidentalismo, pone i Paesi europei su una sorta di piedistallo, assegnando loro una presunta superiorità e intoccabilità rispetto a tutti gli altri, e in nome di questa superiorità ci si crede invincibili e protetti dai mali lontani, che colpiscono l'esistenza dell'essere umano. E invece da un giorno

all'altro l'incantesimo s'è rotto e ci siamo ritrovati tutti indistintamente nella stessa condizione: l'umanità intera ha patito e sta continuando a subire gli effetti della pandemia Covid-19; sebbene ogni Paese disponga di mezzi diversi, siamo stati colpiti tutti e stavolta la malattia non si è diffusa solo nei Paesi del Terzo Mondo, da sempre facile vittima di malattie come la malaria, la febbre gialla, l'HIV, l'epatite A e B, la febbre dengue o la poliomielite, difficili da debellare in nazioni povere, con un sistema sanitario fragile e strutture economiche e tecnologiche inadeguate. Il Covid-19 ha colpito tutti e ci ha costretto a tenere gli occhi aperti e a guardare anche noi la sofferenza degli Altri.

Vorrei dunque porre in questo articolo l'attenzione su una condizione di sofferenza da noi poco sentita, per molti forse anche inimmaginabile, vissuta dai migranti che si trovavano nella situazione di voler, o meglio dover, attraversare le barriere che separano il continente africano dall'Europa, le uniche due vie di accesso terrestri esistenti, che separano il Vecchio continente dal resto del mondo. Ovvero le due *enclave* spagnole in territorio marocchino: Ceuta e Melilla. Ho lavorato su questo tema per la stesura della mia tesi triennale, intitolata "Ceuta e Melilla: alla frontiera delle ingiustizie" [1] e richiamandomi a quelle pagine, rielaborate e aggiornate, vorrei ragionare intorno alla condizione dei migranti nel tempo della pandemia, un evento traumatico che ha ribaltato le sorti del mondo intero ma come sempre ha colpito maggiormente determinate categorie di persone e non ha fatto altro che evidenziare le diseguaglianze e le discriminazioni che abitiamo quotidianamente.

Non avendo potuto condurre io stessa un'indagine sul campo, mi sono dedicata alla ricerca di materiale originale cui riferirmi, quindi mi sono basata su interviste condotte da altri, raccogliendo dati e fatti per cui la visione di documentari, filmati di informazione e reportage si sono rivelati una valida fonte di cui mi sono servita per procurarmi informazioni soprattutto in merito alle storie di vita delle persone. Ho utilizzato inoltre dati tratti dal lavoro di rielaborazione dei miei appunti presi durante le lezioni del corso di *Antropología de las migraciones*, presso la Universidad de Sevilla, che ho frequentato nella città spagnola grazie al progetto Erasmus; altro materiale e informazioni li ho recuperati dai dossier elaborati dalle associazioni e ONG [2] operanti sul territorio, e trattandosi di eventi di massima attualità, ho fatto spesso riferimento ad articoli di giornali che si sono rivelati utili materiali di documentazione non meno delle leggi organiche riguardanti i diritti universale degli esseri umani.

Provenienze

Differenti rotte [3] conducono alle frontiere meridionali della Spagna: via mare, dal Marocco fino alle coste meridionali del Paese, principalmente a Tarifa (città la cui collocazione geografica la porta ad essere il punto più a sud d'Europa) e dal Marocco, Mauritania o Senegal fino alle isole Canarie; oppure via terra: dal Marocco raggiungendo le due *enclave* spagnole situate nel nord dell'Africa: Ceuta e Melilla. Migranti o rifugiati raggiungono queste *enclave* attraverso il mare (a nuoto o su piccole imbarcazioni), ma possono arrivare in Marocco anche passando lungo la costa (dal Senegal attraversando la Mauritania) o entrando per l'Algeria, una volta attraversato il Niger o il Mali. Quest'ultima rotta è battuta soprattutto da profughi della Costa d'Avorio e della Repubblica Democratica del Congo.

Per quanto riguarda i flussi di migranti siriani che compiono il loro viaggio verso il Marocco per arrivare in Spagna, la maggior parte inizialmente prendeva l'aereo fino in Algeria (ciò era possibile in quanto come cittadini siriani era loro concesso entrare nel Paese senza bisogno di un visto), per poi attraversare illegalmente la frontiera tra Algeria e Marocco. Questa rotta però non è più praticabile dal gennaio del 2015, allorché l'Algeria ha iniziato a richiedere il visto d'ingresso. Il fenomeno dell'immigrazione illegale è controllato da Frontex [4] che ha come obiettivi il controllo e la sorveglianza delle frontiere esterne alle aree dell'Unione Europea, marittime e terrestri, e si occupa

inoltre della stipulazione di accordi con i Paesi confinanti per quanto riguarda la riammissione degli immigrati respinti.

Con l'approvazione della *Ley de Extranjeria* [5] del 1985, e l'adesione al Trattato di Schengen [6] (in vigore dal 26 marzo del 1995), la Spagna inizia una politica di chiusura progressiva delle sue frontiere, passando quindi dalle scelte politiche allo loro esecuzione: si procederà dunque alla costruzione di barriere che via via verranno costruite e rinforzate maggiormente, trasformando così questi luoghi di frontiera in spazi di pericolo, violenza e paura. Il tracciare confini non serve solamente a dividere due territori in senso fisico, a delimitarne l'appartenenza e il campo di intervento, contribuisce piuttosto a generare differenze e diffidenze, comportando di conseguenza una separazione a livello politico, sociale e giuridico: «Lo spazio europeo vive oggi un periodo di profonda ridefinizione delle sue frontiere esterne e dei suoi confini interni, intesi non solo nella loro declinazione territoriale ma anche e soprattutto come linee di demarcazione della differenza sociale» (Fassin, 2011: in Riccio).

Le barriere e l'abuso di potere

Le frontiere tra le città spagnole di Ceuta e Melilla e il Marocco sono controllate dal Sistema Integrato di Vigilanza Esterna (SIVE) amministrato dalla Guardia Civil e utilizzato in tutta la Spagna per un miglior controllo delle frontiere meridionali, delle isole Canarie e delle isole Baleari. Anche il Marocco fa la sua parte in questo senso: è presente nella supervisione e il controllo del territorio mediante la sua polizia. Il modello di costruzione delle barriere è simile per entrambe le città spagnole: recinzioni esterne ed interne, con una strada di transito tra le due, controllata sia dalle forze dell'ordine spagnole sia da quelle marocchine, e con l'impiego di strumenti ad alta tecnologia come: sistemi di rilevamento, camere di vigilanza, sensori di suono e sensori termici per rilevare i movimenti, equipaggiamenti con luci a visione notturna. La realizzazione di entrambe le barriere viene finanziata parzialmente dai *Fondos Europeos de Desarrollo Regional*. Questo fatto ha sollevato perplessità e ambiguità visto l'utilizzo del termine *desarollo* (sviluppo). Non era infatti specificato che tipo di "sviluppo" avrebbe effettivamente apportato la costruzione di queste barriere, e siccome nessuno lo domandò pubblicamente tutto proseguì senza ostacoli e le barriere cominciarono a essere costruite.

La recinzione di Ceuta è una barriera fisica tra il Marocco e la città autonoma di Ceuta, innalzata nel 1995. Si tratta di due cortine parallele con una lunghezza pari a 8,3 Km e un'altezza di 2,5 metri. In mezzo corre una strada pattugliata dalla Guardia Civil spagnola e dalla polizia marocchina. Nell'ottobre del 1996 viene introdotto l'uso del filo spinato e nel 1999 i 2,5 metri di altezza della barriera esterna aumentano fino a 3,10 metri. Il sistema di controllo consiste in videocamere e dispositivi a raggi infrarossi, presieduto dalla presenza fissa di militari nella regione di frontiera. Nel 2006 il governo marocchino aggiunge un fossato di un metro e mezzo di profondità con l'intenzione di scoraggiare e rendere ancora più difficile l'arrivo dei migranti. La costruzione della barriera di Melilla risale al 1998, è realizzata in acciaio sormontato da filo spinato, e divide fisicamente il Marocco dalla città spagnola di Melilla. Inizialmente si pensava all'innalzamento di una sola recinzione per coprire i 12 Km di frontiera, ma, seguendo il modello di Ceuta, si decise di innalzare altre due recinzioni parallele, di 3 metri di altezza ciascuna, che raggiunsero poi i 6 metri nel 2005, con l'intento di scoraggiare i numerosi tentativi di superamento della barriera susseguitisi in quello stesso anno. Il sistema di controllo è lo stesso adottato per la barriera di Ceuta [7].

Tra il 2005 e il 2013, 47 milioni di euro sono stati investiti dall'amministrazione spagnola nella costruzione della barriera di Melilla e 25 milioni in quella di Ceuta. Il mantenimento delle barriere nelle due *enclave* spagnole ha un costo annuale orientativo di 10 milioni di euro [8]. Nel 2014 anche il Marocco ha costruito la sua barriera, per poi rinforzarla nell'anno successivo con fili di ferro spinato e lame appuntite. Sono molte le persone rimaste ferite cercando di superare questi confini artificiali

e, a causa di questi "rinforzi", come le lame affilate e appuntite, era ancora più facile procurarsi lesioni anche gravi, che colpivano soprattutto braccia e gambe nell'atto dello scavalcamento. In seguito a questi eventi e alle numerose denunce che ne seguirono, nel 2014 si è provveduto a ritirare quegli elementi che provocavano gravi lesioni, lasciandoli tuttavia in quei tratti di barriera considerati più vulnerabili, e quindi che implicavano un rischio maggiore di accesso.

Si tenga presente che questi "rinforzi" così dannosi sono stati eliminati dalle barriere, non esclusivamente a causa delle gravi lesioni che procuravano ai migranti, e quindi in conseguenza alle proteste e lamentele di ONG e associazioni per la salvaguardia dei diritti umani e per il diritto all'asilo, ma anche in seguito alle rimostranze della stessa Guardia Civil, secondo la quale era suo compito poi occuparsi dei feriti, salire sopra la recinzione per riportare a terra tutti coloro che erano impossibilitati a scendere autonomamente a causa delle ferite, ovviamente aperte, procurate loro per l'appunto dalle lame. In questa situazione di "ripristino dell'ordine" la Guardia Civil entrava in contatto con il sangue della persona ferita e quindi il rischio di contrarre malattie era più alto. In conclusione i suddetti "rinforzi", costituiti da vere e proprie armi (lame, vetri, spunzoni), sono stati eliminati probabilmente non per un atto di umanità verso i migranti quanto invece per la repulsione di venire a contatto con gli infortunati. Questa la ragione plausibile, che ha portato le autorità locali alla decisione di eliminare le lame dalle barriere, almeno per quanto concerne la parte spagnola.

Poiché i tentativi di superamento delle frontiere non cessavano, vennero installate sulle recinzioni delle reti così fitte da non permettere alle dita di infilarvisi, impedendo di fatto alle persone di potersi arrampicare per poi scavalcare la barriera. Nemmeno questa misura ferma tuttavia i migranti che si ingegnano e attuano strategie per la scalata, utilizzando per esempio arnesi a forma di uncino, una sorta di ganci, da tenere in mano e chiodi o bulloni incastrati sotto la suola delle scarpe così da riuscire nell'arrampicata. Questo è un altro aspetto degno di nota: i migranti si organizzano prima di assalire le barriere; adottano strategie, come quella di dividersi in gruppi, e usano attrezzi che si sono procurati o costruiti da soli, come per esempio una sorta di scale. Forme di resilienza, di agency, di protagonismo che muove da disperazione, determinazione, progettualità. La componente del gruppo è fondamentale per queste persone che sono costrette a guardarsi le spalle l'un l'altra, anche se molto spesso la possibilità di difendere sé stessi o un proprio compagno è vana e nulla può, a fronte dei modi violenti degli agenti della polizia marocchina, dei militari e della Guardia Civil spagnola, che esercitano un uso eccessivo della forza e delle armi, violenza con cui si distinguono nelle loro azioni di respingimento.

Tutto ciò non basta a fermare i migranti, nonostante gli abusi, convinti fortemente della loro causa e essendo arrivati fin lì, non sono pronti a tornare indietro, a rinunciare al "sogno": ognuno spinto dalle proprie ragioni che vanno dal cercare un futuro migliore in Europa, al non volersi arrendere rischiando di apparire deboli agli occhi della propria famiglia, o al ricongiungersi ai familiari già stabilitisi oltre la costa. Così Mohamed: «Continuerò a provarci fino a che Dio mi aprirà le porte» [9].

Vi è una differenziazione nella dotazione delle armi che si dovrebbero possedere esclusivamente per motivi di sicurezza e delle quali invece si fa ampio uso per reprimere i tentativi di assalto. Secondo quanto riportano numerose voci, la Guardia Civil è l'unica dotata di *bolas de goma* (proiettili di gomma), i militari prediligono l'uso del fucile pur disponendo di altre armi, mentre la polizia marocchina preferisce usare bastoni, se possibile appuntiti, per colpire i migranti. È stato registrato l'impiego improprio da parte delle autorità delle armi a disposizione [10].

L'abuso della forza da parte della polizia marocchina, della Guardia Civil e dei militari è inammissibile. Si tratta di lesioni gravi arrecate ai migranti colpiti in parti molto sensibili del corpo, come per esempio la testa, con conseguenti emorragie, e sono molti coloro a cui vengono rotte le ossa degli arti inferiori o superiori. Etienne Balibar sottolinea che accanto a "violenza" e "potere", bisogna

aggiungere un terzo termine: "crudeltà" (Fassin, 2014). Inserire l'elemento della crudeltà sembra opportuno poiché per svolgere determinate azioni è necessario sangue freddo e un certo distacco emotivo, condizioni che la crudeltà porta con sé, anche se precisamente in questa vi è anche qualcosa di più; è intrinseco nella crudeltà una sorta di piacere nell'arrecare danno e dolore all'altro, che si tratti di dolore fisico (procurato da colpi e percosse) o morale (dal quale nasce l'umiliazione).

Le persone ferite di continuo, coloro che muoiono senza colpe, se non quella di voler vivere in un altro luogo, la vita sprecata di tutti i residenti nei CETI [11], il sovraffollamento di questi ultimi… tutto ciò è dovuto a una cattiva politica e una mancata organizzazione, ai ritardi nelle procedure identificative e riconoscitive, all'impossibilità da parte delle guardie spagnole e marocchine di saper gestire il potere e anche, soprattutto per quanto riguarda il numero eccessivo di persone in attesa nei centri, per il rifiuto da parte marocchina di rispettare l'accordo bilaterale del 1992 [12], di riammettere cioè i migranti irregolari provenienti da Paesi terzi [13]. Con la pressione dell'Unione Europea il Marocco iniziò a collaborare più attivamente con la Guardia Civil spagnola, portando così le due forze dell'ordine a essere più unite tra loro a discapito dei migranti contro i quali vennero utilizzati dei metodi ancora più duri e violenti nel respingerli alla frontiera. Queste due città e le aree circostanti ad esse si tramutano così in zone dove i militari e le polizie spagnole e marocchine possono godere di impunità [14] quando mettono in atto le pratiche per una politica di respingimento e di lotta alla migrazione irregolare.

Durante l'anno 2020 sono stati avviati i lavori per la costruzione di nuove barriere; a Melilla si tratta di una struttura di 10 metri di altezza, dotata di rulli metallici che sostituiscono il filo spinato e si estende per 12 chilometri, a Ceuta la tipologia di barriera è la stessa ma ha un'estensione pari a 8 chilometri. Si pensa che l'eliminazione del filo spinato e delle parti rinforzate con vetri e lame sia stata decisa per evitare che i migranti si infliggano lesioni nel tentativo di superare il muro, ma basta pensare all'altezza della barriera per capire che non è stato fatto per evitare loro il pericolo. Una caduta da 10 metri sarebbe altrettanto grave, se non fatale.

Componente siriana: diverse modalità per attraversare la frontiera

Con lo scoppio della guerra in Siria nel 2011 iniziò a cambiare il panorama delle migrazioni dirette verso l'Europa per quanto riguarda la sua composizione. Se prima la prevalenza di persone migranti era di origine subsahariana, nell'estate del 2013 gruppi di profughi siriani cominciarono a dirigersi verso la città autonoma di Melilla. Componevano questi gruppi per lo più famiglie, nuclei familiari ampliati, con minori che avevano compiuto un viaggio molto lungo, estenuante e dispendioso. Il loro itinerario infatti prevedeva l'attraversamento di Egitto, Libia, Algeria e Marocco, un percorso di circa 7mila chilometri. Raggiunta la prima grande tappa del viaggio, ovvero il Marocco, quando si era vicini alla località di Nador, area limitrofa alla città di Melilla, i migranti siriani si attivarono alla ricerca di possibili modi da adottare per oltrepassare la frontiera, che non implicassero il superamento delle barriere. Infatti, a differenza dei migranti subsahariani, i profughi siriani non contemplavano il "salto" come opzione per raggiungere l'*enclave*, preferivano piuttosto affidarsi ai trafficanti che gli avrebbero procurato passaporti falsi permettendo loro l'accesso alla città attraverso i posti di frontiera ufficiali. La possibilità di scelta, se scelta possiamo definirla, che avevano i migranti siriani era dovuta solamente alle loro condizioni economiche migliori rispetto agli altri profughi.

Dal momento che un passaporto falso costava circa 2.000 dollari [15], da pagare in contanti, appare evidente che per un migrante subsahariano mettere insieme questa cifra era assai difficile, soprattutto perché non va dimenticato che per giungere alle frontiere delle città autonome, tutti avevano alle spalle un viaggio costoso a livello economico e faticoso a livello fisico e psicologico, viste le pessime condizioni in cui si ritrovavano a intraprenderlo, i continui soprusi dei militari nel deserto, i furti, la mancanza di acqua, il sole cocente durante il giorno, il gelo nella notte, le storie scoraggianti di chi

non ce l'ha fatta ma anche quelle rincuoranti di chi ora ha un lavoro in Europa. Troppo spesso si pensa che i migranti arrivino alle *enclave* così, dal nulla, materializzandosi lì improvvisamente, e ci si dimentica del duro tragitto che hanno affrontato, segnati nel corpo e nella mente, per arrivare fin là, ed è proprio per questo che una volta davanti alle frontiere, non contemplano minimamente l'idea di rinunciare, di non superare la barriera.

Ma come ci ricorda Schuster (2005), la vita del richiedente asilo è caratterizzata da mobilità non solo in termini di spazio «si trovano ad affrontare frequenti spostamenti tra differenti status-categorie e tra differenti stati e località», devono fare richiesta e sottostare a visite mediche, colloqui, interrogatori per provare a conseguire lo *status* di rifugiato, che può essergli conferito secondo l'ingiusto principio dell'arbitrarietà. Infatti, per il conferimento del suddetto *status*, ci si basa sulla veridicità della richiesta accompagnata dal racconto dell'esperienza personale, narrazione che diventa materia fondante della credibilità del loro passato.

La valutazione avviene in modo arbitrario e soggettivo da parte dell'autorità e si trascura l'aspetto peculiare delle differenze e delle particolarità, riconducendo invece tutti i richiedenti asilo sotto un'unica condizione, senza tener conto che ogni singolo caso è eccezionale e possiede le proprie determinate specificità. Ci si limita a un riferimento a canoni comuni, che rappresentano la figura astratta e generica del richiedente asilo, e sulla base di essi si valutano, si accettano o rifiutano le domande di protezione internazionale; il giudizio risulta quindi soggettivo e dipende dai «differenti attori sociali che possono conferire realtà a questa categoria, ponendo o meno fiducia nella veridicità del racconto del richiedente asilo» (Giudici, 2014, in Riccio), la persona rifugiata è quindi una «figura che diversi attori-soggetti compongono e rendono reale attraverso il processo dialogico del riconoscimento» (Cabot, 2011: 114).

Una volta entrati nell'*enclave*, i profughi siriani trovavano accoglienza all'interno del CETI dove, come sappiamo, le condizioni erano di sovraffollamento e inadatte all'accoglienza di nuclei familiari con minori, le tempistiche per l'analisi e un possibile riconoscimento dello status di richiedente asilo erano interminabili, e si potevano protrarre a un tempo d'attesa anche superiore a un anno. Visto il massiccio arrivo di migranti siriani richiedenti asilo, il governo spagnolo nel 2014 istituì rispettivamente a Ceuta e a Melilla due *Oficinas de Asilo* [16] (Uffici di asilo) presso le quali era possibile presentare una domanda ufficiale d'asilo. Anche in questo caso però si riscontra una certa ambiguità, poiché l'accesso a queste *oficinas de asilo* era riservato esclusivamente agli abitanti siriani, escludendo senza spiegazioni quelli subsahariani ai quali veniva impedito l'accesso, sulla base della presunzione che fossero esclusivamente migranti economici, a differenza dei siriani ai quali era riconosciuta la necessità di chiedere asilo politico.

Se le modalità di entrata non dovrebbero essere discriminatorie, siamo di fronte a una «selettività sempre più accentuata nei meccanismi di accesso a questo diritto e da un sospetto a priori sempre più profondo nei confronti di chi ne rivendica l'appartenenza» (Marrus, 1985, Daniel, Knudsen, 1995), così che solamente a chi avesse raggiunto la città attraverso i posti ufficialmente riconosciuti era permesso l'accesso a queste *oficinas* e offerta la possibilità di presentare la richiesta d'asilo. Questa situazione di ingiustizia la troviamo riportata nelle denunce delle ONG, come l'organizzazione ACNUR [17] o APDHA [18], che evidenziano i diversi trattamenti adottati in base all'etnia. Questo diverso trattamento per i siriani, molto presto, già nel settembre del 2015, si mostrò ugualmente ingiusto e ambiguo; il passaggio alla città di Melilla infatti veniva sporadicamente bloccato dalle autorità marocchine con il pretesto di mantenere l'ordine all'interno dell'*enclave*, così limitando gli ingressi. La chiusura avveniva sempre più frequentemente, non consentendo alle persone di oltrepassare la frontiera e costringendole così a insediarsi nelle zone limitrofe a questa, in una situazione di attesa infinita. La Comisión de Ayuda al Refugiado (CEAR), per cercare di migliorare

questa situazione di stallo e permettere ai possibili rifugiati di accedere alla città autonoma, chiese al governo spagnolo la concessione di visti umanitari, che però non furono concessi [19].

Verso la fine del 2015 e durante il 2016, l'approdo dei profughi siriani all'*enclave* è andato via via diminuendo, a causa della chiusura arbitraria del passo di Beni Ensar e la conseguente impossibilità di presentare la domanda d'asilo a la *oficina*, essendo essa stanziata presso la frontiera, unitamente a una condotta sempre più aspra della polizia marocchina nei confronti dei migranti, ma anche a causa del business, che si era andato costituendo, di passaporti illegali cui i siriani erano costretti a partecipare nel ruolo di protagonisti per superare la frontiera. Un'altra causa possiamo identificarla nell'imposizione dal 1° gennaio 2015 di un visto di ingresso, necessario per accedere in Algeria, un'area di transito obbligata per i siriani che volevano raggiungere il Marocco. L'introduzione del visto ha deviato le rotte dei migranti siriani più a sud, verso la Mauritania e il Mali, o a nord verso le regioni balcaniche.

Siamo di fronte a «profondi cambiamenti nel modo di pensare e gestire rifugiati e richiedenti asilo, nei Paesi occidentali contemporanei» (Giudici, 2014, in Riccio) che sempre meno rispettano la persona nella sua integrità, conferendo maggior importanza allo studio del corpo, considerato come unico testimone della violenza subìta, sul quale è possibile osservare segni e ferite delle persecuzioni che assicurerebbero al richiedente asilo lo *status* di rifugiato. Riferendosi per lo più al corpo come «luogo della ricerca della verità» (Fassin, 2014), il racconto dei richiedenti viene svalutato e considerato solo secondario rispetto alle prove scritte sulla pelle, prove che «i torturatori di tutto il mondo hanno imparato come ridurre al minimo» (Rejali, 2007). Siccome non tutti i corpi dei richiedenti esibiscono tracce visibili di torture, si cerca di dare importanza alle "ferite dell'anima" (Fassin, 2014) molto più difficili però da produrre come testimonianza.

Bisogna inoltre considerare il fatto che poiché non tutti i richiedenti hanno accesso alla rete di medici e psicologi che potrebbero identificare i loro segni sia fisici che mentali, la violenza morale tende a essere ignorata, lasciando spazio solamente a quella fisica, presa in considerazione da commissioni disciplinari e da giudici; «lo stato entra dunque nella quotidianità dei soggetti non solo attraverso le leggi, la burocrazia, i sistemi di classificazione, ma anche attraverso una vasta gamma di atteggiamenti normativi, pratiche sociali, comportamenti disciplinari» (Tarabusi, 2014, in Riccio) e prove fisiche che il richiedente è tenuto a mostrare e superare per vedere assicurato il proprio status che ultimamente appare essere considerato «una sorta di merce rara» (Giudici, 2014: 174, in Riccio).

Cambio di rotta

La crisi sanitaria dovuta alla diffusione dell'epidemia di Covid-19 ha prodotto nei flussi migratori effetti e modifiche non trascurabili dovuti alle misure di restrizione adottate dai singoli Stati nei confronti di spostamenti e chiusura delle frontiere. Nel caso delle due *enclave* spagnole riscontriamo cambiamenti significativi nelle rotte della migrazione africana dovuti a più ragioni, tra cui l'aumento del controllo alle frontiere, la paura di rimanere bloccati, il proseguire delle pratiche delle *Expulciones en caliente* [20] e l'aumento dei costi per attraversare il Mare di Alborán e lo Stretto di Gibilterra. Un insieme di fattori che hanno portato a un'inversione di rotta, cercando sempre l'accesso all'Europa attraverso il territorio spagnolo ma stavolta via mare, anzi attraversando l'Oceano Atlantico fino a raggiungere le Isole Canarie. Secondo il rapporto [21] "*Vulneraciones de derechos en la frontera sur: Gran Canaria y Melilla*" le persone arrivate via terra alle due città autonome spagnole nel corso del 2020 (1.755 arrivi) sono diminuite di oltre il 70% rispetto ai 6.346 arrivi registrati nell'anno 2019. È cambiato anche il numero di accessi via mare alle due *enclave,* registrando una significativa diminuzione del 95% negli arrivi a Melilla (898 persone nel 2019 e 43 nel 2020) e di circa un 35% a Ceuta (655 arrivi nel 2019 contro 430 arrivi nel 2020) [22].

L'attenzione dei migranti si è concentrata dunque su di una rotta meno controllata, più aperta e meno costosa, anche se la durata e la pericolosità della traversata non sono indifferenti e potrebbero sopraggiungere complicazioni come l'insufficienza di acqua potabile e di cibo o un malfunzionamento dei motori. I giorni che i migranti passeranno a bordo delle precarie imbarcazioni variano a seconda del punto di partenza, generalmente previsto dalle coste del Sahara occidentale, della Mauritania, del Senegal e del Gambia. A intraprendere questo pericoloso itinerario che prevede giorni interi di navigazione sono migranti di nazionalità marocchina, malese, guineana, ivoriana e senegalese [23]. La pandemia mondiale ha ribaltato le sorti di tutti noi, ha prodotto un numero infinito di morti per il virus ma molto spesso è stata anche causa di morte indiretta per persone migranti che sono state costrette ad adattarsi e trovare nuove strategie per l'accesso all'Europa seppure esse comportano il rischio di dover affrontare un viaggio più lungo e più pericoloso.

Blocco persone marocchine a Ceuta

Se fino a qualche anno fa il l'intenzione dei migranti era quello di superare la barriera dal Marocco per raggiungere finalmente l'Europa, adesso le *enclave* sono attraversate da una tendenza inversa: sono i marocchini a voler tornare nel proprio territorio d'origine. A causa della pandemia di Covid-19 i governi di Madrid e Rabat hanno deciso di sigillare il varco frontaliero di Tarajal II e così facendo un numero considerevole di marocchini che attraversano giornalmente, settimanalmente o mensilmente la frontiera per motivi lavorativi è rimasto bloccato fisicamente nella città di Ceuta senza possibilità di uscita. È il caso per esempio di molte *mujeres porteadores*, donne che trasportano quotidianamente carichi di merce varia sulle spalle attraverso la frontiera per limitare i costi di trasporto e guadagnare un minimo di denaro.

La chiusura improvvisa della frontiera ha intrappolato nella città spagnola migliaia di nordafricani che di fatto si ritrovano senza una dimora né un lavoro, lontani dai loro familiari e privi di notizie, proprio in una situazione di insicurezza sanitaria come quella che stiamo vivendo. Inoltre, molte delle persone marocchine bloccate nella città spagnola sono donne costrette a recarsi nell'*enclave* per lavorare a servizio di famiglie come badanti o domestiche, spesso e volentieri in nero, alle quali veniva di frequente offerto alloggio nella casa stessa in cui lavoravano e che quindi con lo scoppio della pandemia si ritrovano senza lavoro né un tetto per ripararsi, in una situazione di estrema insicurezza e precarietà.

Blocco dei tunisini a Melilla

L'instabilità politica a Tunisi, la disoccupazione giovanile e il blocco delle frontiere da parte dell'Unione Europea hanno costretto anche la popolazione tunisina a fare ricorso a rotte illegali per entrare nel nostro Paese. Sono soprattutto le isole italiane di Lampedusa e la Sicilia le mete prescelte dai migranti tunisini e, a seguito della pandemia mondiale del Covid-19, sono aumentati gli arrivi attraverso il Mediterraneo verso l'Europa. Tuttavia negli ultimi anni si è registrato un cambio di rotta: l'aumento dei controlli via mare da parte dell'UE e il sempre maggiore numero di tunisini deportati dall'Italia al loro territorio d'origine ha spinto i migranti nordafricani a dirigersi verso un'altra via d'accesso all'UE ovvero le città spagnole di Ceuta e Melilla. Sebbene arrivare alle due *enclave* spagnole implichi un percorso più lungo e il passaggio attraverso l'Algeria e il Marocco, sono molte le persone tunisine che hanno preferito cambiare rotta e accedere all'Europa attraverso la Spagna piuttosto che l'Italia. Il Covid-19 ha aggravato di molto la condizione di tutti i migranti che sono riusciti a superare la frontiera e a trovarsi nelle città autonome dove però adesso sono bloccati, senza possibilità di movimento vivendo in condizioni di vita precarie e non affatto adeguate all'emergenza epidemica.

A Melilla infatti circa 760 [24] persone di nazionalità tunisina sono rimaste isolate da più di un anno nella città autonoma, tutte stipate nel CETI in condizioni poco dignitose, soprattutto alla luce dell'attuale emergenza sanitaria, e senza nessuna informazione sulla loro situazione futura. Ad essere sequestrati nel CETI sono anche bambini e adolescenti per i quali non è previsto un supporto scolastico e che di fatto vengono privati momentaneamente del diritto all'istruzione. Ancora non è stato firmato nessun accordo di rimpatrio tra la Spagna, l'Unione Europea e Tunisi, perciò i migranti tunisini rimangono in una situazione di instabilità e insicurezza, aggravata dalla crisi sanitaria e dall'inadempimento delle norme di distanziamento e igiene, richieste per evitare la diffusione e il contagio del virus.

Conclusioni

La riflessione ancora approssimativa e frammentaria sui concetti di "sofferenza" e "giustizia" in un mondo che non riesce ad affrontare con civiltà le sfide della convivenza tra le differenze culturali ed etniche merita approfondimenti e sviluppi anche sulla scorta degli studi di antropologia. Unica tra le scienze umane che possiede una «predisposizione metodologica piuttosto diffusa: quella di prendere sul serio le persone, in particolare i migranti» (Brettel, 2008), e «i loro modi di intraprendere e agire nel mutevole contesto in cui vivono» (Riccio, 2014). Ascoltare e attribuire credibilità alle storie di vita dei migranti significa conferire importanza alla loro persona e riconoscerla come tale. Così facendo, l'antropologia può riportare e spiegare i fatti nella loro integrità, senza tralasciarne alcun aspetto, perché essa è dotata di quella «sensibilità olistica» (Riccio, 2014) insita nella sua natura e consustanziale al suo statuto di fondazione.

La diffusione del Covid-19 e la conseguente condivisione di questa stessa malattia con l'umanità intera avrebbero dovuto produrre sensibilità e responsabilità nelle singole coscienze, e la stessa generosa immagine dell'Europa che ha alimentato e continua ad alimentare i pensieri e le scelte dei migranti è ancora asserragliata e irretita nella logica miope dei respingimenti a difesa dei confini di ferro.

Probabilmente è vero che non possiamo fare molto per tutte le persone vittime di questo destino, una cosa però possiamo farla: ascoltare le loro voci, rispettarle e diffonderle. Così facendo riconosciamo il valore di ogni singola persona coinvolta nell'esperienza di migrazione, possiamo chiamarla per nome; il che equivale a un riconoscimento basato sul mutuo rispetto e sulla solidarietà. E per quanto riguarda tutti quei migranti scomparsi prima ancora di arrivare, non possiamo far altro che ricordarli e non lasciare che vengano dimenticati nelle profondità dell'oceano o tra i fili spinati che separano la geografia dei mondi quando in realtà la Terra è una sola e ogni singolo individuo ha il diritto di abitarci e viverci secondo le sue aspirazioni, i suoi desideri e le sue volontà.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] "Ceuta e Melilla: alla frontiera delle ingiustizie", anno accademico 2017-18, relatore professor Alessandro Simonicca, Facoltà di Lettere e Filosofia, Sapienza Università di Roma.

[2] A difendere i migranti con l'intento di sostenerli e aiutarli a uscire dallo stato di mera precarietà e ingiustizia in cui si trovano sono alcune ONG e altre associazioni come: Asociación Pro Derechos Humanos de Andalucía (APDHA), Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR), l'associazione Pro derechos de la infancia (PRODEIN), la rete SOS razzismo, attive nel produrre e presentare *informes* (rapporti) mostrando indignazione e cercando spiegazioni rispetto la situazione dei migranti.

[3] "Migration Trends across the Mediterranean: connecting the dots", relazione elaborata da Altai Consulting per la IOM's Regional Office for the Middle East and North Africa (MENA), illustra le dinamiche dei flussi migratori attraverso il Mediterraneo, giugno 2015:

https://publications.iom.int/system/files/altai_migration_trends_accross_the_mediterranean.pdf

[4] FRONTEX: European Border and Coast Guard Agency. L'Agenzia Europea per la gestione della cooperazione internazionale alle frontiere esterne agli Stati membri dell'Unione Europea, fondata nell'ottobre del 2004 e attiva dal maggio del 2005, con sede a Varsavia. http://frontex.europa.eu.

[5] Norma che regola l'entrata e la permanenza degli stranieri extracomunitari nel territorio spagnolo, regola inoltre i diritti e le libertà che sono riconosciuti a questi ultimi. Tutti gli articoli delle leggi si possono trovare sulla pagina web del Boletin Oficial del Estado: https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1985-12767

[6] Lo spazio Schengen comprende tutti quegli Stati dell'Unione Europea che hanno accordato la creazione di uno spazio comune i cui obiettivi finali sono l'eliminazione di frontiere tra questi Paesi, la sicurezza e la libera circolazione di persone, costituendo di fatto solamente una frontiera esterna unica. Progetto venuto alla luce nel 1985 e con l'adesione progressiva di più Stati, attualmente sono 26 gli Stati firmatari del patto Schengen quali: Austria, Belgio, Cechia, Danimarca, Estonia, Finlandia, Francia, Germania, Grecia, Islanda, Italia, Lettonia, Liechtenstein, Lituania, Lussemburgo, Malta, Norvegia, Paesi Bassi, Polonia, Portogallo, Slovacchia, Slovenia, Spagna, Svezia, Ungheria, Svizzera. Per maggior informazioni cfr. la brochure: https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/default/files/e-library/docs/schengen_brochure/schengen_brochure_dr3111126_it.pdf e il sito ufficiale dell'Unione Europea: https://europa.eu/european-union/about-eu/countries_it

[7] E quindi videocamere e dispositivi a vigilanza infrarossa, e anche in queste circostanze, a sorvegliare la frontiera troviamo tanto la polizia marocchina quanto la Guardia Civil spagnola.

[8] Cifre prese dall' investigazione Migrant Files,2015: https://www.infodata.ilsole24ore.com/2015/04/23/the-migrant-files/

[9] Mohamed, subsahariano, che vive da 3 anni sul Monte Guorougou; intervista tratta dal reportage "*Hasta que se abran las puertas*" pubblicato il 19 maggio 2015 da Cordoba international TV.

[10] Di seguito riporto alcuni frammenti di diverse testimonianze di migranti subsahariani che hanno assistito agli spari o sono stati colpiti in prima persona dai colpi dei proiettili di gomma sparati dalle autorità:

X è testimone degli spari lanciati contro due migranti senegalesi e maliani, rimasti feriti cadendo dalla recinzione: X: «Stavano sopra la recinzione, gli hanno sparato con un proiettile e sono caduti».

Y è testimone di un altro sparo a un suo compagno: «La pallottola l'ha colpito sulla mandibola» e resta ferito lui stesso, Y: «Ho due colpi di proiettile, uno nel costato e l'altro sulla spalla e mi hanno anche colpito con il fucile, i militari mi hanno colpito con il fucile e i marocchini con il bastone».

Sono interviste effettuate all'Associazione PRODEIN nel breve documentario "Associazione Prodein – Gli immigrati sub-sahariani in Marocco e Spagna", diretto da Josè Palazon Osma. Non conoscendo i nomi dei soggetti intervistati li ho distinti mediante le lettere X, Y, essendo le risposte degli intervistati in lingua francese e sottotitolate in spagnolo, propongo una personale traduzione.

[11] Centros de Extancia Temporal para Inmigrantes (CETI), strutture che nascono con il progetto di accogliere i migranti, studiare la loro situazione, offrire un aiuto giuridico e linguistico e soprattutto trovare una soluzione che limiti il tempo di permanenza dei migranti nel suddetto centro. Sono diverse le cause per cui non si raggiunge questo risultato e i CETI si convertono in luoghi dove troppa popolazione migrante vive sospesa, in

perenne attesa di notizie sulla sua condizione e con la speranza di non essere respinta nel proprio paese d'origine.

[12] Accordo di riammissione bilaterale firmato tra la Spagna e il Marocco il 13 febbraio 1992.Per maggiori informazioni consultare *Les notes di Migreurop,* "Accords de réadmissions. La «coopération» au service de l'expulsion des migrants", dicembre 2012. http://www.migreurop.org/IMG/pdf/Note_de_MIGREUROP_12122012_Accords_de_readmission_pour_mise_en_ligne.pdf

[13] A: «Sì, la polizia marocchina rifiuta di ammetterci… gli danno soldi affinché ci prendano»B: «Le autorità marocchine rifiutavano di prendermi perché ero molto ferito quindi le guardie gli hanno dato dei soldi e così le autorità marocchine mi ammisero»: Filmato "*Associazione Prodein – Gli immigrati sub-sahariani in Marocco e Spagna*", diretto da José Palazon pubblicato su arcoiris.tv. I frammenti di dialogo sono in lingua originale francese e sottotitolati in spagnolo; quella che propongo è una personale traduzione italiana dei sottotitoli in lingua spagnola, identifico i migranti con le lettere A e B essendomi sconosciuti i loro nomi.

[14] Un altro spaventoso esempio dell'impiego eccessivo della forza e dell'uso improprio delle armi è fortino dai fatti del 6 febbraio 2014, quando oltre 200 persone migranti cercarono di accedere a Ceuta tramite mare arrivando alla spiaggia di Tarajal, dove la Guardia Civil non si fece problemi ad utilizzare attrezzature antisommossa, tra cui fumogeni e proiettili di gomma. L'episodio si concluse con la morte e la scomparsa di molti migranti e l'impunità degli agenti delle forze dell'ordine implicate nel caso.

[15] Cfr. Creta Sara "Melilla. Bloccati alle porte d'Europa", *Osservatorio Iraq*, 12 novembre 2013: http://osservatorioiraq.it/focusmigrando/melilla-bloccati-alle-porte-deuropa.

[16] Lara R., "*Derechos Humanos en la frontera sur 2016*", Sevilla, APDHA, 2016: 23.

[17] Tania Costa "La oficina de asilo recibe desde enero 4.300 solicitudes de sirios", *El Faro Digital*, 11 settembre 2015: https://elfarodemelilla.es/2015/09/11/la-oficina-de-asilo-recibe-desde-enero-4-300-solicitudes-de-sirios/

[18] Lara R., "*Derechos Humanos en la frontera sur 2016*", Sevilla, APDHA, 2016: 27.

[19] Gabriela Sánchez "La policía de la frontera Marruecos – España impide el paso a cientos de refugiados sirios", *Eldiario.es*, 12 settembre 2015: http://www.eldiario.es/desalambre/frontera-Marruecos-Espana-Europa-refugiados_0_430107018.html

[20] Con l'espressione *expulsiones en caliente* (rimpatri immediati) si intende l'operato delle forze e dei corpi di sicurezza dello stato consistente nel consegnare di fatto alle autorità marocchine i cittadini stranieri che sono stati intercettati nei territori sottoposti alla sovranità spagnola senza procedere per le vie legali normalmente previste. Le espulsioni da parte della Guardia civil e le conseguenti deportazioni dei migranti fino al deserto, ad opera delle forze di sicurezza marocchine, si verificano in assoluta violazione del diritto internazionale; queste espulsioni infatti si verificavano in diretto contrasto con la normativa interna (in particolare con la *Ley de Extranjería*, L.O. 4/2000 che stabilisce il trasferimento dei cittadini stranieri al corpo nazionale di polizia, garantendo una loro identificazione e la messa a disposizione di assistenza legale e se necessario linguistica.

[21] https://iridia.cat/wp-content/uploads/2021/01/INFORME-DDHH-FRONTERA-SUR-2021.pdf

[22] Balance de la Inmigración Ilegal del Ministerio del Interior http://www.interior.gob.es/prensa/balances-e-informes/2020

[23]The Operational Data Portal (ODP) di ACNUR https://data2.unhcr.org/en/situations/mediterranean/location/522

[24] https://iridia.cat/wp-content/uploads/2021/01/INFORME-DDHH-FRONTERA-SUR-2021.pdf

Riferimenti bibliografici

Balibar, É., 2005, "Violenza: identità e crudeltà", in Francoise Heritier, *Sulla violenza*, Meltemi, Roma: 47-71.

Brettell C., 2008, "Theorizing migration in anthropology: The social construction of networks, identities, communities and globalscapes" in Brettell C.B., Hollifield J.F., (a cura di), *Migration Theory*, New York, Routledge.

Cabot, H., 2011, "Rendere un 'rifugiato' riconoscibile: performance, narrazione e intestualizzazione in una Ong ateniese", *Lares*, LXXVII, 1: 13.134.

Daniel, E. V., Knudsen, J. C., (a cura di), 1995, *Mistrusting Refugees*, Berkeley, University of California Press.

Fassin, D., 2011, "Policing Borders, Producing Boundaires. The Governmentality oh Immigration in Darl Times" *Annual Review on Anthropology*, vol. 40: 213-226.

-, 2014, *Ripoliticizzare il mondo. Studi antropologici sulla vita, il corpo, la morale*, Verona, Ombre corte. [trad. it. di Pilotto C.].

Giudici, D., 2014, "Politiche di asilo", in Riccio B. (a cura di), *Antropologia e migrazioni*, Roma, CISU: 171-178.

Marrus, M., 1985, *The Unwanted: European Refugees in the Twentieth Century*, Oxford, Oxford University Press.

Rahola F., 2003, *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*, Verona, Ombre Corte.

Rejali, D., 2007, *Torture and Democracy*, Princeton University Press, Princeton.

Riccio B. (a cura), 2014, *Antropologia e migrazioni*, Roma CISU

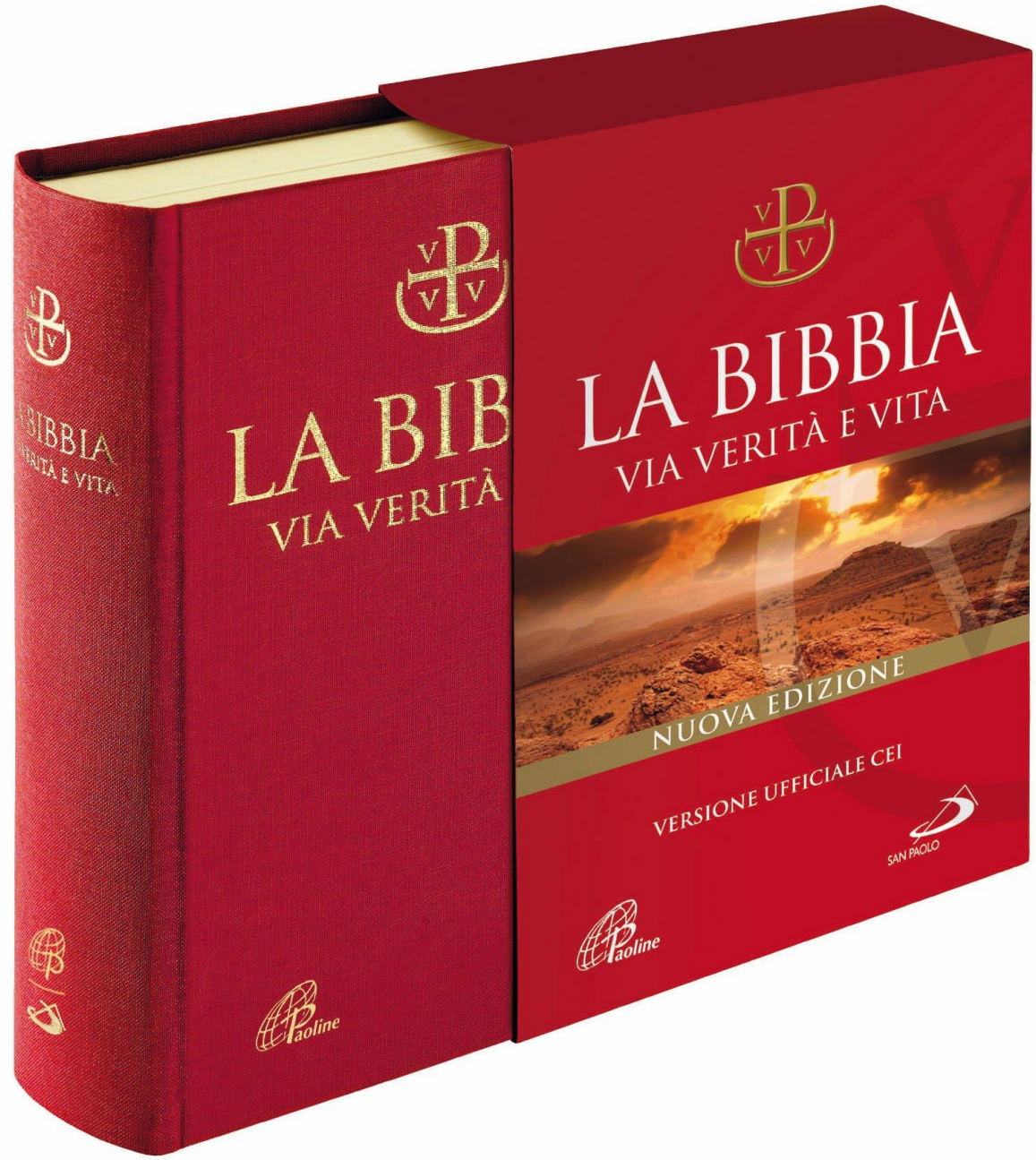
Schuster, L., 2005, "The continuing Mobility of Migrants in Italy: Schifting Between Places and Statuses", *Jornal of Ethnic and Migrations Studies*: 757-774.

Schmitz, J., 2008, "Migrants ouest-africains: misereux, aventuriers, ou notables?", *Politique Africaine*, 109

Tarabusi, F., 2014, "Politiche del multiculturalismo" in Riccio B. (a cura di), *Antropologia e migrazioni*, Roma, CISU: 129-142.

Giulia Rieti, laureata in Storia, Antropologa, Religioni alla Sapienza Università di Roma (Facoltà di Lettere e Filosofia), titolo della tesi triennale: "Ceuta e Melilla: alla frontiera delle ingiustizie" (relatore: Prof. Alessandro Simonicca), sta conseguendo il titolo magistrale in Discipline Ento-antropologiche alla Sapienza Università di Roma, con una tesi che ha previsto un lavoro di campo presso Rio Marina (Isola d'Elba). Ha partecipato al "Laboratorio Etnografico di Magliana" nel centro culturale "InsensoInverso" con un progetto sull'immigrazione, la diversità culturale e sociale e l'educazione offerta agli extra-comunitari. Ha partecipato alla redazione del report "Palermo Capitale Italiana della Cultura 2018" sulla valutazione d'impatto sul territorio.

La Bibbia: un libro sacro?



di *Elio Rindone*

Una classifica di qualche anno fa confermava un fatto già ampiamente conosciuto: la Bibbia, con quasi 4 miliardi di copie stampate negli ultimi 50 anni, è di gran lunga il libro più venduto al mondo. Non c'è confronto con altri classici del patrimonio culturale dell'umanità: dai poemi omerici alle opere dei grandi filosofi, dai tragici greci ai capolavori dell'induismo e del buddhismo.

Le ragioni del successo

Come spiegare questo straordinario successo? Esso dipende dalla ricchezza e dalla profondità, che non conoscono paragoni, dei suoi contenuti? Non credo. Personalmente sono convinto che la Bibbia, pur con tutti i suoi limiti, presenti un messaggio religioso di grande valore che una volta impostosi,

anche con la forza, nel corso dei secoli ha raggiunto grazie a una costante predicazione tanti uomini e tante donne, anche analfabeti, offrendo loro la prospettiva di una vita ricca di senso nella dedizione al servizio del prossimo.

Ma l'elemento che fa la differenza rispetto a tutti gli altri classici, che in genere non godevano certo di simili strumenti di diffusione, è a mio parere un altro, e cioè l'affermazione, comune alle diverse Chiese cristiane – ma in questa sede ci occuperemo in particolare di quella cattolica per la rilevanza indiscussa che ha nel nostro Paese – che a parlare nella Bibbia non siano gli autori umani ma, servendosi degli agiografi, Dio stesso, e che perciò essa sia una Scrittura 'sacra'. Un aggettivo da prendere alla lettera perché davvero in quei testi, e solo in essi, il mistero divino si rivelerebbe immediatamente all'uomo. È proprio questa convinzione, radicata da secoli nel sentire comune, che spiega il posto assolutamente unico riservato alla Bibbia presso i popoli di tradizione cristiana.

Un testo considerato sacro

Questa tesi era insegnata da grandi teologi come Tommaso d'Aquino – che nel medioevo poteva affermare senza esitazione che «l'autore principale della Sacra Scrittura è lo Spirito Santo, l'uomo invece ne è l'autore strumentale» (*Quodlibetales* 7, a. 14, ad 5) – e veniva ribadita alla metà del secolo scorso dal Concilio Vaticano II: «le verità divinamente rivelate, che nei libri della sacra Scrittura sono contenute ed espresse, furono scritte per ispirazione dello Spirito Santo» (*Dei Verbum* n. 11). Inevitabile, quindi, che la Bibbia sia stata e sia ancora considerata nel mondo cristiano, come il Corano nel mondo musulmano, un libro ben diverso da tutti gli altri, ed abbia finito col plasmare il modo di pensare e di sentire della popolazione europea, e non solo europea. Ciò ha comportato ovviamente conseguenze numerose e non di poco conto anche in ambito non strettamente religioso: infatti, la fede nel carattere sacro della Bibbia ha indotto ad accettarne integralmente gli insegnamenti – dall'immagine di Dio alla visione della storia umana e alle regole morali – perché un libro che comunica agli uomini la sapienza divina è evidente che non può contenere alcun errore.

I pensatori cristiani hanno costruito infatti – a partire da testi biblici spesso letti senza adeguati strumenti critici e per di più interpretati ricorrendo a categorie filosofiche del tutto estranee alla tradizione ebraica – una metafisica, un'antropologia, un'etica, una cosmologia… che erano considerate immutabilmente vere, perché fondate sulla parola divina. Si è affermata così l'idea di una *philosophia perennis*, frutto dell'incontro considerato provvidenziale tra cultura classica e fede cristiana, che poteva tutt'al più accogliere le nuove conquiste del pensiero moderno – quelle che Jacques Maritain chiamava 'verità impazzite' – ma non mettere in dubbio una visione della realtà nelle sue grandi linee ormai definitivamente acquisita. Come negare che ciò abbia ostacolato la libera ricerca filosofica e ritardato la diffusione delle scoperte della scienza?

In effetti, se c'è una Scrittura sacra che insegna la verità una volta per tutte – e, per i cattolici, addirittura un magistero che la interpreta infallibilmente – qualunque ipotesi che possa metterla in discussione apparirà per principio falsa: si sa già come stanno le cose, e quindi si è indotti a restare inchiodati al passato. La nozione di rivelazione, intesa alla lettera, restringe necessariamente lo spazio del pensiero – ammesso che si abbia ancora voglia di pensare perché, come già più di due secoli fa osservava Kant, «se ho un libro che pensa per me […] non ho bisogno di pensare» (*Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, 1784) – entro il perimetro della fede biblica, nella maggior parte dei casi fatta propria da bambini e mai sottoposta a verifica, e non favorisce certo la ricerca, faticosa e rischiosa, di nuove prospettive.

Ma questo modo di intendere la Bibbia ha ormai fatto il suo tempo: oggi non è più credibile e, se si registra questo straordinario successo di vendite, ciò accade, a mio parere, solo perché certe idee, se presentate per secoli come verità indiscutibili, diventano senso comune e sopravvivono a sé stesse

anche in nuovi contesti culturali. Invece anche tra gli studiosi cristiani – e questa è una novità da non sottovalutare – è ormai diffusa la consapevolezza che la Bibbia, proprio come tutti gli altri libri, è il frutto dell'esperienza, dei sentimenti, della riflessione, della cultura di uomini appartenenti a un particolare popolo e vissuti in un ben preciso momento storico. Essa risente perciò dei condizionamenti, delle imperfezioni, degli errori propri di ogni opera umana, anche la più nobile, e non contiene insegnamenti e norme vincolanti per tutti i tempi sicché, se non prenderanno atto di ciò, le autorità religiose appariranno sempre più nemiche del libero pensiero per il loro attaccamento a una visione del mondo che ha plasmato per secoli idee e comportamenti ma che oggi è decisamente datata.

Una concezione mitica

È esattamente quanto scrive, per esempio, Lloyd Geering, un teologo protestante neozelandese di fama mondiale che, riferendosi al modo in cui i cristiani hanno tradizionalmente considerato la Bibbia, parla senza mezzi termini di una vera e propria forma di idolatria che «chiude la mente […]. Toglie la libertà di pensare da soli. Ostacola la crescita mentale e spirituale. Impedisce di diventare persone mature, equilibrate e autocritiche» [1].

Geering non è certamente l'unico teologo che la pensa così, ma non c'è dubbio che simili posizioni difficilmente raggiungono – almeno in Italia, un Paese in cui l'insegnamento cattolico ufficiale sembra non avere rivali sui *media* – il grande pubblico, e credo perciò che sia un innegabile merito della casa editrice *Il pozzo di Giacobbe* quello di impegnarsi più di altre nella pubblicazione di autori del genere, che parlano di temi scottanti con assoluta chiarezza e indiscutibile competenza.

A conferma di quanto sostiene Geering in una delle conferenze raccolte nel volume citato – quella che, riferendosi al testo considerato sacro dai cristiani, è intitolata non a caso *Idolatria nella Chiesa* – mi limito a riportare di seguito alcuni esempi di concezioni che sono ancora largamente condivise solo per la fideistica accettazione dell'autorità della Bibbia; l'intento è quello di offrire l'occasione, ai non credenti, di scoprire che qualcosa si muove nell'ambito del pensiero cristiano e, ai credenti, di prendere almeno in considerazione l'ipotesi di essere di fatto prigionieri di una mentalità che non è esagerato definire mitica.

E i temi da rivedere con spirito critico riguardano – è bene dirlo subito – questioni di primaria importanza. Se è vero infatti, come ricorda l'autore, che «negli ultimi quattrocento anni la nostra visione del mondo […] e la nostra comprensione della condizione umana sono cambiate in modo così radicale da essere incompatibili con quelle dei nostri antenati» [2], è assolutamente evidente che i cristiani dovrebbero al più presto liberarsi di una visione tradizionale del mondo, dell'uomo e persino di Dio, che oggi ai non credenti appare a ragione nient'altro che una «collezione antiquata di superstizioni che sopravvivono da una cultura da tempo obsoleta» [3].

Idee da accettare o da rifiutare?

Anzitutto, per quanto riguarda il mondo, se nella predicazione corrente non si ripete più che l'opera della creazione sia effettivamente giunta a compimento in sei giorni, si continuano però a commentare come se nulla fosse le pagine della *Genesi* che raccontano la creazione dal nulla di un universo già strutturato e posto sotto la signoria dell'uomo o, come si preferisce tradurre oggi, affidato alla sua custodia. Gli scienziati ci dicono invece che esso è «costituito interamente da energia che manifesta una sorprendente creatività nella sua tendenza a prendere forma in entità sempre più complesse», dagli atomi alle molecole alle cellule sino agli organismi e all'essere umano, «l'organismo più complesso che conosciamo nell'universo, essendo emerso solo di recente, dopo un processo di evoluzione molto lungo» [4]. E la nostra terra, il pianeta che ci ospita e che tanto a lungo ci è piaciuto

considerare il centro dell'universo, è soltanto una minuscola parte di una tra le migliaia di miliardi di galassie, e gira intorno a un sole che si spegnerà tra meno di sei miliardi di anni, ponendo così fine a ogni forma di vita su di essa. Un universo, quindi, che non sembra creato in vista dell'uomo e che appare, al contrario, del tutto indifferente alla sua sorte.

L'umanità poi – si ribadisce basandosi sempre sulla *Genesi* e senza tenere in alcun conto le acquisizioni della scienza riguardo al poligenismo – deriverebbe da un'unica coppia il cui peccato avrebbe compromesso le sorti di tutti i discendenti. Ma, anche ammettendo il monogenismo, senza il quale non si regge la teoria del peccato originale, è davvero sorprendente che nel ventunesimo secolo, ignorando il principio che la responsabilità morale è personale, si possa ancora proporre l'idea che qualcuno possa subire le conseguenze di una colpa commessa da altri. E il colmo è che una simile tesi appariva arcaica e insostenibile addirittura duemila e cinquecento anni fa, ed era rifiutata da quella stessa Bibbia che conterrebbe la dottrina della trasmissione per via ereditaria del peccato originale. Nel libro del profeta *Ezechiele*, infatti, si legge: «Chi pecca morirà; il figlio non sconterà l'iniquità del padre, né il padre l'iniquità del figlio. Sul giusto rimarrà la sua giustizia e sul malvagio la sua malvagità» (18, 20).

Eppure questa umanità, ormai peccatrice e bisognosa di redenzione, era stata creata per una vita felice – ignara della fatica del lavoro, dei dolori del parto e soprattutto della morte – addirittura a immagine e somiglianza di Dio! È evidente però che se, come scrive Geering, la Scrittura è «un prodotto di origine umana» [5], la frase va capovolta: non è Dio che ha creato l'uomo a propria immagine e somiglianza ma è l'uomo che ha elaborato un'idea di Dio a propria immagine e somiglianza.

Non è difficile in effetti trovare in tante pagine della Bibbia, se lette con un minimo di senso critico, la conferma del ricorso, costante e talvolta davvero sgradevole, al linguaggio antropomorfico. Il capitolo sesto della *Genesi*, per esempio, presenta il Signore che, preso alla sprovvista dal dilagare della malvagità tra gli uomini, si pente di averli creati e decide di sterminarli, assieme alle bestie: «Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni intimo intento del loro cuore non era altro che male, sempre. E il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo. Il Signore disse: *Cancellerò dalla faccia della terra l'uomo che ho creato e, con l'uomo, anche il bestiame e i rettili e gli uccelli del cielo, perché sono pentito di averli fatti*» (5-7).

Sorpresa, pentimento, crudeltà, come del resto sollecitudine paterna o tenerezza materna, sembrano sentimenti decisamente umani, che la Bibbia non esita ad attribuire a Yahvé. Specialmente crudeltà, almeno nei testi più antichi, dal momento che l'*Esodo*, per esempio, ne rivela un piano strategico non proprio edificante. Dopo avere indotto il Faraone a non lasciare partire gli ebrei – «il Signore aveva reso ostinato il cuore del Faraone» (11,10) – Yahvé ordina a Mosè di segnare col sangue di un agnello immolato, perché siano risparmiate, le porte delle case del popolo eletto. Quindi punisce atrocemente l'Egitto causando in una sola notte la morte dei primogeniti degli uomini e pure delle bestie; e così regola, in un modo certamente originale, anche i conti con gli dèi egiziani: «È la Pasqua del Signore! In quella notte io passerò per la terra d'Egitto e colpirò ogni primogenito nella terra d'Egitto, uomo o animale; così farò giustizia di tutti gli dèi dell'Egitto. Io sono il Signore! Il sangue sulle case dove vi troverete servirà da segno in vostro favore: io vedrò il sangue e passerò oltre; non vi sarà tra voi flagello di sterminio quando io colpirò la terra d'Egitto. Questo giorno sarà per voi un memoriale; lo celebrerete come festa del Signore: di generazione in generazione lo celebrerete come un rito perenne. […] A mezzanotte il Signore colpì ogni primogenito nella terra d'Egitto, dal primogenito del Faraone che siede sul trono fino al primogenito del prigioniero in carcere, e tutti i primogeniti del bestiame» (12,11-14.29). *Pesach*, (*pascha* in aramaico, da cui l'italiano 'pasqua'), vuol dire 'passaggio': è appunto la festa, per gli ebrei, del passaggio di Yahvé, che è causa di morte per i nemici e di salvezza per gli eletti!

Il ruolo della ragione

Anche questi pochi cenni credo che siano sufficienti per avere la conferma che la Bibbia è espressione di un mondo ormai irrimediabilmente lontano dal nostro [6], tanto che le autorità ecclesiastiche hanno ben poco di cui rallegrarsi per il gran numero di copie che si vendono del loro testo sacro, perché non potranno arrestare l'emorragia di fedeli se, limitandosi a piccoli aggiornamenti, continueranno a difendere dottrine non più accettabili e a usare espressioni ormai imbarazzanti come Scrittura sacra e Magistero infallibile.

Non si può più ignorare infatti, come scrive un noto teologo cattolico statunitense, Daniel Maguire, che «il buon libro non è tutto buono. La Bibbia ospita anche insensatezze, banalità e meschinità, insieme a una visione classica delle irrealizzate possibilità del genere umano» [7]. I testi biblici fanno parte del grande patrimonio mitico-sapienziale di cui siamo eredi e, come tutti gli altri, vanno interpretati alla luce della ragione: a questa spetta il compito di distinguere, in quella tradizione che ha forgiato la nostra cultura, ciò che va salvato da ciò che va abbandonato. Una ragione ormai adulta, e perciò non sottomessa ad alcuna autorità perché, per citare ancora Kant, proprio «la minorità in cose di religione, fra tutte le forme di minorità, è la più dannosa e anche la più umiliante» (*Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* 1784).

La ragione: uno strumento finito, proprio di quell'essere finito che è l'uomo. Una ragione, quindi, sempre in ricerca, che sa di non possedere verità definitive sul mondo e sull'uomo, e ancor meno su Dio. È quanto intuivano i grandi mistici medievali che, pur se imprigionati nella gabbia di una Scrittura sacra, allorché si affidavano alla ragione potevano scrivere come Tommaso d'Aquino che «Deum tamquam ignotum cognoscimus» (*Summa contra Gentiles*, I, 49, 5). Ed è quanto afferma solennemente lo stesso Magistero: «Crediamo fermamente e confessiamo semplicemente che uno solo è il vero Dio […] incomprensibile e ineffabile» (*Concilio Lateranense IV*, 1215), così contraddicendosi, come rileva con ironia un altro noto teologo cattolico statunitense, Paul Knitter: «in altre parole, è dogma definito che Dio non può essere definito!» [8].

In effetti, cominciamo a comprendere qualcosa della realtà ultima soltanto quando capiamo di trovarci di fronte al mistero. Tutte le volte invece che, illudendoci di possedere rivelazioni divine, abbiamo trasformato il termine simbolico 'Dio' in una persona dotata di ragione e volontà – caratteristiche umane anche se qui elevate al massimo grado di perfezione – non abbiamo fatto altro che costruire un idolo non più credibile, al punto che, come scrive Geering, «il moderno ateo che proclama la non esistenza di alcun essere soprannaturale chiamato Dio è pienamente giustificato» [9].

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] L. Geering, *Reimmaginare Dio*, Trapani 2020: 172.

[2] Ivi: 168.

[3] Ivi:169.

[4] Ivi:16.

[5] Ivi: 172.

[6] Ciò non toglie che essa contenga anche intuizioni preziose, come il precetto dell'amore del prossimo: «Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso» (*Levitico* 19,18). Una benevolenza rivolta in particolare ai poveri e agli stranieri: «Non opprimerai il tuo prossimo, né lo spoglierai di ciò che è suo; il salario del bracciante al tuo servizio non resti la notte presso di te fino al mattino dopo. […] Quando un forestiero dimorerà presso di voi nel vostro paese, non gli farete torto. Il forestiero dimorante fra di voi lo tratterete come colui che è nato fra di voi» (*Levitico* 19, 13. 33-34). Un amore che i discepoli di Gesù devono addirittura estendere anche ai nemici: «Avete inteso che fu detto: *Amerai il tuo prossimo* e odierai il tuo nemico. Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli; egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti» (*Matteo* 5,43-45).

[7] D. Maguire, *Il cuore etico della tradizione ebraico-cristiana*, Assisi 1998: 105.

[8] P. Knitter *Senza Buddha non potrei essere cristiano*, Roma 2011:74.

[9] *Reimmaginare*: 180.

Elio Rindone, docente di storia e filosofia in un liceo classico di Roma, oggi in pensione, ha coltivato anche gli studi teologici, conseguendo il baccellierato in teologia presso la Pontificia Università Lateranense. Per tre anni ha condotto un lavoro di ricerca sul pensiero antico e medievale in Olanda presso l'Università Cattolica di Nijmegen. Da venticinque anni organizza una "Settimana di filosofia per… non filosofi". Ha diverse pubblicazioni, l'ultima delle quali è il volume collettaneo Democrazia. Analisi storico-filosofica di un modello politico controverso (2016). È autore di diversi articoli e contributi su Aquinas, Rivista internazionale di filosofia, Critica liberale, Il Tetto, Libero pensiero.

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

Mozia teatro di un giallo archeologico

di *Antonietta Sammartano*

Nel lembo di mare che si estende fra la costa occidentale della Sicilia e le Egadi, sporge appena dalle acque, circondata da piccole consorelle, l'isola di San Pantaleo, da tempo riappropriatasi del suo antico nome: Motya.

È qui, in questo grumo di terra (650.000 mq.), circondato da acque particolarmente salmastre nelle quali si scorge, fra le alghe, una strada che porta alla terraferma, è qui che, nei secoli, si sono avvicendate civiltà le più diverse, dai Fenici fin dall'VIII sec. a.C, ai Punici e Cartaginesi, agli Elimi, i Greci, i Romani, i Bizantini, gli Arabi e, infine, per secoli, il silenzio operoso di monaci e di contadini.

Il risveglio avviene con l'arrivo in Sicilia di illuminati imprenditori inglesi, che scoprono il fascino di Motya e i suoi succosi vigneti. Infatti gli Ingham-Whitaker sono produttori, come altri loro compatrioti, dello squisito "marsala", che le uve di questa zona della Sicilia contribuiscono a creare.

È Joseph Isaac Spadafora Whitaker che acquista, agli inizi del '900, l'isola e ne fa il luogo preferito di avvistamento degli uccelli, di cui è un appassionato studioso, ma è anche lui, Pip, come viene chiamato in famiglia, a ridar vita agli scavi che, nei primi decenni dell'Ottocento, il barone Rosario Alagna, proprietario dell'isola, aveva iniziato, e Heinrich Schliemann aveva solo immaginato, in una fugace visita a Motya. *A Phoenician Colony in Sicily*, Londra 1921, raccoglie la testimonianza dei nuovi scavi intrapresi da Whitaker, anche con la partecipazione dell'archeologo Thomas Ashby della Britisch School at Rome. Da quel momento è un susseguirsi, sia pur con alternanze temporali, di interventi di scavo e di ricerche.

Pirro Marconi, Sabatino Moscati, Benedickt Isserlin, Vincenzo Tusa, le Università di Roma e di Palermo e la Sovrintendenza del Mare con Sebastiano Tusa, si avvicendano sull'isola e nel mare circostante, per svelarne le complesse stratificazioni di civiltà. Dal 1964 gli scavi riprendono con rinnovato impegno per opera di Antonia Ciasca, dell'Università La Sapienza di Roma, e nel 2002 il testimone passa a Lorenzo Nigro, oggi ordinario di Archeologia e Storia dell'Arte del Vicino Medio Oriente Antico e di Archeologia Fenicio-Punica alla Sapienza di Roma. In questo lungo succedersi di interventi Motya rivela quanto già si poteva supporre del suo ricco e multiforme passato. Il ritrovamento poi, nel 1979, della splendida statua dell'Efebo (o Auriga), aveva confermato l'importanza del sito. Ora le campagne di scavo intense e fruttuose hanno consentito di datare con piena sicurezza i luoghi più significativi dell'isola: le mura, la statua del dio Ba'al ricollocata al centro delle acque del mistico Kothon, dove si riflettono le stelle.

Da questo groviglio di pietre, di alberi (il melograno importato dalla madre patria fenicia con 613 chicchi nel suo frutto), di volute dove si scorge la sezione del Nautilus, «un mollusco che vive in una conchiglia che adotta la forma di quella che fu chiamata la "spira mirabilis", la spirale logaritmica, che si invortica secondo la proporzione della sezione aurea», da un colloquio continuo con le orme di popoli lontani, ma già evolutissimi, non poteva non scaturire una fantastica storia, fra realtà e immaginazione.

E infatti Lorenzo Nigro, dopo tante campagne di scavi, affascinato dai luoghi, quasi avvolto da una atmosfera onirica, immagina nel suo *I Geni di Mozia* (Il Vomere edizioni, 2020) di incontrare, durante una permanenza nell'isola, personaggi del passato, che lo spingono a ritrovare un tesoro, quello dei Borbone, sottratto da Garibaldi durante la spedizione dei Mille, e nascosto nell'isola, grazie alla

complicità della camicia rossa, il colonnello Giuseppe Lipari Cascio. Il tema di questa avventurosa vicenda consente al romanzo di spaziare dal remoto passato a quello più recente e fino all'oggi.

Infatti la prospettiva ravvicinata, il 1860, che colloca il bottino aureo nascosto proprio nell'isola di Mozia, permette allo scrittore di focalizzare il suo sguardo sulla famiglia Whitaker, proprietaria del luogo, su personaggi storici, ormai scomparsi, e nello stesso tempo percorrere l'isola da una parte all'altra illustrando siti, scoperte, ritrovamenti, fino all'ultima campagna di scavi.

Dopo un iniziale stupore e una inevitabile incredulità, di fronte all'apparizione di quelli che l'autore chiama *jinni*, geni, sorta di fantasmi del passato, si entra nel racconto e si viene avvinti dalla suggestione della storia, suggestione che non abbandona più il lettore e, come avviene in ogni "giallo" che si rispetti, lo accompagna sino alla fine del libro. Ho usato la parola "giallo", solo perché nella storia immaginata da Nigro, ci sono misteri, cadaveri che riemergono dai pozzi all'interno degli scavi, ma gli indizi che sembrano portare al ritrovamento del tesoro conducono il lettore in luoghi remoti, come il monastero Aghion Oros sul Monte Athos e la sua famosa biblioteca e i solitari monaci che la custodiscono, o la Villa Malfitano a Palermo, affascinante scrigno di una Belle Epoque ormai scomparsa, insomma non di un "giallo" si tratta, ma di un genere unico che unisce suspense e storia, immaginazione e autentica realtà. E allora i *jinni* sono Vincenzo Tusa, l'archeologo che a Mozia ha fruttuosamente operato, Schliemann, lo stesso Garibaldi, Pip Whitaker e sua figlia Delia, e ultima, ma non ultima nel cuore dello scrittore, la sua Maestra, Antonia Ciasca, che sarà anche quella che risolve il mistero del tesoro.

Insieme a queste figure accompagnano il protagonista- scrittore nella ricerca, i suoi collaboratori, una piccola folla di studenti scavatori, ma anche esperte ricercatrici, la direttrice del Museo Whitaker, la bio-archeologa che legge il DNA degli uomini del passato, la responsabile della Fondazione Whitaker a Palermo, custode del gioiello della villa Malfitano. Tutti contribuiranno a comporre il mosaico di indizi che deve portare alla luce il tesoro. E a tutti, specialmente ai più giovani, il tesoro verrà consegnato con le parole di Antonia Ciasca.

Ma Nigro è anche, anzi è soprattutto, un archeologo, e la ricerca del tesoro si interseca con i luoghi delle altre ricerche, quelle che lo portano di giorno e di notte al Cappiddazzu, al Kothon, alle mura e alle postierle, al mitico Tofet dove venivano seppelliti i bambini, o meglio le loro ceneri in piccole urne, ai pozzi ricoperti di terra, dovunque ci sia da usare quella piccozzina che non lo abbandona mai. A ogni incontro con i suoi studenti c'è una sorpresa, un ritrovamento prezioso, anche se si tratta solo di un frammento di ceramica, ma tutto, in questa grande famiglia festosa si ricompone nella certezza di cooperare a un progetto unico e di grande valore.

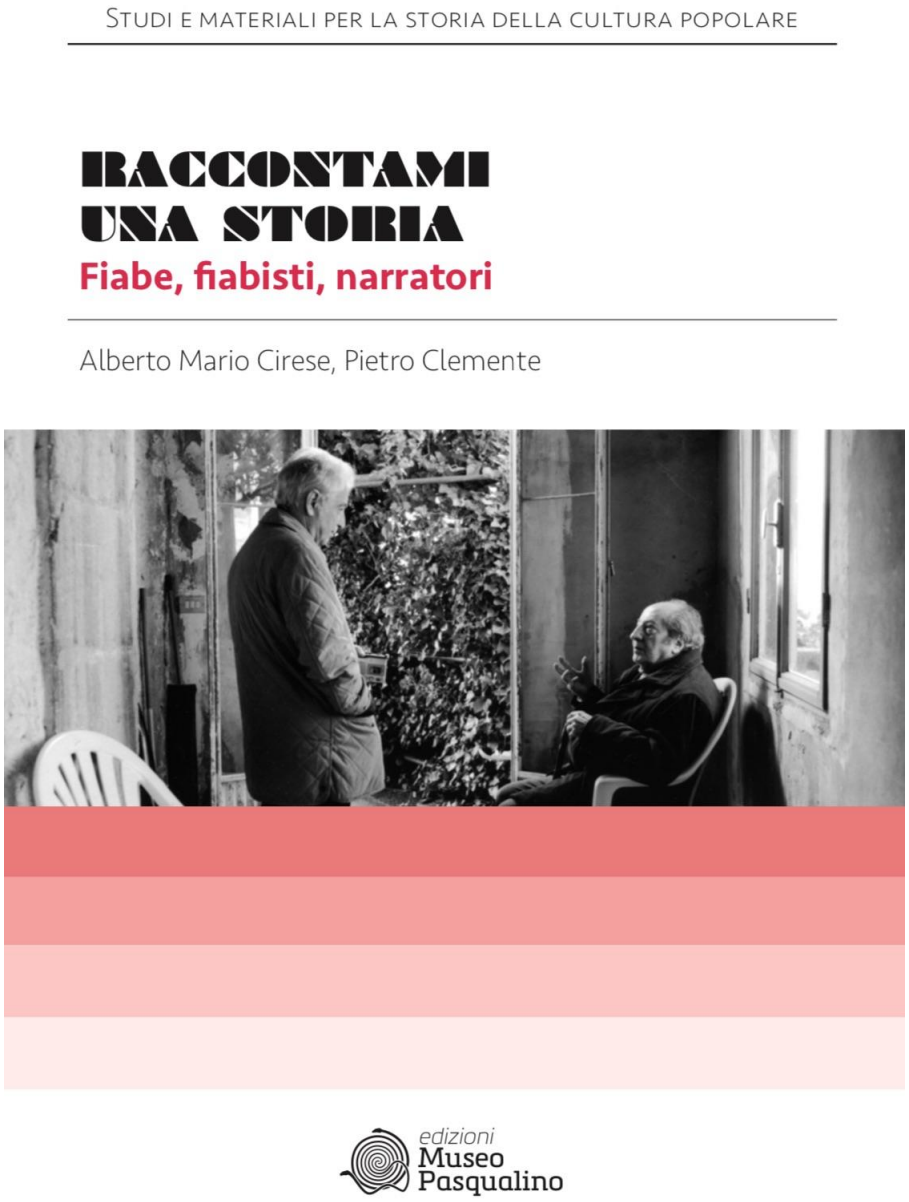
A ricompensare le fatiche di giornate così intense, c'è il rito dei pasti, preparati dalle mani laboriose delle donne siciliane che abitano l'isola tutto l'anno. Qui erompe tutta la calda simpatia che Nigro ha nutrito e nutre, lui romano, per la Sicilia, sua seconda patria, dopo aver lasciato l'amatissima Gerico. Le prelibatezze della cucina siciliana sono tutte presenti sulle mense della casina Whitaker, dai primi piatti ai dolci, anche quelle più semplici, come il "pane cunsato", e testimoniano un'attenzione e un sentire autentico verso una civiltà altra, di cui, ogni tanto, affiorano anche modi di dire e parole dialettali.

Lorenzo Nigro ha trovato in questo piccolo spicchio di terra non solo i resti di antiche civiltà, ma anche il persistere di culture ancestrali, quella della vite, ad esempio, tanto da sperare, con lo studio di pochi chicchi d'uva, rinvenuti nelle antiche anfore, di ridar vita ai vitigni autoctoni, ristabilendo così un continuum fra i remoti abitanti venuti dal mare e i contadini che ancora oggi vivono a Mozia. Questo aspetto della sua narrazione è la testimonianza più certa che gli studi archeologici possono essere non solo scienza del passato, ma anche viatico per il presente e il futuro.

Antonietta Sammartano, ha insegnato nei Licei classici lettere italiane e latine; diarista d'onore al Premio Saverio Tutino Pieve Santo Stefano con *Campo San Polo 2024 – Ricordi 1943-45,* presidente onorario di U.NI.MA Italia (Union Internationale de la Marionnette), si occupa come ricercatrice di Teatro di figura. Ha redatto le voci relative all'Italia per l'Enciclopedia Mondiale della Marionetta edita da L'Entretemps-Montpellier-Parigi.

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

Fiaba e fiabistica nel dialogo tra due generazioni di antropologi



di *Enedina Sanna*

Tutto è fiaba

Per entrare nello spirito che anima questo volume si dovrebbe iniziare dal capitolo *A Castropignano*. Fotografie di Marco Magni (2005). Nelle splendide immagini in bianco e nero (una delle quali riprodotta in copertina), si vedono i due autori, Alberto Mario Cirese e Pietro Clemente, in affettuoso dialogo. La cornice di quell'incontro è una casa della memoria che si apre su un paesaggio incantato. La fiaba c'è già tutta. E c'è lo spirito con cui ci si addentra in questo tema, affascinante e sfuggente, attraverso le sfumature di una pluralità di piani e voci nel trascorrere del tempo.

Raccontami una storia. Fiabe, fiabisti, narratori (Edizioni Museo Pasqualino, Palermo 2021) è un'opera monumentale per più ragioni. Riunisce finalmente i tanti e cospicui scritti di varia natura (saggi, articoli, introduzioni e recensioni ad altri libri, inediti) di Alberto Mario Cirese, il maestro, e di Pietro Clemente, l'allievo che, a sua volta, forma un'altra generazione di allievi. Dal primo scritto di Cirese all'ultimo di Clemente trascorrono circa 60 anni (dal 1955 al 2014), ma i riferimenti e i rimandi sono tanti e tali che si ripercorre la storia degli studi demo-antropologici, e non solo, dal XIX secolo per arrivare fino ai nostri giorni. La pubblicazione viene tra l'altro a celebrare il centenario della nascita del Maestro, nato nel 1921 ad Avezzano e scomparso a Roma nel 2011.

Inoltre, non ci sono solo i due studiosi sulla scena: si intravede piuttosto una vera comunità scientifica all'opera, che il Maestro sa coinvolgere e consolidare, in un clima di costante dialogo e confronto, anche in altri campi di indagine oltre alla fiabistica. Ricorrono a più riprese i nomi di Chiarella Rapallo, Enrica Delitala, Carla Bianco, Paola Tabet, Aurora Milillo. E, non ultima, Liliana Serafini, moglie di Cirese e solidissima presenza nei suoi studi. Tutte figure di studiose che hanno continuato a collaborare con Cirese, pur sviluppando un proprio autonomo percorso di ricerca (si veda a questo proposito lo scritto che Pietro Clemente dedica alla collega Aurora Milillo).

Oltre a questa comunità, ci sono poi i riferimenti che rimandano a contesti storici e culturali nei quali i due studiosi si trovano ad operare: c'è un clima favorevole negli anni Sessanta che consente lo sviluppo di questi studi in modo sistematico e organico, come chiedeva Cirese. È il caso della prima indagine di rilevamento nazionale sulle "Tradizioni orali non cantate" condotta tra il 1968 e il 1972 grazie al supporto della Discoteca di Stato, dove Vittorio Santoli, componente della commissione, gli disse a mo' di augurio e di esortazione: «la nostra è stata la generazione del canto popolare; la vostra sarà quella della fiaba». Per Cirese, inoltre, come non ricordare i colleghi Ernesto De Martino, Roberto Leydi, Diego Carpitella, Clara Gallini, una intera generazione che ha contribuito in modo fondamentale all'avvio delle discipline antropologiche in Italia. Mentre in altri periodi, e in particolare negli anni Duemila, il professore, collocato in pensione, ma non per questo meno attivo e intraprendente, si ritrova pressoché isolato: «Ora l'invito dei *Cahiers* mi giunge come una consolazione (estera) per la quasi totale solitudine (italiana), e mi dice che temi di ricerca che hanno tradizione secolare, in Italia spentisi per gioiosa stupidità, altrove sono ancora ben vivi e degni di rispetto» (cap. "Il catalogo dei cataloghi delle fiabe italiane").

Così anche per Pietro Clemente emergono, attraverso questi suoi saggi (che tra l'altro ci vengono proposti in ordine cronologico), le coordinate storico-culturali all'interno delle quali si muove la sua azione di antropologo, dagli anni di studente a Cagliari con Cirese, fino alla docenza tra Siena, Firenze e Roma. Si legge l'esigenza di interlocuzioni internazionali, da una parte, e di radicamento nelle comunità locali, dall'altra. Si legge in filigrana l'epoca dei movimenti studenteschi e dell'attenzione a caratteri della cultura contadina in opposizione ai nuovi modelli del consumismo. E si attraversa, infine, quell'epoca volta alla decostruzione di modelli forti, postmoderno e pensiero debole secondo cui: «le grandi narrazioni sarebbero cominciate quando quelle piccole – le fiabe – erano già finite. Se fosse così saremmo davvero senza speranza essendo oggi finite sia le grandi narrazioni, come il marxismo, il liberalismo, il pensiero sociale cristiano, sia le piccole narrazioni come la 'fiaba'» (cap. "Contami unu Contu. Ascoltare per tramandare").

Infine, tra i riferimenti c'è un nome che non ricorre spesso in questo volume e che tuttavia lega insieme Cirese e Clemente, sia nel loro rapporto di maestro-allievo, sia nell'autonomo sviluppo dei loro percorsi, ed è quello di Antonio Gramsci: le sue idee sul folklore e sul "senso comune", il suo paradigma sui dislivelli di cultura e il rapporto tra classe egemone, classi subalterne e intellettuali, sono tutti concetti che ritroviamo, in un modo o nell'altro, negli scritti dei due studiosi. Nell'introduzione Maria Federico ricorda che il manuale di Cirese, *Cultura egemonica e culture*

subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale, edito in versione definitiva nel 1973, nel 2006 è giunto alla ventesima ristampa ed è tutt'ora in catalogo.

Per i due antropologi la fiabistica non costituisce oggetto di studio preponderante, si occupano di tanti altri temi, sia Cirese che Clemente, tracciando percorsi originali per le scienze antropologiche tra la metà del Novecento fino ai nostri giorni, con contributi fondamentali per le nuove generazioni di ricercatori, sia nella metodologia che nell'indagine sul campo, la raccolta, la restituzione. Ma come un fiume carsico, la fiaba e la narrazione riemergono periodicamente al centro delle loro indagini e forse anche da questa derivano concetti e metodologie che si riverberano su altri oggetti d'indagine contigui. Mi riferisco, ad esempio, al concetto formulato da Cirese, proprio lavorando sulle fonti orali, riguardo i "beni volatili", definizione alla quale poi si preferirà, sia a livello accademico che istituzionale, quella di "beni immateriali", che confluisce oggi nella definizione internazionale dell'Unesco "intangible heritage". Beni volatili sono quei documenti del folklore che per loro natura si mantengono in vita solo attraverso la loro ripetizione, la *performance*.

Per ritrovare uno strumento d'indagine sulla fiaba così ricco e corposo in ambito italiano bisogna andare indietro al 1980, anno di pubblicazione degli Atti del Convegno Internazionale di studi di Parma "Tutto è Fiaba", a cura dello stesso Cirese e Giorgio Cusatelli, un vero spartiacque e riferimento d'obbligo anche in questo volume, che non a caso colloca in apertura lo scritto di Cirese per quel convegno "Qualcosa è fiaba: ma cosa? Spezzoni di un discorso*"*.

Non troveremo tuttavia una successione cronologica negli interventi di Cirese pubblicati in questo volume: si segue un ordine che egli stesso aveva già indicato in vista di una futura pubblicazione, dove si riuniscono in tre capitoli gli scritti di varia natura ed occasione dedicati alla fiabistica. Un ritorno a più riprese sul tema, sollecitato a volte dalla pubblicazione di opere fondamentali (le traduzioni italiane di V. Propp e di S. Thompson), altre volte coinvolto in convegni pluridisciplinari o per introdurre e analizzare il risultato delle sue indagini e repertori.

Le fiabe non sono vere

La prima sezione, "A. Fiabe, ossia racconti di fonte non scritta su mondi non veri", riecheggia il titolo della campagna d'indagine svolta per la Discoteca di Stato tra il 1968 e il 1972 su "*Tradizioni orali non cantate*". Come se la fiaba, entità tanto familiare quanto complessa, sfuggisse ad una definizione "positiva" e non la si potesse circoscrivere se non attraverso ciò che non è. Il saggio che apre il volume "Fiabe, oralità, forme" espone in modo chiaro tutta la complessità del tema ed è indicativo del metodo a cui Cirese sempre si richiama: la disciplina demo-etno-antropologica (termine da lui coniato ai tempi dell'insegnamento nell'Università di Cagliari) si fonda su princìpi e metodi rigorosi, e su questo egli basa sia il suo percorso che il suo giudizio su altri studiosi. Ecco perché ritorna a più riprese il problema della definizione dell'oggetto d'indagine, che rimane tema-chiave e in divenire, a considerare anche i più recenti saggi di Clemente che qui si confrontano, quasi in modo speculare, con quelli di Cirese: dal "Tutto è fiaba" del convegno di Parma, si passa alla definizione di Cirese "Racconti di fonte non scritta su mondi non veri" per arrivare alla sentenza di Clemente "Le fiabe non esistono".

Cirese è del tutto consapevole della complessità di codici e riconosce la difficoltà oggettiva a delimitare il campo quando si tratta di "fiabe": «Questa multiplanarità della narrazione orale, in situazione di compresenza e in interazione con i destinatari-riceventi arricchisce enormemente il discorso rispetto alla espressività concepita o colta nella unidimensionalità dello scritto (o anche del puramente trascritto): anzi forse, ma non saprei dire come, ne cambia i termini» e ancora «Ogni operazione di narrazione vocale in situazione è un unicum irripetibile … Che faremo di fronte alla sterminata serie delle unicità irripetibili?» (cap. "Qualcosa è fiaba: ma cosa*?")*. Egli, perciò, non

intraprende la strada della pluralità di piani, pur riconoscendola, e si affida a due strumenti conoscitivi che si basano essenzialmente sulla fiaba come testo: il metodo dell'analisi comparativa e quello dell'analisi formale strutturale, a cui sono dedicate rispettivamente le sezioni "B. Tipi e motivi: la fiabistica comparata" e "C. Morfologia, strutture, analisi strutturali».

L'excursus temporale abbracciato nel volume consente di mettere in luce un approccio non rigido nelle certezze acquisite, ma in continuo divenire, e si dà conto di cambiamenti nel parere espresso dall'antropologo riguardo alcuni studi fondamentali, come ben spiega nella sua introduzione Maria Federico (alla quale va il merito della cura del volume insieme a Pietro Clemente): per esempio riguardo l'opera di Anti Aarne e Stith Thompson, dei quali Cirese in un primo momento non condivide l'impostazione comparativa e il metodo storico-geografico. In un secondo momento rivaluta questo giudizio, utilizzando i due repertori dei Tipi e dei Motivi per la classificazione del catalogo di "Tradizioni orali non cantate" della Discoteca di Stato. È questo il contenuto della seconda sezione di testi intitolata "B. Tipi e Motivi: la fiabistica comparata"

Nella capacità di modificare i propri assunti, non v'è debolezza teorica, al contrario è un altro aspetto non secondario della personalità di Cirese, il quale mantiene intatto, nella sua lunga carriera, l'interesse alla scoperta continua, alla rilettura, all'apporto anche in termini euristici dei nuovi mezzi tecnologici come il computer e i database. Una mente disposta sempre a riaprire le proprie considerazioni, ma non a compromessi riguardo il rigore, «che al vero non si giunge se non sulla base del certo. Pensiero forte a fronte delle debolezze di pensiero cui la fiaba potrebbe eventualmente invogliare, se assunta come facile oggetto di saccheggio» (Cap. "Parlare a Napoli di fiabe"). In questa sezione, si riuniscono, appunto, molti dei testi che hanno accompagnato le campagne di ricerca (v. cap. "Indicazioni generali per la registrazione di fiabe…" e cap. "Norme per le operazioni di registrazione e sistemazione dei dati .."), tutti documenti che testimoniano la grande meticolosità nella pianificazione dell'indagine, prima, e poi nell'analisi, sistemazione e catalogazione dei dati.

Cirese sarà anche l'antropologo che introduce nell'ambito accademico italiano, secondo lui in ritardo rispetto alla scena internazionale, le analisi funzionali di Propp e lo strutturalismo di Lévi-Strauss. Per Cirese il metodo formale inaugurato da Propp, una vera rivoluzione copernicana per le scienze umane, è congeniale alla sua propensione per i processi di astrazione e la creazione di metalinguaggi. Si pensi al suo *Ragioni metriche. Versificazione e tradizioni orali* (Sellerio, 1988), raccolta di analisi altamente formalizzate, in quel caso applicate alla poesia popolare.

Nel dibattito che si aprirà tra la morfologia di Propp e lo strutturalismo di Lévi-Strauss, Cirese si muove con la consueta capacità critica, sondando i diversi modelli e scrivendo saggi memorabili che contribuiranno ad introdurre i nuovi strumenti di analisi nelle discipline demo-antropologiche e, più in generale, nel panorama accademico italiano. Il modello strutturalista, come si sa, diventerà egemone nella seconda parte del Novecento per le scienze umane, lo studio delle strutture di parentela come quello delle fiabe non ne può prescindere. Cirese applica il metodo già ai tempi della sua docenza all'Università di Cagliari, i suoi studenti imparano a decostruire in modelli astratti le strutture narrative sia orali che scritte, e in questo volume si riproducono le analisi stesse di Cirese (cap. "Di alcune semilogiche operazioni semiologiche: le funzioni di Propp e i gruppi di trasformazione di Lévi-Strauss*"* e cap. *"*Dal Decameron: la novella di Lisabetta e i piani del racconto").

Non solo, ma ritroviamo traccia del dibattito intorno all'altra opera di Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, il cui tema ci rinvia alla terza parte dedicata agli scritti di Cirese, "D. Da Re Bove a Italo Calvino". Una sezione che si muove tra leggende e fiabe locali, la fiaba di Pinocchio, e infine la grande opera delle *Fiabe italiane* di Calvino pubblicata nel 1956. Rileggere queste pagine è ancora una volta la prova della chiarezza di Cirese come storico degli studi: si ripercorre la genesi di quell'opera, la temperie culturale che ne aveva favorito la nascita, per soffermarsi infine sulle qualità

di studioso di Calvino, del quale l'antropologo apprezza la metodologia e poi la capacità di integrare la spiegazione del metodo all'interno di una riuscita operazione letteraria. Concorda inoltre con Calvino che i due grandi strumenti di analisi sviluppati dalla scuola comparativa di Aarne e Thompson, da una parte, e dalla scuola formalista e poi strutturalista, non si escludono a vicenda, ma possono contribuire alla comprensione di un oggetto "multiplanare" come quello della fiaba e della narrazione orale.

Il Maestro continua fino agli ultimi anni con la vitalità di sempre i suoi studi, lo occupano molto le indagini sul calendario Maya, ad esempio, e le nuove possibilità offerte dallo sviluppo dei mezzi informatici. Non abbandona le fiabe: è del 2004 il progetto per un grande catalogo nazionale (*Repertorio informatico delle fiabe italiane)* che rimane incompiuto. Sia il metodo comparativo che quello strutturalista lo portano ad indagare, più che le differenze, le invarianze: «dar conto del variato variare delle culture che nello spazio e nel tempo s'è sviluppato sulle invarianze, e individuare per altro verso ciò che d'invariato, nel tempo e nello spazio, soggiace al variare», questo è il compito dell'antropologo. È un passaggio che ci porta al suo ultimo libro, *Altri sé. Antropologia delle invarianze* (Sellerio, 2010), vero e proprio testamento, in cui Cirese giunge alla conclusione che la mente umana sia una e identica ad ogni latitudine. «L'Altro" non è un "altro da me", ma un "altro me". L'unità della mente e dell'esperienza umane sono considerate non solo in quanto fondate su dati biologici, ma soprattutto in quanto comprovabili con dati culturali».

Le Fiabe non esistono

Nella sezione dedicata agli scritti di Pietro Clemente si segue invece un ordine cronologico e si può quindi leggere in modo lineare l'evoluzione dell'approccio al tema, sia dal punto di vista dell'antropologo che da quello sentimentale, potremmo dire, e la parola in questo caso non è fuori registro. I due piani sono sempre presenti nella sua riflessione, un processo continuo di auto-analisi e autocritica, a volte davvero troppo severa, riguardo ad esempio il problema della restituzione alla comunità di quanto prodotto dalle indagini sul campo.

Clemente ripercorre il centro dei suoi interessi: «Il mio modello era orientato ad integrare gli 'oggetti demologici' nella interpretazione della società locale, e così ho lavorato soprattutto sulla cultura del mondo contadino mezzadrile, sulla memoria e sui residui di essa, su quella cultura contadina che a partire dagli anni '60 del Novecento, era 'franata e dislocata'» (cap. L'arte del raccontare).

C'è il dialogo continuo con il Maestro, ma in un rapporto dialettico, anche di frattura:

«da qui in poi non lo seguo più (…) la direzione che seguo, in sintonia con il nuovo movimento di raccolta delle fonti orali e di studio dei narratori, è quella da un lato della 'decostruzione' del mito delle fiabe dei Grimm e della fiaba classica vista come residuo arcaico, dall'altro della valorizzazione del racconto orale nella sua ampia varietà, dalle barzellette alle storie di vita».

C'è da dire che Cirese seguiva con interesse, e anzi erano per lui motivo di vanto, i percorsi intrapresi dai suoi allievi, anche in discontinuità con il suo pensiero. La decostruzione, e forse anche il desiderio di alleggerire il peso, è evidente in quel titolo perentorio con cui si apre la sezione dedicata agli scritti di Clemente: "Le fiabe non esistono", che per il mondo della fiabistica equivale al "Dio è morto" per il mondo della filosofia. Nella necessità di porre una discontinuità, Clemente prima di tutto costruisce un argine rispetto a tutti quegli studi che affrontano il tema senza i necessari presupposti scientifici: oltre un certo limite non possiamo sapere, non abbiamo elementi di riscontro: «Mi domando che senso abbia per uno studioso dire che le fiabe fanno parte di un mondo figurale archetipico, o che le fiabe sono tracce di antichi riti preistorici. Sono entrambe cose dicibili ma non dimostrabili» (cap. "L'arte del raccontare"). Altro aspetto che Clemente non include nei suoi interessi fin da subito è l'approccio

logico-matematico di certo strutturalismo, che tende a scomporre i testi e gli enunciati in formule algebriche.

Ciò che per Pietro Clemente (e per la sua generazione) costituisce oggetto d'indagine è il raccontare, l'atto della performance in situazione, addirittura sperimentando direttamente, nel suo ruolo di padre e poi di nonno, la lettura e poi la narrazione orale. Gli aspetti che Clemente predilige, e non solo per quanto riguarda la fiabistica, sono quelli che lo portano a contestualizzare, in un territorio fatto di concretezza, oggetti materiali, situazioni, voci. Da qui, l'esigenza di un approccio sempre multidisciplinare che lo conduce ad intersezioni con altri studiosi non accademici, con le esperienze della scuola, del teatro sociale e delle arti performative.

Così, dalla prima sezione con i saggi di Cirese alla seconda con gli scritti di Clemente, la temperatura emotiva cambia, cambiano gli scenari, cambia l'inquadratura: si passa da una panoramica nazionale e dalle formule astratte dei cataloghi e delle analisi formali ad un ritorno alle raccolte regionali, anzi locali (la provincia di Lucca, anzi la Garfagnana; il Grossetano; la Maremma…); emerge in primo piano la figura dell'informatore, in questo caso narratori e soprattutto narratrici. «Nella ricerca demo-etno-antropologica degli ultimi decenni si fa sempre più evidente il peso, il corpo, il timbro, il calore delle voci» (cap. "Il tempo delle voci"). Non si tratta più di isolare dei testi, ma di lasciare il microfono aperto a catturare la relazione dialogica che si intesse tra chi narra e chi ascolta, in una ricerca dove è difficile dire che cosa sia fiaba e leggenda, termini che non appartengono ai narratori popolari. Si tratta ora di allargare il campo, raccogliere testimonianze, storie di vita, storie collettive (la Resistenza, la guerra …) e storie individuali, quelle che sembrano non avere nessuna importanza.

C'è una partecipazione empatica negli scritti di Clemente che va via via amplificandosi negli anni. Il necessario distacco dello scienziato, monito costante di Cirese ai suoi allievi, l'autocontrollo rispetto a ricerche sul campo, che comportavano necessariamente momenti di condivisione con la comunità osservata, si stemperano di fronte alla narrazione di storie di vita, che hanno il peso di un lascito: «Tengo con una certa venerazione la videocassetta in cui Dina Mugnaini, ex contadina mezzadra di San Gimignano, racconta la storia della morte del suo primo figlio, e il sogno ricorrente che fa e che ci dice ancora quarant'anni dopo quell'evento, riaprendo la cicatrice che c'è nella sua anima. Racconto che uscendo dall'angoscia solitaria del dolore e comunicandosi a noi, a me, si è fatto possibile storia pubblica» (cap. "Ascoltare la vita").

È mutato il ruolo dell'antropologo, con la fine delle Grandi Narrazioni e la dispersione delle piccole narrazioni, la loro "decostruzione" come "tradizione inventata" a cui Clemente si applica con metodo, sia per la fiaba (cap. "Documento del racconto e racconto del documento") che per la leggenda (cap. "Leggendarie Leggende"). Alla fine, più che i testi restano le relazioni che quei testi erano capaci di stabilire e mantenere, i legami tra le persone di una comunità e le loro modalità di comunicare, interagire, trasmettere alle altre generazioni. È su questo vuoto che si concentrano via via con il passare degli anni, l'interesse e l'azione di Pietro Clemente, in un personalissimo intreccio tra studi accademici, esperienze nel territorio e vita familiare. Sono del tutto pertinenti, a questo proposito, le esperienze di Clemente narratore in famiglia, prima con le figlie e poi con i nipoti. Emergono nel suo percorso non solo i ritratti dei narratori, ma anche quelli dei ricercatori, in particolare in questa raccolta di saggi spiccano tre personalità, che si intersecano tra loro: Aurora Milillo, Roberto Ferretti, Gastone Venturelli, ai quali Clemente dedica pagine di forte intensità affettiva, oltre a metterne in luce le qualità di studiosi e l'importante apporto alla costituzione del patrimonio culturale dei loro territori.

Le storie sono vere

È interessante comparare i progetti che i due studiosi considerano conclusivi, o almeno intendono chiudere un ciclo dei lunghi anni di analisi sulla "fiabistica". Il progetto di Cirese era ancora una grande catalogo nazionale delle narrazioni, *Repertorio informatico delle fiabe italiane – RIdFI,* che potesse comprendere tutte le raccolte regionali e andasse a perfezionarsi grazie ai nuovi apporti tecnologici, quali database sempre più sofisticati.

Pietro Clemente, dopo tutte le esperienze sul campo e le riflessioni teoriche di cui questo volume dà conto, disegna una idea ancora di intersezione tra antropologia e comunità locali, illuminata non da certezze teoriche, ma da una poesia che ritorna come un *refrain* in vari momenti della sua riflessione: *Parca Villaggio* di Mario Luzi: «L'ho citata varie volte. Forse l'ho prediletta perché per me è diventata – con il suo linguaggio mitico ed evocativo ma insieme quotidiano – emblematica del trasmettersi della vita e della esperienza attraverso le generazioni" (cap. "L'arte del raccontare")

...

Io vecchia donna in questa vecchia casa

cucio il passato con il presente, intesso

la tua infanzia con quella di tuo figlio

che traversa la piazza con le rondini.

...

Allora, dice Clemente, è giunto il momento di «intessere infanzie» tra le generazioni. E il suo progetto "*La storia a memoria"* va in questa direzione: si tratta di creare nei Comuni uno sportello di ascolto delle storie di vita che le persone avranno voglia di raccontare. Alla base, spiega Clemente, c'è il riconoscimento del diritto alla testimonianza come diritto della persona: «Il diritto alla testimonianza ha un valore sociale perché costituisce la 'memoria del territorio' e diventando 'patrimonio' fa sì che sia l'ente pubblico a curare la valorizzazione e la trasmissione». È un modo di ricostruire ciò che è stato sradicato e di colmare il vuoto nella trasmissione di conoscenza ed esperienza tra le generazioni, che l'antropologo rileva come il problema sostanziale del nostro tempo. È significativo che in questa prospettiva Clemente riconosca il ruolo centrale di due istituzioni pubbliche, da un lato quella dei Comuni, degli enti locali, dall'altra quella della Scuola: «L'istituzione-scuola, nel suo connettere generazioni, costruisce le reti, riallaccia i fili attraverso pratiche formative di individui, fa memoria, diventa il luogo degli antenati trascurati nelle relazioni della vita privata. Così non è affatto strano che le istituzioni della prima infanzia si facciano esse luogo di supplenza istituzionale dei fili intergenerazionali perduti nei contesti privati». Così, nel discorso di Clemente non c'è solo la necessità di rigenerare la comunicazione tra le generazioni, ma anche quella di ricreare i legami di un territorio, tutte cose che stanno dentro la narrazione orale.

Tra i pregi non secondari del volume, vi è la bibliografia che lo accompagna, strumento di scoperta e ulteriore approfondimento: oltre a riunire i testi fondamentali sull'argomento, ci sono altri studi forse non molto frequentati e meritevoli di essere riconsiderati (per es. gli scritti di Aurora Milillo); ci sono inoltre riferimenti a raccolte e studi locali, finora poco noti e che la lettura di questo volume illumina con grande efficacia: come resistere al desiderio di conoscere le storie di nonna Gemma raccolte da Gastone Venturelli in Lucchesia, o che cosa si cela dietro il titolo *Mazzaspruniglíola nei racconti del Chianti senese*? E non vogliamo ora programmare una visita alla ex Discoteca di Stato a Roma (ora compresa nell'Istituto Centrale dei Beni Sonori e Audiovisivi), dove passare intere giornate ad ascoltare la collezione di "Tradizioni orali non cantate" della nostra regione? Anche questa parte

bibliografica suggerisce, come auspica Clemente, le modalità per continuare a dare voce ai narratori che hanno donato le loro storie, non solo quelle collettive, ma anche quelle personali, anche quelle di dolore profondo. Ascoltare quelle voci e tramandarle sarà un modo, dopo aver letto questo libro carico di tenerezza, di ridare voce a chi non l'ha mai avuta, a chi non la può più avere.

Nel suo incedere lento, riflessivo, autocritico, Pietro Clemente non è meno rigoroso e nitido del suo maestro. Un passo dopo l'altro nel progredire degli anni, ci fa capire che non bastano i paradigmi teorici, non bastano i mezzi, la trascrizione, i nastri magnetici, i CD, non basta neanche lo spettacolo, la *performance*, a restituire la voce. «Se il racconto si allontana dalle serate della veglia contadina, dalla trasmissione dei nonni verso i nipoti, dai monumenti e dai giuramenti, e si fa palcoscenico forse si perderà il dialogo che ha con la vita e con la morte» (cap. "Ascoltare la vita").

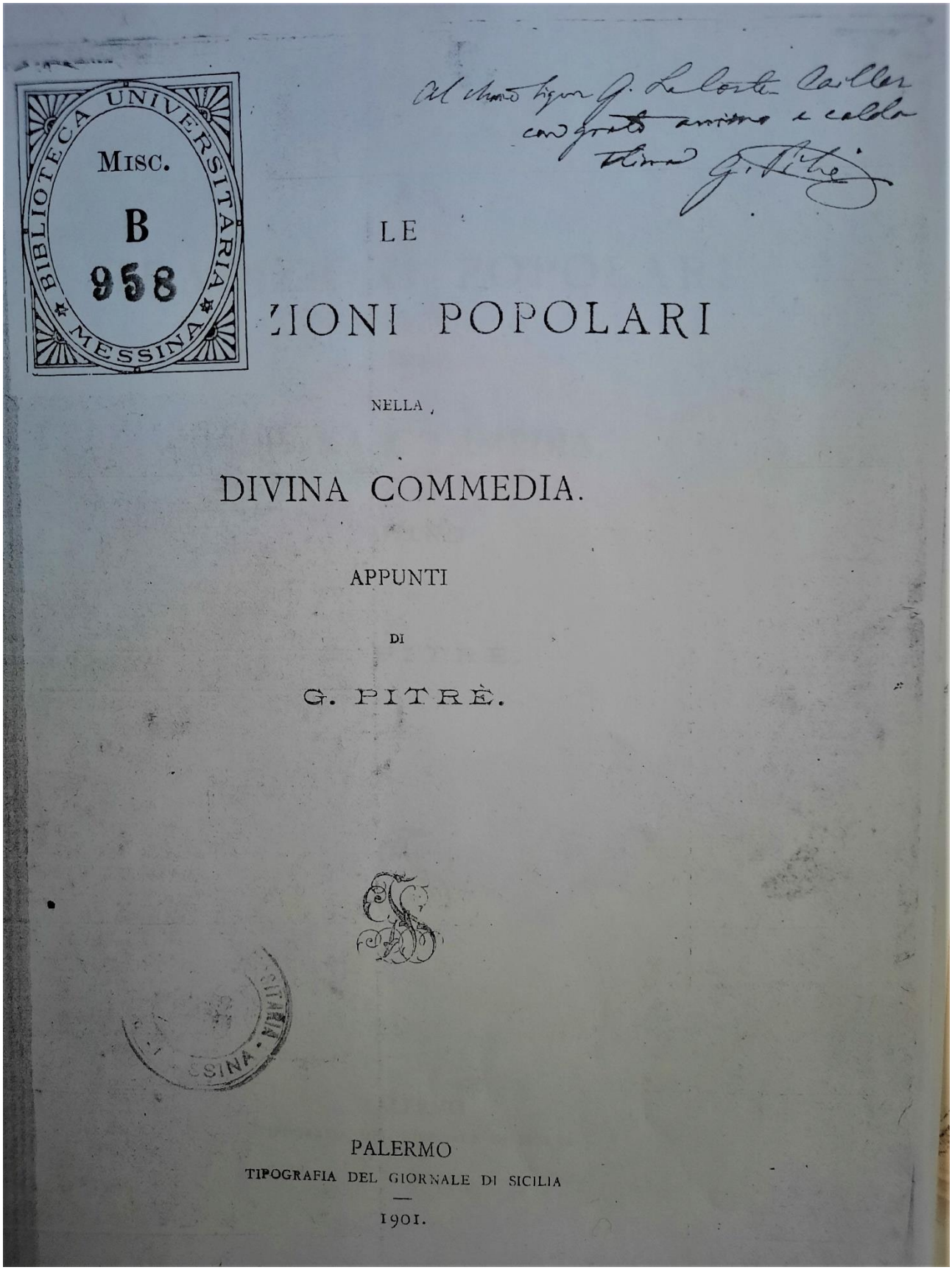
Un libro che ricorda Cirese a 100 anni dalla nascita e a 10 dalla scomparsa fa parte a suo modo dei racconti che hanno a che fare con la vita e con la morte. Oggi, nell'aprile 2021 segnato dalla pandemia, si potrebbe ben dire che non c'è più tempo, se non raccogliere l'invito contenuto nel titolo e andare ad ascoltare le storie di chi ci sta accanto, che questo tempo (e la lettura di questo libro) ha reso ancora più preziose.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Enedina Sanna, è nata e risiede in Sardegna. Dopo la laurea in Linguistica teorica all'Università di Perugia, ha insegnato Lingua e Letteratura Francese nei licei. Nel 1990 ha fondato ad Alghero l'Associazione Archivi del Sud, con cui ha portato avanti ricerche sugli archivi sonori (digitalizzazione e catalogazione) e organizzato festival e seminari sull'arte della narrazione orale. Nel 2002 ha tradotto per Sellerio il saggio *Poetica della Fiaba* della studiosa francese Nicole Belmont. Ha realizzato diverse trasmissioni radiofoniche per Rai Radio Sardegna, alcune in sardo, sempre sui temi della narrazione orale. Ora è narratrice, e oltre al repertorio di racconti della tradizione orale della sua Isola, ha creato spettacoli originali, intrecciando insieme storie di provenienza diversa e utilizzando varie tecniche di "storytelling".

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

Lo sguardo di Pitrè sulla Divina Commedia



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA MESSINA
MISC.
B
958

Al chiaro signor G. La Corte Cailler
con grato animo e calda
stima G. Pitrè

LE

ZIONI POPOLARI

NELLA

DIVINA COMMEDIA.

APPUNTI

DI

G. PITRÈ.

PALERMO
TIPOGRAFIA DEL GIORNALE DI SICILIA
1901.

di *Mario Sarica* [*]

Visionario, profetico, in grado di spingere lo sguardo in territori sconosciuti fra terra e cielo, per mettere a nudo lo smarrimento del genere umano, i suoi vizi, le sue virtù, i suoi peccati inconfessabili, la sua sete irrefrenabile di potere e di dominio, ma anche il suo insopprimibile bisogno di trascendenza e di verità.

Il sommo poeta Dante Alighieri, ormai dal 1300, ci osserva accigliato e turbato, tornando puntualmente ad ogni suo anniversario, di nascita e morte, per ritrovarci e interrogarci sulla nostra condizione di uomini dotati di 'semenza', riproponendoci il suo sorprendente viaggio ultramondano in versi nei luoghi dolenti dell'inferno, della purificazione del purgatorio e della luce abbagliante del paradiso, nella rivelazione diafana della verità ultima, della potenza e gloria di Dio, espressione d'amore.

Lo ha fatto nei secoli, prima con curiosità e poi forse con compassione, ma oggi nella ricorrenza dei sette secoli dalla sua morte, certamente con dolore ed angoscia, visto il rinnovarsi delle stesse miserie umane da lui raccontate nelle celebrata *Divina Commedia*, e l'inarrestabile e insensata corsa verso l'orlo dell'abisso cui sembra siamo diretti, in uno scenario pandemico apocalittico, degno delle sue infernali bolgie.

Sul versante dell'analisi specialistica, a partire da quella filologica, e dell'approccio interpretativo storico, letterario e poetico del Dante Alighieri pensiero, molto si è scritto e si sta scrivendo per celebrare il traguardo del Settimo Centenario della sua morte. E così alle incontrovertibili certezze del passato – padre della lingua italiana e fervido sostenitore antelitteram della patria italiana – sulla sua singolare e in parte ancora controversa vicenda esistenziale di benestante, militante politico, intellettuale, letterato e poeta, si aggiungono nuove e inedite chiave di lettura.

«È il momento di riprendere, tutti, in mano – scrive Enrico Malato, tra i massimi conoscitori del sommo poeta – l'opera di Dante, di rileggerla (o magari qualcuno, leggerla), meditarla, perché è ancora una fonte dissetante come nessun'altra». E per restare sul territorio della nuova ricerca dantesca attestata dai primi anni '90 del Novecento, mirata sui diversi centenari (nascita e morte, 1265/1321), sempre lo studioso Malato, tra le tante meritevoli iniziative editoriali, ci segnala "l'Edizione Nazionale dei Commenti Danteschi" e ancora la "Nuova Edizione Commentata delle Opere di Dante (NECOD)". Uno straordinario lavoro di ricerca e studio «orgoglio accademico di squadra», che ci consegna «il prodotto più avanzato della filologia e critica dantesca tra il XX e XXI secolo». Il modo migliore, io credo, fuori dall'oleografia mediatica delle rinomate eccellenze italiche dantesche, per celebrare il sommo poeta, che segna uno spartiacque nella cultura universale, confermando così quanto scriveva Jorge Luis Borges: «La Divina Commedia è il più bel libro della letteratura mondiale».

Un'opera, la monumentale opera dantesca, che sa di "prodigio" e di "miracolo", come è stato scritto fra gli altri da Eugenio Montale e Gianfranco Contini, che ha attraversato lo spazio e il tempo, sfidando la caducità delle opere umane, con una luce folgorante, in grado di illuminare tutti i recessi dell'animo umano. Eppure Dante è uno di noi, un uomo che ha vissuto il suo tempo, immerso da protagonista nel contesto storico, politico e culturale della sua tormentata contemporaneità, pagando il prezzo del suo spirito libero e di un pensiero "decentrato e diverso" con un esilio, sorprendentemente rigenerante per il suo spirito creativo.

Lui in fondo, come tutti gli uomini, ha inseguito un sogno, anzi ha vissuto dentro un sogno, meglio incarnando quel pensiero mitico greco dove risiede l'enigma irrisolto della psiche dell'uomo e del suo destino. E così, il nostro Dante, ha intrapreso, con il linguaggio del mito declinato ad un immaginario-creativo narrativo stupefacente, un viaggio con un compagno d'eccezione, il saggio Virgilio, in paesaggi mai visti e immaginati prima, brulicanti di umanità dolente, chiamata a rendere

conto dei suoi peccati, ma anche di volgere gli occhi al cielo, dando voce a chi ha fatto la storia. Con sguardo compassionevole ha messo a nudo le bassezze dell'uomo, le sue povertà spirituali, le sue infamie, la sua ferocia, sullo sfondo di ambientazioni che oggi rientrerebbero nel genere fantasy, resi con cruda e vivida realtà, ma ha anche narrato il riscatto morale, l'ascesi spirituale dell'uomo, guidato dall'amore "che tutto muove".

Al suo fianco, tante e tante generazioni di studiosi, cultori e studenti, secoli dopo secoli, hanno ripercorso quei sentieri impervi e insidiosi, avvolti da suoni, voci e figure storiche, exempla memorabili di vita, nel male e nel bene. Un viaggio che riflette impietosamente la condizione umana di dolore e sofferenza, viatico indispensabile per rigenerarsi, e immergersi con lui nella sorgente di luce della verità dell'empireo e del paradiso celeste. E in questo spazio di luce e riflessi abbaglianti, pervasi da un amore avvolgente, ecco l'incontro con la sua amata Beatrice, fonte primaria di ispirazione creativa del Divino poema, nella beatitudine angelica in tensione verso una profonda unione di sentimenti dell'umano sentire, che trascende la corruttibilità dei corpi.

«La nuova lettura del poema – scrive acutamente Malato – ha portato alla luce venature profonde rimaste a lungo occultate, altre sollecitazioni, altre suggestioni prima sfuggite o fraintese che lo muovono e ne mettono in luce un respiro nuovo, più ampio e coinvolgente, plausibile ragione prima della sua popolarità intramontabile». Oltre la cornice dottrinale, teologica e allegorica, e di una narrazione musicale e ritmica, nel segno di una metrica rigida, quella appunto della sublime opera, delle sue tre celebrate cantiche, si agitano dunque sentimenti umani universali, dove ogni cultura, meglio ogni uomo si specchia e si riconosce, tentando di svelare il mistero, il senso ultimo dell'abitare e vivere il mondo. Ad ogni latitudine storico-culturale, la Divina Commedia ha trovato i suoi estimatori, traduttori e divulgatori. Un immaginario, quello evocato da Dante, da ridurre a parodia i sequel di successo dei nostri tempi, che ha affascinato e rapito ogni genere letterario e artistico in ogni epoca.

Volgendo ora lo sguardo alla Sicilia, non possiamo tacere, nella polifonia dantesca dei nostri giorni, un dejavu posto storicamente tra XIX e XX secolo, che pizzica le sensibili corde della demopsicologia siciliana, e del suo principale Vate Giuseppe Pitrè. Preliminarmente c'è, però, da ribadire l'orgoglioso filo linguistico isolano che ci porta, dalla celebrata e multietnica Scuola poetica siciliana federiciana, alla scelta innovativa vincente del volgare dantesco. Una scelta linguistica, la nuova scrittura, del genio fiorentino, rivoluzionaria, che spiazza il latino, fino ad allora codice alto di scrittura dominante. Ed è proprio la scelta linguistica innovativa del volgare, che incontra, chiama a raccolta e contamina le tante lingue italiche, dal siciliano in poi, che vince e convince, riconosciuto unanimamente tra i principali ingredienti di successo della sua immortale opera.

Ma sul versante degli interessi siciliani fra Otto e Novecento nei confronti della Divina Commedia c'è molto altro da dire, grazie ad originali contributi di studio, sorta di ex voto isolani, a quello straordinario ed irripetibile "Culto Dantesco" di spirito romantico, capace di contagiare tutte le culture europee di quegli anni che preludono al Secolo "breve".

In verità la Sicilia, fin dal suo primo apparire, non aveva mai smesso di familiarizzare con l'opera dantesca, riconoscendo in essa, fra l'altro, frequenti riferimenti alla nobile storia isolana, con figure di primo piano e puntuali citazioni geografiche e mitologiche, attestati da contributi di studio in una sorprendente continuità attraverso i secoli, di vario segno, fino alla virata del XIX secolo. Ci riferiamo a quella parte dei contenuti danteschi riconducibili alle leggende, usi e costumanze popolari siciliane, e non solo, nobilitati spesso dai riscontri con le fonti classiche, e dai diversi apporti culturali giunti nell'Isola, di cui si fa portavoce autorevole Giuseppe Pitrè, cui si aggiunge non ultima, anzi primeggiando, la prima ed integrale versione in lingua siciliana del sommo poema del messinese Tommaso Cannizzaro, letterato, critico, traduttore, di classe superiore, ben noto in tutta Europa, poeta

egli stesso, raccoglitore certosino anche di ottave poetiche popolari di area messinese, cui è intitolata la biblioteca e l'archivio storico comunale della Città dello Stretto.

Tutto questo succede tra il 1901 e il 1904, anni che calendarizzano rispettivamente la pubblicazione degli 'appunti', così li definisce impropriamente Pitrè, e la Divina Commedia di Cannizzaro. Una congiuntura inaspettata, questa, quanto mai felice, a confermare, fra l'altro, un asse di studio e di affinità elettive culturali fra Palermo e Messina, mai venuta meno fino ai nostri giorni.

L'incontro inaspettato di Pitrè con la Commedia alle prese con il sacro fuoco dantesco, alla ricerca di consistenti tracce di cultura popolare, ben oltre i confini isolani e non isolani, lo debbo alla cara e sensibile direttrice della Biblioteca Regionale Universitaria Regionale "Giacomo Longo" di Messina, Tommasa Tosi Siragusa. Impegnati da anni in una proficua condivisione di eventi culturali, mentre si programmava una performance per voci, suoni e immagini, incentrata sulla bella versione siciliana della Divina Commedia di Cannizzaro per il Maggio dei libri, nell'anno dantesco, ecco riemergere a sorpresa, dal vasto e prezioso giacimento bibliografico peloritano, una piccola gemma, uno smilzo opuscoletto di 33 pagine, catalogato tra gli infiniti titoli della Miscellanea, con il suo inconfondibile frontespizio in stile grafico ottocentesco: *Le tradizioni popolari della Divina Commedia. Appunti di G. Pitrè*, edito per i titoli della Tipografia del Giornale di Sicilia, a Palermo nel 1901.

Sullo stesso frontespizio, in alto a destra, una dedica autografa dello stesso Pitrè che invia al caro amico erudito, storico, e molto altro, il messinese Giacomo La Corte Cailler, per vie postali, i suoi 'appunti danteschi': "Al chiarissimo Signor G. La Corte Cailler con grato animo e calda stima, G. Pitrè". Precisando nell'Avvertenza di apertura «che questi appunti dovevano formare un volumetto della Collection Internationale de la Tradition di Parigi: e già fin dal 1890 ne era stato dato l'annunzio. Occupazioni molteplici e diverse ne fecero ritardare fin qui la pubblicazione (…), ha luogo soltanto ora, in Palermo, nella forma semplice e modesta che ai miei appunti si conviene», lo studioso palermitano si affretta subito a chiarire che «l'argomento è nuovo, benché qua e là sfiorato da commentatori del divino poema e da studiosi del folklore; I nomi ed i cenni di essi ricorrono in mezzo alle tradizioni che io ho messo insieme a documento di quelle ricordate da Dante».

Illuminante poi quanto scrive nel capoverso successivo il Nostro, ormai nella piena maturità del suo sapere e del suo originale pensiero investigativo olistico e interdisciplinare nei confronti della multiforme materia popolare, così come lo definiremmo oggi:

«La via per la quale si è venuta mettendo la demopsicologia conduce allo spoglio degli antichi prosatori e poeti per ciò che essi possono aver preso dal popolo e conservato nelle opere loro. Procedendo su questa via, non nuova per me, che nella raccolta e nello studio delle tradizioni siciliane pur sempre feci tesoro degli scrittori isolani d'ogni maniera, do' fuori quel tanto che mi fu dato di rilevare nel massimo Poeta d'Italia. Non presumo di aver tutto veduto quello che forse era da mettere in evidenza nel campo del folklore; ma questo poco basterà per confermare il principio che anche Dante attinse con larghe mani alla tradizione volgare, compresa quella della gente più comune».

Un incipit illuminante, quello di Pitrè, che per certi versi anticipa la nozione di cultura così come prende forma nel pensiero antropologico del Novecento, ovvero fatta di incontri, contaminazioni, in un patchwork, incessante e mutevole, fra permanenza e variabilità, e slittamento di funzioni, usi e contesti.

«In mezzo a concetti altissimi di teologia e di filosofia mirabilmente fusi ed armonizzati con verità di storia e di diritto, – prosegue Pitrè – trovino posto non forzato né inopportuno credenze ed usi modestissimi del volgo». E più avanti «l'Alighieri, sapientissimo tra' sapienti dell'età che fu sua, non poté sottrarsi all'ambiente in cui visse, e che delle tradizioni più umili e correnti nei secoli XIII e

XIV, più d'una ne accolse (…), il Cantore dei tre regni della natura attingendo a pratiche, a costumanze, a leggende popolari, (…) se attentamente studiate e classificate, son da ritenere come ornamento delle finzioni poetiche, quasi espedienti graziosi a chi intenda efficacemente parlare alla immaginazione di popolani e di cittadini, non tutti colti, né tutti buoni a comprendere».

Davvero premonitore il Pitrè che, saltando a piè pari più di un secolo, appare pienamente consonante con le Nuove prospettive degli studi danteschi quando si indica un nuovo "modo" di lettura de *La Divina Commedia*, ovvero che non si possa capire la poesia di Dante se non sullo sfondo di un itinerario biografico ed intellettuale che la determina e di una contestuale messa a fuoco di un personaggio, ovvero Dante, e del contesto storico e culturale, di cui è espressione singolare, oltre la «personalità di Dante – come scrive Ernst Robert Curtis – che sovrasta con la sua statura i secoli».

«Le mie modeste spigolature – precisa Pitrè nel suo scritto – non cercano le fonti dell'allegoria, non le ispirazioni primitive del poema; ma invece si limitano a riprodurre versi della Divina Commedia che ricordano Usi, Costumi, Giuochi, Credenze e Superstizioni, Leggende, Proverbi». Rigoroso, come sempre, l'apparato bibliografico del Pitrè, direi denso e con un puntuale approccio comparativo, quando cita ad esempio il D'Ancona, a proposito della «mescolanza di calda inspirazione e di meditata scienza, di nuovo e di vecchio, di originale e tradizionale» del poema dantesco. Altrettanto puntuale riferimento al testo critico della Commedia di Carlo Witte, su cui lavora, per fare emergere «riscontri delle tradizioni dantesche con le popolari odierne d'Italia e di fuori».

Ed ora scorriamo i versi delle cantiche, a partire dal XV dell'Inferno, dove Pitrè, con riscontri e comparazioni individua forme di cultura riconducibili all'orizzonte popolare, anche oltre i confini isolani:

Poi si rivolse, e parve di coloro

Che corrono a Verona il drappo verde

Per la campagna; e parve di costoro

Quegli che vince, e non colui che perde

«Questa corsa – ci informa il Pitrè – era stata istituita dal potestà di Verona Azzo d'Este il 29 settembre 1207 per celebrare la vittoria riportata sopra le genti dei Conti di Bonifazio e de' Montecchi, secondo alcuni il I di Quaresima, altri nella prima domenica di essa, da uomini ignudi, premio un panno verde». Sull'evento ludico-cerimoniale, pertinente il riferimento che Pitrè stabilisce con il Mezzogiorno della Francia e con la Sicilia, richiamando la corsa delle donne nude come «bizzarra usurpazione del Carnevale su' giorni dovuti alla penitenza», precisando che nel 1459 l'evento rituale fu ricondotto all'ultima domenica di Carnevale e poi il primo di Maggio.

Soffermandoci ancora nell'Inferno, canto XVII, ecco due espliciti versi:

Qui distorse la bocca, e fuori trasse

La lingua, come bue che il naso lecchi

Un gesto volgare evidente, che lo studioso palermitano ricollega senza esitazione «all'atto sconcio che si vuol fare per canzonare alcuno, e che i mariuoli fanno dietro a colui che han lodato per finzione». Restando in tema di atti sconci, con il conforto bibliografico del Sacchetti, il Nostro investigatore di comportamenti popolari, non proprio esemplari, fa poi riferimento, aggirandosi ancora per l'Inferno, ad una terzina quanto mai esplicita, del XXV Canto:

Al fine delle sue parole il ladro

Le mani alzò con ambeduo le fiche,

Gridando: Togli, Dio, ché a te le squadro

«L'atto sconcio – annota Pitrè – di fare le fiche, per dispregio, consiste nel mettere il dito grosso fra l'indice ed il medio, quasi scoccandolo altrui nel viso». Gesto mi pare molto popolare anche oggi, universalmente noto…una bella resistenza ad oltranza della tradizione…quella volgare ahimè! Ovviamente Pitrè trova conforto su questa espressione gestuale in più autori, che cita doverosamente, compreso Monsignor Della Casa!

Lasciando alle spalle l'Inferno, ecco inoltrarci nel Purgatorio, dove nel Canto III, la sestina dedicata alla morte di Manfredi, ultimo re della dinastia sveva del Regno di Sicilia, incoronato a Palermo, figlio illegittimo di Federico Stupor Mundi e padre di Costanza II di Aragona, regina di Sicilia, offre a Pitrè una serie di originali e convincenti annotazioni in merito a due versi, ovvero:

Sotto la guardia della grave mora

Dov'è le trasmuto' a lume spento

Versi enigmatici ai quali Pitrè propone soluzioni da sciarada da par suo. Circa il primo verso, ovvero quello che riferisce alle pietre gettate sul corpo senza vita di Manfredi ucciso da Carlo d'Angiò presso il ponte del fiume Calore a Benevento, posto nell'Antipurgatorio da Dante, il demologo siciliano richiama l'arcaica usanza, come gesto di pietà, di ricoprire di pietre il cadavere (*grave mora*), come «contributo individuale alla memoria, alla custodia del luogo ove cadde il suo corpo, ovvero un'allusione al *sit tibi terra levis*». Tesi suffragata, questa, scrive Pitrè, anche da una leggenda calabrese di Gallico (prov. di Reggio Calabria), secondo la quale, dopo che il famoso brigante Nino Martino cadde a morte in un gola dell'Aspromonte colpito dai carabinieri, i suoi compagni, «in segno di ossequio, perché uomo generoso e magnanimo, gettarono sul suo cadavere una pietra l'uno, e la costumanza dura fino a' nostri giorni».

E ad ulteriore prova, Pitrè sciorina tutta una serie di testimonianze analoghe, dalla Romagna al Delfinato, fino ai Tartari e agli antichi greci. E le pietre sovrapposte, come gesto di pietà e devozione, di cui parla Pitrè, a conferma della resistenza ad oltranza della tradizione, mi riportano ai giorni nostri sui Nebrodi, quando si va in pellegrinaggio, soprattutto le ragazze, per implorare la grazia di un matrimonio o di un figlio, o per sciogliere un voto, la prima domenica di agosto all'Acqua Santa, nel territorio di Floresta. Lungo l'ultimo tratto di sentiero, che dal fondo valle porta ad una piccola rustica casa/ cappella, con l'acqua 'miracolosa' che sgorga al suo interno, dove si consumò in violenza efferata la vita di tre giovani sorelle vergini, i devoti sovrappongono tre pietre, l'una sull'altra, richiamando, a me pare, inconsapevolmente questo gesto antico di pietà e memoria custodito fra i versi di Dante e messo in luce da Pitrè.

L'altro verso citato da Pitrè invece «ci richiama all'uso di fare andare con ceri spenti e capovolti *sine luce et cruce*, i morti scomunicati», aggiungendo sempre sulla fine di Manfredi, «il detto vescovo fece quell'ossa, come di eretico scomunicato, gittata vicino il fiume Verde, ch'è il confine tra la Puglia e la Marca». Citando il Novati, lo studioso palermitano osserva comunque, che la salvazione che Dante riserva a Manfredi gli fu suggerita dalla tradizione. Secondo, infatti, una leggenda ricordata nel commento dell'Anonimo Riccardiano Costanza «ebbe da un romito dell'Etna, al quale fu rivelato in orazione», che il padre era in Purgatorio, e un altro racconto, riferito da Jacopo d'Acqui, ci fa

sapere che Manfredi «sul punto di morte si salvò coll'invocare la misericordia divina, come ebbe a confessare il diavolo per bocca di un ossesso»

In tema di giochi popolari a Pitrè poi non sfugge la terzina del Purgatorio, Canto VI, a proposito dei dadi:

Quando si parte il gioco della zara,

Colui che perde si riman dolente

Ripetendo le volte, e tristo impara

Quanto mai puntuale giunge il chiarimento sull'oscuro etimo *zara*: «È noto che questo gioco si chiama *zara* per li punti divietati, che sono in tre dadi esclusive da sette in giù e da quattordici in su; e però quando vegnano questi punti, diceno li giocatori: zara, quasi dica: nulla, come zero nell'abaco»

Altrettanto interessante l'osservazione dell'uso delle bende che velano le donne tratta da un verso del Canto XXIV del Purgatorio:

Femmina è nata, e non porta benda

«La benda era un velo che scendendo dal capo copriva gli occhi e il volto. Lo portavano – ci ricorda Pitrè – le maritate e le vedove; le quali ultime lo avevano bianco sopra il vestito nero».

Una costumanza, per dirla con Pitrè che, scomparsa dagli ambiti femminili domestici, continuiamo ad osservare nei cortei penitenziali siciliani del Venerdì Santo, con le cosiddette Biancuzze o Maddalene penitenti.

La tentazione, vi assicuro, è quella di continuare a seguire fino in fondo l'affabulante racconto di Pitrè fra Commedia e Tradizioni, denso di stimoli, curiosità e inaspettate corrispondenze. Tuttavia non vogliamo approfittare oltremodo della vostra attenzione. E allora mi limiterei ad aggiungere, prima di lasciarci, qualche altro gustoso e saporito piatto popolare, per poi tornare in altra occasione, sempre su *Dialoghi Mediterranei*, magari a soffermarci sulla Divina Commedia in siciliano di Tommaso Cannizzaro del 1904, cui abbiamo fatto riferimento in apertura, dal momento che rivivrà una seconda giovinezza con la prossima seconda edizione, per i titoli di Pungitopo Editrice. Infatti la stessa casa editrice messinese ha pubblicato il testo del Cannizzaro nel 1983, grazie al prof. Nino Falcone, allora direttore della Biblioteca comunale di Messina intitolata a Cannizzaro, e fondatore qualche anno prima della stessa casa editrice Pungitopo. Questa seconda edizione novecentesca, dopo la prima del 1904, per i tipi della Editrice messinese Principato, propone due volumi, ovvero un saggio sulla figura di letterato a tutto tondo di Cannizzaro, attento alle forme poetiche della tradizione messinese, anche come raccoglitore sul campo, a firma di Nino Falcone, che cura anche con un poderoso apparato di note il secondo volume, dedicato appunto alla Divina Commedia del Cannizzaro, stampato presso la tipografia calabrese Frama Sud, di Chiaravalle Centrale.

Tornando a Pitrè egli si sofferma infine, oltre sulla lunga digressione, farcita di abbondanti citazioni bibliografiche sulla terzina del Canto XXIII del Purgatorio, sulle donne semiselvagge e lascive della Barbagia:

La Barbagia di Sardegna assai

Nelle femmine sue è più pudica

Che la Barbagia dov'io la lasciai

«I commentatori tutti, dai più antichi a' più recenti, hanno spiegato questa allusione alla Barbagia (…) dicendo di disoneste femmine e di abbigliamenti molto procaci».

Altra rapida annotazione riguarda il consumo alimentare rituale sulla sepoltura, che ha tracce anche in Sicilia, richiamato dal verso oscuro ai più citato da Pitrè, che si legge nel Canto XXX del Purgatorio: *Ché vendetta di Dio non teme suppe.*

Ancora sui giochi non possiamo omettere il richiamo dantesco al *palloggiu* o *strùmmulu*, tipica trottola in legno messa in moto da un laccio a strappo, siamo nel Paradiso, Canto XVIII:

Vidi muoversi un altro roteando;

E letizia era terza del paleo

«Il paleo – annota Pitrè – è uno strumento di legno, che serve per trastullo e giuoco de' ragazzi, il quale è di figura piramidale all'ingiù: e nella testata, che viene di sopra, ha un manichetto tondo, il quale avvoltato con uno spago e cordicella, s'infila in un'assicella bucata: e tirandosi quello spago, si volta, ed il paleo scappa dal buco dell'assicella e va per terra girando, portato dall'impulso di quello spago»

Sulle Credenze e Superstizioni ecco lo storico riferimento dantesco a Federico *Stupor Mundi,* torniamo all'inferno, Canto X:

Dissemi: qui con più di mille giaccio,

Qua entro è lo secondo Federico

«Dante – esordisce Pitrè – colloca all'Inferno questo principe alla stessa maniera che fa il popolo siciliano, il quale ve lo crede dannato per sue prepotenze e crudeltà, (…) quella della uccisione di vari baroni del Regno (Sicilia) e della morte lenta che diede alle loro mogli».

E sul tema dell'Inferno quanto mai siciliano è il riferimento all'Etna, che riemerge nel Canto XIV dell'Inferno:

Se Giove stanchi il suo fabbro, da cui

Crucciato prese la folgore acuta,

Onde l'ultimo di' percosso fui,

O s'egli stanchi gli altri a muta a muta

In Monticello alla fucina negra,

Gridando Buon Vulcano, aiuta aiuta…

Non ne potrebbe avere vendetta allegra

«Nelle antiche finzioni poetiche – ci ricorda Pitrè – la fucina di Vulcano è nell'Etna, dove egli coi suoi ciclopi fabbricava i fulmini di Giove. Nelle credenze volgari il Mongibello è la bocca

dell'Inferno, ove i diavoli travagliano da mane a sera. Un canto popolare comincia invocando questi diavoli operai:

Diauli ch'abitati a Muncibeddu,

Calati, ch'ati a fari 'na jurnata,

Purtativi la 'ncunia e lu marteddu

Cc'e' di buscari 'na bona jurnata»

E per chiudere il nostro affascinante viaggio in compagnia di Pitrè novello Virgilio, restiamo in compagnia dei diavoli, presenti ancora oggi in contesti rituali, con maschere demoniache, come nel caso del Diavulazzu di Savoca (prov. Me), in scena per la festa di S Lucia (1a domenica di agosto), i Diavoli di Prizzi (prov. Pa), e la Diavolata di Adrano (prov. CT), nel giorno di Pasqua.

E Farfarello e Rubicone pazzo: in questo verso, estratto dal Canto XXI dell'Inferno, Pitrè ci ricorda che Farfarello è un diavolo ben noto alla tradizione isolana, precisando che «nella credenza popolare ha pure il suo ufficio infernale», entrando a pieni titoli, magari con altri nomi, e colleghi anche nell'immaginario popolare dell'Opera dei Pupi.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

[*] Ha collaborato Tosi Siragusa, direttrice della Biblioteca Regionale Universitaria "Giacomo Longo" di Messina.

Mario Sarica, formatosi alla scuola etnomusicologica di Roberto Leydi all'Università di Bologna, dove ha conseguito la laurea in discipline delle Arti, Musica e Spettacolo, è fondatore e curatore scientifico del Museo di Cultura e Musica Popolare dei Peloritani di villaggio Gesso-Messina. È attivo dagli anni '80 nell'ambito della ricerca etnomusicologica soprattutto nella Sicilia nord-orientale, con un interesse specifico agli strumenti musicali popolari, e agli aerofoni pastorali in particolare; al canto di tradizione, monodico e polivocale, in ambito di lavoro e di festa. Numerosi e originali i suoi contributi di studio, fra i quali segnaliamo *Il principe e l'Orso. Il Carnevale di Saponara (1993), Strumenti musicali popolari in Sicilia (1994), Canti e devozione in tonnara (1997); Orizzonti siciliani* (2018).

.

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

Biografie visuali, città, estinzioni e memorie: appunti per una ricerca

New York, skyline (ph. Underhill)

di *Flavia Schiavo*

Nell'aprile del 1993 al Museum of the City of New York, una mostra "New York Saved: 30 Years of Landmarks Preservation", celebrava, dopo circa trenta anni, una conquista importante. Il 19 aprile 1965, infatti, fu siglata dal sindaco di New York, Robert F. Wagner, un'importante legge per la difesa e salvaguardia di edifici, quartieri e distretti urbani (*Historic landmarks*, *Neighborhoods* e *Historic Districts*), di pregio o di riconosciuto valore storico.

La legge fu varata, come spesso accade in città, grazie alla mobilitazione e all'intervento bottom-up di un vasto gruppo di abitanti che organizzarono un concreto movimento di protesta allo scopo di arginare l'usuale pratica della demolizione. Usuale, per certi versi funzionale alla vitalità urbana e legata ai modi attraverso cui la città crebbe.

Fattori nodali dell'instaurarsi di questa modalità, già sin dall'Ottocento, furono: il ruolo urbano in ascesa, l'affermarsi di New York come prima città dell'America del Nord e il mercato immobiliare. Un capitolo potente del bilancio e dell'economia urbana, strettamente connesso al mercato del lavoro, al notevolissimo flusso di migranti che raggiunsero NYC già tra la metà Ottocento e primi del Novecento e al posizionamento a Manhattan, sia a Downtown che a Midtown, di Compagnie, Aziende

e Assicurazioni che si insediarono non solo nel Financial District, ma che colonizzarono in modo differenziato l'intera conurbazione dei 5 Distretti, unificati con il Consolidamento del 1898.

Nel tempo il posizionamento delle sedi di rappresentanza di Aziende, Compagnie, Assicurazioni, perlopiù a Manhattan, produsse, e ancora produce, non unicamente il tessuto dei grattacieli, delle residenze, degli spazi pubblici e dei giardini, cioè le mutazioni dell'ibrido e metamorfico *cityscape*, ma generò, e ancora genera, effetti indotti dai dalla sistematica sostituzione di numerosi edifici. Una sorta di battaglia urbana tra investitori e tra Compagnie che, combattendo anche attraverso le altezze e la costruzione di strutture efficienti e redditive, manifestavano, anche con questo fare e disfare (complementari facce dello sviluppo newyorchese) la propria potenza e solvibilità. Tale incessante trasformazione rendeva la città un ring, dove i grattacieli più svettanti e potenti, a volte, oscuravano edifici già esistenti, proiettando ombre che impedivano alla luce e al sole di entrare.

A essere demoliti furono piccole strutture urbane e, soprattutto alcuni immobili del XIX secolo o alcuni degli inizi del XX che, divenuti economicamente non sostenibili e per aver perso valore immobiliare, venivano rasi al suolo. Tra questi edifici settecenteschi, ottocenteschi o tardo ottocenteschi ve erano moltissimi di pregio. Ciò nonostante essi venivano demoliti perché venduti, per la loro forma, per il rapido mutamento urbano che avveniva seguendo una logica intrinseca non diretta dal Piano del 1811 che si limitava a dividere Manhattan in lotti rettangolari. Un significativo esempio fu il Gillender Building costruito nel 1897 e distrutto nel 1910. Tra i più celebrati grattacieli del periodo, alto 20 piani (83 m), venne progettato dagli architetti: Berg & Clark. Non reputato remunerativo, perché la forma in pianta – circa 7 m per 23 m – dava luogo a uffici di ridotte dimensioni. Al suo posto venne edificato (nel 1912) un grattacielo ben più compatto e imponente: il Bankers Trust Company Building (oggi un *landmark*), sormontato da una 'testa' piramidale (simile a quella del Mausoleo di Alicarnasso, 353-350 a.C.).

Maggiore tenuta, invece, ebbero molti tra i grattacieli sorti tra gli anni Venti e i Trenta del Novecento: alti, per certi versi monumentali, progettati da firme prestigiose, come i Cross & Cross, solidi e rappresentativi, pensati secondo criteri tecnologici di lunga durata (un consistente numero di ascensori, cablaggi, strutture e materiali resistenti, ampiezza e versatilità degli uffici) avrebbero richiesto un ingente impegno economico per la demolizione non compensato dai vantaggi delle nuove costruzioni.

Altri due tra i preziosi estinti furono, la Singer Tower (del 1908), sulla Broadway di E. Flagg, vicina a Trinity Church e di fronte al grande lotto occupato dall'Equitable Building, un tetragono colosso del 1915; e il New York World Building (del 1890) di G. B. Post, raso al suolo nel 1955 per far posto a una rampa di accesso carrabile del Brooklyn Bridge. La Singer Tower, paradossalmente, fu demolita nel 1968 dopo l'entrata in vigore della legge che non riuscì ad opporsi alla perdita di valore immobiliare del bellissimo grattacielo, peraltro importantissimo per la forma che precorreva le norme di Zoning che furono emanate nel 1916 e per essere un riferimento visuale riconoscibile, presente in moltissime foto d'epoca.

L'aver varato il provvedimento di salvaguardia non fu un'inezia: oltre a considerare la storia urbana come fondamento culturale, in una città che era cresciuta senza tenere conto della storia precedente alla colonizzazione degli Olandesi, la legge istituì una apposita Commissione e avviò una ragguardevole opera di studio e catalogazione di luoghi significativi. Protetti, custoditi, quali icone e tracce di memoria, resistevano, a volte, alle pressioni immobiliari.

Immediatamente dopo la firma della legge, il 14 ottobre 1965, fu posto sotto tutela il primo edificio a Brooklyn, la Wyckoff House, una casa storica a una elevazione, costruita nel 1652 in stile coloniale. Primo segno di un percorso in cui le tracce mnestiche salvate divennero elementi significativi e

riverbero di una inversione di tendenza. Lo stesso titolo dell'esibizione del '93 – *New York Saved* – porta a riflettere su come a partire da un singolo edificio salvato dalla demolizione, si intendesse difendere l'intera città. Non in base a una futile *summa* o addizione delle singole salvaguardie, ma in base a un concetto fondativo per la stessa città di New York, che vive dell'equilibrio unitario tra mantenimento e trasformazione.

Tutt'altro che cristallizzata la metropoli americana, infatti, esperisce per sé e offre a chi la guardi, questa singolare ed eccitante esperienza: il mutamento frenetico e la cura del suo carattere identitario. Mostrandoci come, talvolta, due aspetti dicotomici coesistano. Per certi versi indefinibile, per altri versi esplicita, New York, offerta all'occhio, appare unitaria e frammentata nel contempo. Stratificata, ma rigorosa nel conservarsi autentica. Nonostante i crolli, le sostituzioni, le distruzioni e il ferino mercato immobiliare. E nonostante la Città sia stata spesso deficitaria nel frenare alcune rovinose dinamiche anche recenti che hanno indotto *gentrification* e cambiamenti. Segni che hanno avuto effetti non solo sullo skyline ma sul paesaggio sociale e sul microclima (Schiavo, 2017).

Quando la legge del 1965, la New York City Landmarks Preservation Law, fu varata era già avvenuta, nell'ottobre 1963, una demolizione dolorosa: la Old Pennsylvania Station, la cui perdita fu l'evento catalizzatore del movimento intellettuale che portò a varare il provvedimento.

In questa sostanziale impermanenza diventano, se possibile, ancora più rilevanti le tracce, le immagini, i racconti, soprattutto quelli visivi, che conservano quanto meno l'immagine delle porzioni cancellate, degli equilibri mutati e ormai smarriti. L'apparato iconografico dell'esibizione del '93 celebrava non solo la cogenza della Legge e il suo mantenimento, ma la vittoria, seppur parziale, sull'azione abrasiva del tempo, avvalendosi di un *corpus* differenziato, proveniente, peraltro, dagli Archivi del Museo newyorchese, sede della mostra. Tale archivio, come quello della New York Public Library, o del Brooklyn Museum, o della Library of Congress, comprende documenti rilevanti, come le foto di Jacob Riis, Victor Prevost, Jessie Tarbox Beals, come quelle contenute nella Byron Company Collection (oltre 24 mila immagini che raccontano la vita di NYC dal 1892 al 1942), o come le foto di Stanley Kubrick o di Berenice Abbott che, con il suo *Changing New York*, documentò la città durante gli anni '30 del Novecento. Oltre alle foto della Abbott, (in cui vi erano tracce delle immagini parigine di Atget, (vd. Schiavo, 2018), la *New York Saved: 30 Years of Landmarks Preservation*, si avvaleva dello straordinario ed estesissimo patrimonio costituito dalle immagini di Irving Underhill.

Irving Underhill, i fratelli Wurts, Gottscho-Schleisner, Samuel H. Gottscho (quasi contemporaneo di Underhill e primo fotografo di Coney Island), Joseph e Percy C. Byron, erano fotografi commerciali.I Byron, padre e figlio, aprirono il loro atelier nel 1892, documentando il quotidiano e inaugurando particolari panorami, come quelli marittimi. Non era solo la città con la sua forma e la sua geografia a suggerire tali paesaggi, ma era la cultura urbana intrisa di flussi come pure di riferimenti, tra cui la poesia di Whitman che, come una sorta di Genius loci, fondò un certo tipo di paesaggio, quello strettamente legato all'acqua e al porto, uno dei *topos* adorati dal poeta. Non si trattava, dunque, di semplice fotografia, ma in essa si ritrovava la cronaca e la cultura, utile per ricostruire la biografia urbana, l'intenzione trasformativa e gli esiti della stessa.

Alcuni tra tali professionisti della documentazione fotografica, talvolta assoldati da grandi studi di architettura come i McKim, Mead & White (attivissimi a New York), talvolta da specifici committenti (aziende, compagnie, banche, assicurazioni) o dalla Città, produssero in lunghi anni di lavoro, una documentazione variegata e per certi versi autoriale che consente di comprendere fenomeni in corso, trasformazioni, economie e paesaggi sociali. E consente, anche, di guardare alcuni frammenti perduti di paesaggio o alcuni "cari estinti", come la indimenticata Singer Tower.

Impossibile da descrivere nella sua interezza, il lavoro di Underhill non si limitò a registrare i singoli edifici urbani, ma documentò ambiti, skyline, parchi, angoli e contesti nei vari ambiti che caratterizzavano i Five Boroughs, i 5 Distretti, in quella fase in sviluppo e rapida mutazione: non intendendo rappresentare i luoghi con una cifra retorica o monumentale ciò che emergeva era il processo in corso, come la costruzione di un ponte o un grattacielo.

Tra le sue opere memorabili, Irving Underhill illustrò il sorgere di un iconico edificio, il Woolworth Building. Inaugurato nel 1913 e voluto da Frank Woolworth, l'edificio, alto 241 m., fu progettato da Cass Gilbert, un architetto eclettico e visionario autore di numerosi grattacieli in città. La sequenza di immagini di Underhill, dalle fondazioni al completamento, commissionata da Frank Woolworth, può essere letta come un testo o una storia non solo di una costruzione, ma del successo di una impresa (la Woolworth) e del cambiamento di una porzione urbana che in quel momento stava diventando uno dei luoghi più pulsanti di New York: accanto al nascente Woolworth Building si stavano insediando le maggiori testate dei quotidiani, numerosi stampatori e tipografie, mentre si muoveva il flusso dei migranti che, attraversando il Brooklyn Bridge (inaugurato nel 1883), giungevano ai piedi del neonato colosso rapidamente costruito. È facile immaginare l'impatto su chi guardasse o vedesse sorgere quel magnifico grattacielo neoclassico che restò per molti anni il più alto edificio abitato al mondo, raggiungendo i 241 metri.

Se le città europee declinavano la propria monumentalità con il rigore della misura, New York irrideva tale rigore con la dismisura dell'altezza e la sproporzione tra la larghezza della strada e la statura degli edifici. Negando i modelli parigini, londinesi, italiani o quelli applicati a San Pietroburgo, dove gli architetti italiani avevano stabilito un inequivoco rapporto (2:1) tra la dimensione di alcune strade monumentali e le altezze delle costruzioni che vi si affacciavano.

L'ottimizzazione di cantiere, necessaria alle imprese newyorchesi, fu una delle questioni che contraddistinse il rapido sviluppo della città e il mercato immobiliare dell'epoca, questione che culminò con la costruzione dell'Empire State Building, in una stagione pur difficile per l'economia americana. Inaugurato nel 1931, ed edificato in prossimità della crisi del '29, l'Empire testimonia come il settore edile fosse trainante possedendo numerosi attributi: importanti cantieri davano lavoro a moltissimi operai, innescavano filiere di produzione, mentre la costruzione stessa, una volta completata, oltre ad assicurare il movimento di danaro ed economie, avrebbe prodotto, se di altezza elevata o di pregio estetico, un forte impatto a livello planetario, sia percettivo, sia simbolico.

In molti casi le erezioni dei grattacieli furono documentate da artisti, non solo da Underhill o da ulteriori colleghi equivalenti. Ma anche da fotografi, come Lewis Hine che ritrasse la nascita dell'Empire secondo un'altra visione. Se Underhill puntava a mostrare la possanza del grattacielo secondo i desideri dello spregiudicato committente, Hine, con il suo *Men at Work: Photographic studies of Modern Men and Machines*, e con le 50 foto essenzialmente orientate a documentarne la costruzione, ritraeva un diverso 'oggetto' di rappresentazione: i lavoratori impiegati nel cantiere di uno degli edifici più emblematici della città. Oltre lo skyline, in questo caso e oltre l'edificio stesso, Hine, con l'obiettivo, comunicava il proprio entusiasmo e l'euforia insita nell'industrializzazione.

Inerpicandosi con la sua macchina fotografica, con gli *sky boys* (così venivano chiamati gli operai che lavoravano su travi ondeggianti ad altezze vertiginose), sullo scheletro in acciaio dell'Empire, celebrava la spiritualizzazione del lavoro, innervata da un realismo morale, e soprattutto onorava i *workers*, uomini coraggiosi e abili che con il proprio carattere influenzavano, secondo la convinzione del fotografo, l'intera città. Splendide immagini, grandi documenti, in parte gravati da una retorica che nascondeva, pur non ottundendo del tutto l'interpretazione, ciò che era presente e più violentemente esposta nelle precedenti foto di Hine fatte ai bambini lavoratori: gli operai edili, come

ogni altro operaio, erano vittime del sistema capitalistico e della civiltà delle macchine, costruendo i luoghi del lusso che non avrebbero mai abitato.

Il confronto tra queste differenti cifre ci mostra l'"*urban society*" che aveva per protagonisti i grattacieli, i ponti, i parchi, i bracci della *Elevated*, il waterfront. Tutti fonemi e "soggetti urbani" da indagare, feticci, monumenti anticlassici di una città in cui il sociale e l'economico convergevano. E ci mostra come la fotografia stesse diventando un mezzo, insieme al cinema, capace di rappresentare il cambiamento in corso. Si differenziavano cifre e tecniche: la fotografia sociale, quella più pittorica, la fotografia commerciale che, pur declinata a seconda dello stile degli autori, riprendeva la città alimentando il suo specifico mitologema dato dalla fortissima relazione tra l'economia e gli edifici.

I paesaggi, anche nelle foto di Irving Underhill, contenevano un contraltare poetico, affine per certi versi a quello insito nella poetica di Walt Whitman che celebrava la sua New York anticlassica e antimonumentale, fervida culla dei transiti e delle relazioni. Sembra incoerente il rimando agli scritti di Whitman che esaltava l'intreccio esplicito di luoghi e persone, ma potrebbe affermarsi che nelle immagini di Underhill, spesso vuote di gente, fosse richiamato il senso invisibile e profondo della "città di pietra" che era fatta di tutt'altro che di materiali inerti: gli edifici erano, forse, una sineddoche. La pietra respirava, l'acciaio non era un freddo metallo, il vetro era lo specchio che rifletteva il flusso umano.

Anche altri fotografi coevi erano stati assoldati da aziende come la Ford Motor Company, per far emergere l'estetica della produzione, da utilizzare come mezzo di comunicazione. In particolare Charles Sheeler (nato a Philadelphia nel 1883 e trasferitosi a NY nel 1919), pittore e fotografo, fu incaricato di rendere tale nuova bellezza contemporanea. L'estetica del progresso che opponeva al "monumento" storico, alle tracce della memoria (care ad Atget) un altro genere di frammento che trasmutava tralicci e macchine in oggetto di desiderio. Nel 1927, infatti, Sheeler fotografò – su commissione dell'agenzia pubblicitaria N.W. Ayer & Son, per volere della Ford – un vasto complesso industriale (attivo dal 1917) a River Rouge, a pochi chilometri da Detroit, per il lancio della nuova automobile, la Model A.

Sheeler trascorse lì sei settimane e produsse 32 fotografie. Una tra esse, Criss-Crossed Conveyors, che apparve su «Vanity Fair» nel febbraio del 1928 (con un titolo esplicativo: *By Their Work Ye Shall Know Them*) divenne l'immagine della Company, sostituendo il ritratto di H. Ford. L'immagine che celebrava la tecnocrazia americana istituiva una nuova estetica su cui lo stesso fotografo riflette, sostenendo quanto essa si sia sovrapposta alle raffigurazioni pregresse, sostituendo quasi l'estetica storicizzata, connessa alle cattedrali gotiche, monumenti del passato, e mettendo in evidenza quanto il "sacro" trasli al realismo della nuova religione, rappresentata dalla tecnica e dai profitti. La bellezza descritta da Sheeler non aveva, però, nulla di cinico: nell'incrocio degli elementi metallici e nel paesaggio industriale, si coglie un'intrinseca e inattesa grazia, simile a quella contenuta nelle foto di Underhill: la concreta durezza dei solidi urbani newyorchesi, pur rivelando il costo di un'incombente disumanizzazione, rimandava agli uomini e alle donne che abitavano la città.

Irving Underhill era nato nel New Jersey nel novembre del 1872. Iniziò la sua attività nel 1896, in una stagione potente per NYC che dopo due anni avrebbe fondato, con il Consolidamento, la Great New York. Le sue prime opere furono ritratti artistici, vedute, panorami, foto dei waterfront, fotografie utilizzate in ambito legale. Aprì uno studio tra Broadway e Park Place, di fronte il Woolworth, in un edificio che fu demolito per essere sostituito da un grattacielo. Attivo in ambito sociale, membro di numerose associazioni, come il Rotary, ebbe relazioni con la compagine economica newyorchese costituita, peraltro, da molti imprenditori che furono suoi committenti. Il suo specifico interesse per il paesaggio urbano lo portò non solo a registrare i singoli edifici, ma a cogliere una "macro-sequenza" leggibile nel *corpus* delle sue fotografie: la storia dello sviluppo newyorchese.

Ponti in cantiere, fondazioni, navi. Elementi colti nel loro farsi, con una cifra che enfatizza il potere del processo che in quella fase contraddistingueva la città. Come suggeriva W. James le idee avevano valore se traducibili in fatti.

In un film del 1995, di Stephen Low, *Across the Sea of Time*, un giovanissimo clandestino russo, Thomas, durante gli anni '90 del Novecento, venuto in possesso di vecchie fotografie che – grazie a un marchingegno (lo Stereoscopio, messo a punto intorno alla prima metà dell'Ottocento) – restituiscono alcune immagini tridimensionali di New York, salta su una nave e approda ad Ellis Island. Il ragazzo, appena undicenne, è alla ricerca dei luoghi dove era vissuto un antenato, Leopold Minton, così ribattezzato con il nuovo nome datogli allo sbarco a New York, per l'impronunciabilità del vero cognome russo.

Thomas ripercorre, vive, "mappa", ricostruisce, scova, a partire dalle immagini del suo progenitore, le passioni, gli sforzi, la vita di quell'uomo senza paura che aveva raccolto "scatti", frammenti visuali, dettagli delle meraviglie della metropoli, con i suoi grattacieli e la sua *subway* scavata nel ventre urbano. Un amorevole, coraggioso, stupefatto attraversamento di ambiti ormai trasformati, da cui emergono gli eventi del passato le cui tracce ancora risuonano negli spazi pubblici e privati di New York. Una trama da decifrare per legare le discontinuità moderne con le memorie di quello specialissimo migrante, mai davvero incontrato, ma profondamente conosciuto. Un percorso che connette la memoria con il quotidiano, che rende la città un oggetto d'amore frutto di una coerenza temporanea, di una narrazione emozionale dove ciò che è ibrido si fonde in unità.

Ancor oggi le immagini di Underhill risuonano, sono un dono che ci conduce indietro mostrandoci la città nel suo veloce divenire. Il grande patrimonio dei fotografi commerciali andrebbe approfondito e potrebbe essere oggetto di un volume teso a ricostruire una specifica biografia visiva di New York. Ancor più se posta a confronto con altri *corpore* di foto e con una trattatistica che ragiona sul valore di tale mezzo di rappresentazione. Questo confronto, detto in sintesi, mostra quanto anche i fotografi commerciali restituissero il "paradigma urbano" newyorchese: tutto era in progress, nulla era deciso. Gli stessi luoghi, dai grattacieli alle grandi stazioni, non erano mai monumenti, ma relazioni, fenomeni, processi. Che derubricavano la sacralità retorica europea del Piano e della città pensata attraverso una immagine complessiva.

Dialoghi Mediterranei, n. 40, maggio 2021

Riferimenti bibliografici

A.R. Alanen, R. Melnick (2000), *Preserving Cultural Landscapes in America*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

D. Albrecht, A.S. Dolkart (2015), *Saving Place. 50 Years of New York City Landmarks*, The Monacelli Press, New York.

E. Abbott (1908), *A Study of the Early History of Child Labor in America*, in «American Journal of Sociology», Vol. 14, No. 1, July, 1908. Testo disponibile al sito: https://www.jstor.org/stable/2762758?seq=18#page _scan _tab _contents.

C.L. Bankston, D.A. Hidalgo (2006), *Immigration in U.S. history,* Salem Press, Pasadena, Calif., 2006.

J.M. Barr (2016), *Building the skyline: the birth and growth of Manhattan's skyscrapers,* Oxford University Press, New York.

R. Burns, J. Sanders (1959), *New York. An illustrated history,* Alfred A. Knopf, New York, 2003.

J. Carson Webster (1959), *The Skyscraper: Logical and Historical Considerations*, in «Journal of the Society of Architectural Historians», vol. XVIII, Dec..

P. Dreier (2014), *The Radical Images of Lewis Hine*, in «Documentary Photographer», Nov. 27, 2014. Testo disponibile al sito: http://www.huffingtonpost.com/peter-dreier/the-radical-images-of-lew_b_5893064.html.

B. Ferree (1899), *Year book of the art societies of New York, 1898-1899*, L. Scott Publication, New York.

J.J. Korom jr (1996), *The American Skyscrapers. A Celebration of Height*, Branden Books, Boston, 2008.

S.B. Landau, C.W. Condit (1996), *Rise of the New York Skyscraper 1865-1913,* Yale University Press, New Haven & London.

L. Mumford (1999), *The disappearance of Pennsylvania Station*, in «The New Yorker», June 7, 1958.

M. Page (2001), *The creative destruction of Manhattan, 1900-1940,* The University of Chicago Press, Chicago, London.

P. Pennoyer, A. Walker (2014), *New York transformed: the architecture of Cross & Cross*, The Monacelli Press, New York.

F. Schiavo (2017), "Per un'arte dell'equilibrio in moto. Giardini e parchi, politiche urbane, azione pubblica e azioni comunitarie a New York City", VIII Workshop della XX Conferenza Siu, Società Italiana degli Urbanisti: *Urbanistica e/è azione pubblica per Rigenerare la Democrazia*, in: Aa. Vv. (2017), Atti della XX Conferenza Nazionale SIU. *Urbanistica e/è azione pubblica. La responsabilità della proposta*, Roma 12-14 giugno 2017, in Planum Publisher, Roma-Milano, ISBN 9788899237127: 1667-1675.

F. Schiavo (2017a), *Piccoli giardini. Percorsi civici a New York City,* Castelvecchi editore, Isola del Liri (FR).

F. Schiavo (2019), *Due Città. Dalla forma urbis ottocentesca alla metropoli contemporanea: la retorica dello spazio*, in «Dialoghi Mediterranei», 2018.

F. Schiavo (2019), *Occhi sulla città. Lo skyline e la forma urbis di New York, tra Le Corbusier e Lewis Mumford*, in «Dialoghi Mediterranei», 2019.

A. Trachtenberg (1989), *Reading american photographs: images as history: Mathew Brady to Walker Evans*, Hill and Wang, New York.

Flavia Schiavo, architetto, paesaggista, urbanista, insegna Fondamenti di urbanistica e della pianificazione territoriale presso l'Università degli Studi di Palermo. Ha pubblicato monografie (*Parigi, Barcellona, Firenze: forma e racconto*, 2004; *Tutti i nomi di Barcellona*, 2005), numerosi articoli su riviste nazionali e internazionali e contributi in atti di congressi e convegni. Docente e Visiting professor presso altre sedi universitarie, ha condotto periodi di ricerca, oltre che in Italia (come allo Iuav di Venezia), alla Sorbona di Parigi, alla Universitat Autònoma de Barcelona (UAB) e alla Columbia University di New York. Tra le sue ultime pubblicazioni, *Piccoli giardini. Percorsi civici a New York City* (Castelvecchi, 2017), è dedicata all'analisi dei parchi e dei giardini storici e contemporanei della Mega City.

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

Don Pedro Giron de Osuna, vicerè “corsaro” tra Sicilia e Napoli nei primi anni del Seicento

Bartolomé Gonzáles, attribuito a, ritratto di Pedro Tellez Girón, III duca di Osuna, Madrid, 1607, collezione privata

di *Maria Sirago*

Introduzione

Don Pedro Téllez-Giron y Velasco Guzmán y Yovar, III duca di Osuna e marchese di Peñafiel, è stato uno dei personaggi politici più complessi del primo Seicento, quasi una “leggenda”, a cui nel 2012 è stato dedicato un volume curato da Encarnación Sánchez Garcia e Caterina Ruta.

Nato da una nobile famiglia spagnola, secondo il suo primo biografo Gregorio Leti (1699) da ragazzo avrebbe accompagnato il nonno, primo duca di Osuna, a Napoli dove era stato nominato viceré (1582-1586). Da giovane aveva combattuto valorosamente nelle Fiandre contro i ribelli fiamminghi fino alla tregua del 1609, ottenendo numerosi successi militari, quasi un inizio della sua folgorante carriera in Italia (Lanario, 1617), iniziata col viceregno di Sicilia e conclusa con la prestigiosa nomina a viceré di Napoli. Ma l'alterigia nel ritenere il suo potere illimitato gli fu fatale: ingaggiata una "personale" guerra con Venezia, stigmatizzata dai ministri spagnoli, fu fatto tornare bruscamente in Spagna, dove morì in carcere, accusato di fellonia.

La politica marittima di Filippo III

Il sovrano aveva scelto come *valido*, o primo ministro, il duca di Lerma, Francisco Gomez de Sandoval y Rojas, un suo amico di infanzia, a cui era legato anche l'Osuna (Benigno, 1992). Il ministro cercò di limitare le spese militari, ormai insostenibili per le casse spagnole, in seguito alla crisi che dai primi del Seicento si era sviluppata in tutta l'Europa. Anche se il regno di Filippo III è stato definito pacifista, il sovrano ha comunque dovuto fronteggiare sia i problemi atlantici che mediterranei (Buñes Ibarra, 2006). Perciò il primo obiettivo è stato quello di ricostruire la flotta distrutta nel 1588 nelle acque inglesi dove aveva subìto una cocente sconfitta (Pi Corrales De Pazzis, 2001).

Il sovrano con l'aiuto del ministro nel 1602 fece una riforma delle finanze e riorganizzò il Consiglio di Guerra, emanando a partire dallo stesso anno delle "Ordinanze" per regolamentare le costruzioni navali. L'attenzione per il settore marittimo derivava dalla necessità di proteggere il commercio delle Indie dagli assalti dei corsari inglesi. Ma il sovrano, diversamente da Filippo II, aveva deciso di riorganizzare il settore mediterraneo, dove imperversava la guerra di corsa turca e barbaresca, decidendo di espellere i moriscos spagnoli con decreti del 1609 e 1614 perché si riteneva che fossero in combutta con i barbareschi che avevano costituito dei califfati in Africa settentrionale. Intanto nel 1601 vi era stato il tentativo di assalire Algeri e nel 1609 era stato saccheggiato il porto di Tunisi (Buñes Ibarra, 2006). Ma verso il 1615 cominciò a mancare il denaro per mantenere la flotta mediterranea per cui il sovrano decise di concedere "patenti di corsa" per quelli che avessero armato navi per andare a combattere i barbareschi.

Il problema più spinoso era però quello di Algeri, che si tentò di espugnare varie volte. Nel 1615 il duca di Lerma cercò di organizzare una impresa segreta contro la città barbaresca, appoggiato dal Consiglio di Stato, fidando nella politica pacifista del sultano Ahmed I. Il progetto cominciò a prendere corpo dopo la sua morte, quando gli successe Mustafà I, un sovrano incapace, conosciuto col nome di "sciocco". La raccolta di truppe e viveri e le costruzioni di navi continuarono anche dopo la caduta in disgrazia del duca di Lerma, a metà 1618, e la sua sostituzione col suo primogenito, Cristobal de Sandoval y Rojas de la Cerda, I duca di Uceda (Sirago, 2018, 211ss.). Al comando dell'impresa fu posto il principe Emanuele Filiberto di Savoia, il cugino preferito del sovrano, un valente uomo d'armi e di mare, priore dell'Ordine di Malta, che aveva vissuto alla corte madrilena tra il 1603 e il 1606, nominato alla fine del 1615 Capitano generale del mare in Mediterrraneo (Buñes Ibarra, 2009). Per l'impresa si dovevano allestire 73 galere delle squadre di Spagna, Portogallo, Catalogna, Genova, Napoli, Sicilia, Stato della Chiesa insieme ai vascelli dell'Armata dell'Oceano costituita a fine Cinquecento. Uno dei più accesi sostenitori dell'impresa era proprio l'Osuna che da molti anni combatteva contro i turchi e barbareschi. Ma, dati i costi elevati, i ministri del Consiglio di Stato decisero di recedere dall'impresa e ridimensionare la guerra mediterranea (Sirago, 2018, 221ss.).

Il viceregno siciliano (1611-1616)

In questo contesto si inserisce la nomina dell'Osuna come viceré di Sicilia il 18 settembre 1610, un premio per le sue imprese in Fiandra, scaturito dai piani di Filippo III e dei suoi ministri, che dovevano fronteggiare gli attacchi dei turchi e barbareschi utilizzando la Sicilia come antemurale.

L'Osuna, arrivato a Milazzo il 9 marzo 1611, dopo aver preso possesso della sua carica cominciò ad ispezionare le fortificazioni e i cantieri navali poiché il suo obiettivo era quello di intraprendere una politica navale contro turchi e barbareschi (Fernandez Duro, 1885: 25 ss.; Buñes Ibarra, 2012). Qui poco tempo dopo lo raggiunse il poeta Francisco de Quevedo, suo amico, che poi ne celebrò le imprese (Linde de Castro, 2005, 110ss.).

Fin dal suo arrivo in Sicilia il viceré aveva deciso di intraprendere una politica navale contro i turchi: difatti l'Isola era sempre stata considerata una fortezza strategica a difesa della Cristianità, ruolo che il viceré era ben intenzionato a rafforzare utilizzando il solito donativo di 300 mila scudi concesso dal Parlamento a cui se ne aggiunse un altro straordinario, mai raccolto prima, di 2.700.000 scudi (Pomara Saverino, 2012: 169).

Fin dal suo arrivo in Sicilia il viceré aveva deciso di intraprendere una politica navale contro i turchi. Per queste imprese ebbe il valido aiuto di Ottavio Tagliavia d'Aragona, principe di Castelvetrano, figlio di Carlo, divenuto ben presto suo "braccio destro". Egli aveva combattuto nelle Fiandre con Alessandro Farnese; poi, tornato in Sicilia, era stato nominato governatore di Messina e posto al comando ad interim delle galere siciliane, con cui partecipò ad alcune imprese contro i turchi (La Lumia, 1863; De Caro, 1961). Con la sua preziosa e valida collaborazione l'Osuna riorganizzò la flotta siciliana, composta da sei galere (Favarò, 2007), nominandolo generale. Per incrementare le costruzioni fece ripristinare l'arsenale di Messina e le fortificazioni dei principali porti siciliani, suscitando preoccupazione tra i veneziani per i suoi "gran disegni" (La Lumia, 1863, II: 5). Durante il suo soggiorno a Messina organizzò una impresa con le otto galere siciliane, a cui si aggiunsero quelle napoletane, comandate dal generale Alvaro di Bazan, secondo marchese di Santa Cruz, contro l'isola delle Gerbe (odierna Djerba) presso le coste africane; e alle due squadre si aggregarono le galere di Genova e del Granduca di Toscana, venute per proteggere il trasporto annuale della seta che si faceva negli antichi Stati italiani e quelle maltesi (La Lumia, 1863, II: 6). Ma non era ancora soddisfatto poiché il suo obiettivo era quello di organizzare spedizioni contro la Porta Ottomana. Comunque dalla Sicilia continuò ad organizzare numerosi attacchi a Tunisi e alle altre città barbaresche mentre a Messina fervevano i lavori in arsenale, che il viceré controllava personalmente. In breve fu completato uno splendido galeone a 32 banchi e vennero allestite varie galere, dotate di ciurma e pronte a partire. A fine marzo 1613 ebbe ordine di tornare a Palermo per controllare la città mentre l'Aragona veniva inviato in Levante dove otteneva ulteriori successi, predando un cospicuo bottino, catturando molti schiavi e impadronendosi di alcune navi (La Lumia, 1863, II: 9ss.)

Per poter difendere l'isola e perpetrare i suoi piani di attacco contro i turchi e barbareschi il viceré aveva organizzato una *esquadra* di vascelli posta anch'essa sotto il comando di don Ottavio Tagliavia d'Aragona (Linde de Castro, 2005: 102ss.). La sua abilità navale risiedeva proprio nella scelta di costituire una armata di vascelli per vincere i nemici con le stesse armi. Il vascello era una nuova tipologia di navi in costruzione dalla fine del Cinquecento anche nel regno meridionale ad opera degli asientisti di Ragusa (odierna Dubrovnich) che avevano firmato a Napoli numerosi contratti per costruire numerose unità a Castellammare e Baia, visto che l'arsenale napoletano era adatto solo per realizzare le galere (Sirago, 2018:164ss.). Queste nuove imbarcazioni, di cui si stavano dotando anche i turchi, anche se più lentamente (Inalcik,1980; Başak Dağgülü, 2014) erano a propulsione velica, potevano solcare i mari anche in inverno, a differenza delle galere, ed avevano numerosi cannoni con cui il nemico poteva essere assalito più facilmente (Sirago, 2004).

L'Osuna aveva anche deciso di far creare una catena di fortificazioni costiere per difendere l'isola dagli assalti nemici (Vergara, 1980). Durante il periodo del suo governo il viceré aveva riorganizzato la città di Palermo, dove fu costruita una porta monumentale nei pressi dell'odierna via d'Ossuna, tra la Porta di Carini e la Porta Nuova, che prese il suo nome, ampliando la darsena nel castello a mare e facendo costruire un baluardo nella Fortezza del Nuovo Molo (Giuffré, 2012).

L'Osuna aveva particolare cura per le fortificazioni perché riteneva più pericolosa la guerra da corsa rispetto alle grandi armate ottomane che solo in caso di guerra conclamata si muovevano da Istanbul (Kumular, 2012). Perciò, seguendo la scia della politica del sovrano, aveva deciso che il suo primo obiettivo era quello di combattere i corsari musulmani che attaccavano le coste siciliane, sarde e meridionali, catturando molti prigionieri. Il problema era che essi nella maggior parte dovevano convertirsi all'islamismo perché mancava il denaro per il riscatto, come era successo a Miguel de Cervantres, rimasto prigioniero ad Algeri per cinque anni (Sola De la Peña, 1995). Inoltre molti, come sottolinea Miguel Angel de Buñes Ibarra (2012: 130) erano usati come ciurma per le loro fregate e galeazze (un tipo di imbarcazione a propulsione mista, remica e velica, ideata dai veneziani, Sirago, 2004). Il viceré si era posto l'obiettivo di catturare numerosi uomini per utilizzarli come ciurma nelle navi siciliane o ottenere ricchi riscatti per la loro liberazione. Egli si impadroniva anche delle merci che rivendeva, non dando la dovuta mercede all'erario statale, secondo la legislazione vigente, organizzando un suo "corso" personale con le galere e i vascelli propri ma fatti costruire a spese dello Stato.

Iniziò così a praticare in Mediterraneo una politica molto aggressiva usando i vascelli che intimorivano i nemici con le loro spaventose bocche da fuoco, sostenuto dal duca di Lerma. Intanto il Gran Turco a Istanbul armava numerose galere per sostenere questi continui attacchi perpetrati sia dalla flotta siciliana (Buñes Ibarra, 2012: 133) sia da quella napoletana, allestita dal viceré Pedro Fernandez de Castro, VI conte di Lemos (Sirago, 2018: 240-243). In poco tempo il viceré diventò uno dei maggiori esperti di Filippo III nello scenario mediterraneo in cui i viceregni siciliano e napoletano giocavano un ruolo di fondamentale importanza, grazie anche ad un sistema di spionaggio operato in questi territori, che accoglievano quelli che volevano l'aiuto del monarca spagnolo per combattere il nemico ottomano, come gli esiliati greci. Nei porti di Palermo e Napoli sostava il maggior numero delle galere della flotta spagnola e si raccoglievano ogni anno in quello di Messina per salpare alla volta dei Paesi nordafricani o in difesa dell'isola di Malta, continuamente minacciata.

Una delle principali preoccupazioni del sovrano e del duca di Lerma era la difesa degli stretti, un controllo affidato ai territori italiani, primo baluardo difensivo della monarchia, affidato al controllo dei viceré. Ad essi era affidato anche il controllo del mar Adriatico, su cui incombeva la repubblica di Venezia. Lo stesso Osuna aveva ingaggiato una "personale" guerra anche contro i veneziani, alleati con i ribelli del Mar del Nord, in modo da debellare i pirati uscocchi (Buñes Ibarra, 2012: 135ss.). Questi pirati erano di origine bosniaca ma di fede cristiana per cui si erano riversati sulle coste del Mare Adriatico per sfuggire all'avanzata dei turchi. Inizialmente erano diventati famosi per le loro operazioni di feroce guerriglia contro i turchi, ma poi avevano deciso di dedicarsi alla pirateria. Dal loro quartier generale a Segna, presso Quarnaro, organizzavano veloci spedizioni di saccheggio sia contro le rotte turche che contro la Repubblica di Venezia, per cui tra il 1537 e il 1617, al largo dell'Adriatico, svolsero una importante funzione militare contro l'avanzata dei Turchi, spadroneggiando nel mar Adriatico. A causa delle continue aggressioni a danno di navi veneziane nell'Adriatico gli uscocchi erano diventati oggetto di trattative internazionali, finché la loro sorte venne decisa dalla Pace di Madrid del 1617. In base agli accordi madrileni essi furono cacciati da Segna, dispersi, costretti a lasciare il mare e le loro imbarcazioni bruciate: nella città di Segna giunse poi una guarnigione militare tedesca per cui verso il 1624, quando ormai anche la stella dell'Osuna era tramontata, la loro epopea ebbe termine (Singleton, 1989: 61ss.; Smitran, 2008).

Il viceregno napoletano (1616-1620) e la "guerra" con Venezia

Dopo le belle prove date in Sicilia il re decise di affidargli il viceregno napoletano in luogo del conte di Lemos. Egli era ben conosciuto per la sua alterigia e il suo spirito bellicoso per cui già al suo arrivo a Napoli Girolamo Fracchetta, agente del duca di Urbino, Francesco Maria della Rovere, rimarcava:

«I concetti di questo S[igno]r Vicerè sono smisurati et degni d'un Alessandro Magno. Si è messo in animo di fabricare et armar galeazze et spera di prender Costantinopoli, reconquistar Gerusalemme, pigliar l'Albania et cose maggiori. Vuol far venire qua 1500 Valloni, 500 Alemanni et 4000 Spagnuoli et tener in ordine 6000 regnicoli, per haver un esercito valente» [1].

Fin dall'inizio del suo governo il duca aveva dato ordine di armare nell'arsenale napoletano vascelli e galere, destinati a compiere imprese contro turchi e barbareschi. Ma la sua mira recondita era ingaggiare una guerra contro Venezia (Linde de Castro, 2005: 125 ss.), che accampava da secoli diritti sull'Adriatico (Candiani, 2006). Diede ordine di costruire tre vascelli pregevoli nell'arsenale napoletano, facendone rimorchiare nella Capitale altri due in costruzione in Sicilia (Leti, 1699: 324 e 338) confermando il comando di Ottavio Tagliaviva d'Aragona, (Leti, 1699: 349), che lo aveva seguito a Napoli (La Lumia, 1863, II: 26ss.). I suoi vascelli li affidò a Francisco de Ribera (Filamondo, 1694: 165 e 535) e per le galere napoletane nominò il generale don Pietro Gamboa y Leyva, secondogenito di don Sancho de Leyva [2].

In questo periodo l'Europa era attanagliata da una profonda crisi economica, i cui effetti si ripercuotevano anche nel regno napoletano, al punto che dal 1617 al 1621 si ebbero tre svalutazioni. Perciò, Filippo IV, appena salì al trono, decise bruscamente di riportare la moneta ai valori del 1617 (De Rosa, 1955). In effetti la situazione generata dalla crisi finanziaria, ben lungi dall'essere risolta con le riforme del conte di Lemos, si era aggravata ancor più con la politica militaristica dell'Osuna, appoggiato da un altro "interventista", don Pedro di Toledo, nominato governatore di Milano. Tuttavia il duca credeva di poter agire indisturbato per la nuova piega che avevano preso gli eventi in Spagna: difatti tra il 1615 ed il 1616 la corte madrilena si era divisa in due fazioni, quella del conte di Lerma e quella del duca di Uceda, figlio del conte di Lerma, con il conte duca di Olivares, a cui apparteneva il viceré (Elliot, 1991). Così egli pensò bene di incrementare la politica aggressiva contro Venezia (Monti, 1935), facendo anche redigere una memoria sulle usurpazioni perpetrate dalla Repubblica [3].

In quel periodo la flotta spagnola si trovava a mal partito. Perciò dal 1616 il Consiglio di Guerra aveva fatto notare al re la necessità di ricostruirla totalmente: tra il 1617 ed il 1623 oltre alle galere si decise di costituire anche una "Armata dell'Oceano" con potenti vascelli (Thompson, 1981) alla cui formazione dal 1623 partecipò anche Napoli, fornendo 8 vascelli e un petaccio, o nave appoggio (Sirago, 1994). In questo grave frangente per la monarchia spagnola l'Osuna pensò solo a ritagliarsi una fetta di potere, organizzando una sua "personale" guerra contro la Repubblica di Venezia.

Uno degli obiettivi primari del viceré nell'ambito del governo napoletano era quello di reperire ingenti somme per sostenere i suoi piani. Perciò era necessario ridurre l'enorme potere conseguito da Miguel Vaaz, conte di Mola, presidente della Sommaria (il principale organo finanziario), che era stato consulente del viceré conte di Benavente, Juan Alonso Pimentel Herrera e aveva aiutato il viceré conte di Lemos nella stesura della riforma finanziaria, per cui era a conoscenza di tutte le questioni economiche. Quando il Lemos era tornato in Spagna, sostituito dall'Osuna, il Vaaz era riuscito a stento a fuggire a Genova aiutato da Francisco Ruiz de Castro, viceré di Sicilia, fratello del conte di Lemos, e potè tornare a Napoli solo dopo il 1620, quando l'Osuna fu destituito (Sirago, 2015).

Il diarista Francesco Zazzera (ff.49v. ss.) riferiva che ai primi di marzo del 1617 il viceré aveva armato «le due galere sue, la Verde e la Negra, a sette per remo, tutte e due alla foggia turchesca, fatte rosse con fanali turchi, pitture et bandiere con le mezze lune et provisti li Marinari ancora di turbanti» con un centinaio di soldati, poste al comando di don Ottavio d'Aragona, facendo intendere di voler preparare una spedizione a sorpresa contro i turchi, notizia riferita anche dall'agente del duca di Urbino il 14 aprile al suo signore. Intanto a Napoli si stavano armando otto imbarcazioni, tra galeoni e bertoni, o navi appoggio, «senza sapersi che effetto» e altre quattro navi si stavano armando con artiglierie tolte a San Lorenzo per inviarle a Venezia (Palermo, 1846: n.144), segno che ormai l'Osuna stava manifestando apertamente i suoi intenti di fare guerra alla Repubblica Veneta, anche se la Spagna era in pace.

Nella stessa lettera l'agente del duca di Urbino, preoccupato dalle ripercussioni che avrebbe potuto avere la politica interventistica in Adriatico, dava notizia che il viceré aveva fatto fabbricare dieci "barche lunghe" da dare agli Uscocchi, i pirati che infestavano l'Adriatico nordorientale, protetti dalla Corte austriaca, perché potessero infastidire La Serenissima.

Tra la fine di giugno e i primi di luglio, i vascelli napoletani, insieme alle galere comandate dal generale Pietro Gamboa y de Leyva, erano partiti da Brindisi per compiere delle sortite nelle acque di Lesina [4], mentre quella veneziana, comandata da Lorenzo Venier, cercava di assalire la costa pugliese. In ottobre aveva fatto armare i galeoni (Zazzera, f.83). Questa armata composta da quindici vascelli e trentadue *galere*, tra cui quelle napoletane e siciliane, e sette di Genova, il 24 novembre si era scontrata in battaglia per dieci ore con quella veneta composta da sei galeoni, tre galeazze e 30 galere, con gravi perdite di uomini da entrambe le parti (Zazzera, ff. 89ss., Canosa, 1987: 149-151).

L'Osuna aveva potuto agire indisturbato perché aveva fatto credere che i preparativi navali erano volti ad un attacco contro Algeri o Costantinopoli. In realtà egli mirava a Venezia, come aveva ben compreso il Consiglio di Stato, che disapprovava la sua politica interventista, il 2 gennaio 1618 dava ordine di far rimanere i galeoni nel porto di Brindisi per non farli combattere contro i veneziani [5]. Lo stesso parere era espresso dai ministri in una riunione del 14 febbraio, in cui si ribadiva la preoccupazione per quella guerra, pericolosa per l'«hereija que ha comencado à entrar en Italia» proprio da Venezia [6]. In quel periodo la preoccupazione per i venti di guerra era costante: era scoppiata la guerra in Savoia e a breve i problemi in Boemia avrebbero portato la Spagna ad entrare in quella che fu poi definita la "guerra dei trent'anni". Perciò il duca di Lerma, che si era opposto strenuamente all'intervento in questa guerra, lo stesso 1618 era stato destituito (Elliot, 1991).

L'Osuna, che faceva parte della fazione del duca di Lerma, aveva pensato di poter agire a suo piacimento, combattendo una guerra "personale" contro Venezia, non voluta dalla Spagna e per la quale la Repubblica ebbe a lamentarsi duramente col Pontefice (Parrino, 1694, II: 101). Il sovrano fin dal febbraio del 1617 aveva ordinato all'Osuna di ritirare le armate e restituire merci e navi predate ai veneziani (Parrino, 1694, II:104). Ma il viceré non aveva obbedito, sostenendo che il sovrano aveva impartito gli ordini senza conoscere le azioni compiute dai veneziani (Canosa, 1987:152), che avevano utilizzato navi olandesi e inglesi (Cooper, 1970). Lo supplicava di non disarmare i regni d'Italia prima che la pace stipulata a Parigi l'anno precedente fosse ben stabilita [7]. E per avere armate pronte ed efficienti continuava a far allestire la flotta di galere, avvertendo il re che era stata anche completata la poppa per la galera reale da inviare a Genova [8]. Inoltre proponeva al sovrano dei sistemi per aumentare il numero dei vascelli, in modo da diventare "senor de la mar", consigliandogli di ordinare ai signori spagnoli di non dare "lance" per il servizio regio ma di convertire tale servizio nell'allestimento di venti galere [9].

Intanto il residente veneto Gaspare Spinelli tempestava Venezia con notizie allarmanti: il 17 aprile 1618 scriveva che il viceré voleva rimanere a Napoli almeno altri otto anni e che aveva fatto mettere

in cantiere un nuovo galeone. Concludeva che questi disprezzava gli ordini regi, arrivando a ipotizzare che forse lo stesso sovrano non era sincero, visto che l'Osuna continuava a ribadire di voler assalire la Serenissima (Canosa, 1987: 154). Il 7 maggio quattro galeoni furono inviati a Messina per incontrarsi con quelli che erano a Reggio «per andar contro Mori» (Zazzera, f.109). Lo stesso mese di maggio a Venezia si era diffusa la voce che il viceré aveva tentato di organizzare una congiura contro la Repubblica insieme all'ambasciatore spagnolo don Alonso II de la Cueva y Benavides y Mendoza-Carrillo, marchese di Bedmar. E questi a sua volta si sarebbe avvalso dell'avventuriero francese Jacques Pierre, un abile uomo di mare e corsaro, prima al soldo dell'Osuna poi della Repubblica Veneta, che lo accusò di tradimento e giustiziò (Luca, 2015). Lo stesso Zazzera (f.112t.) parla di un «Tradimento di alcuni Francesi, li quali volevano dar fuoco all'Arsenale» ed erano stati impiccati. Ma l'ipotesi della congiura, o "complotto", su cui si è molto discusso (Zambler, 1986; Schipa, 1912; Coniglio, 1955: 1; De Rubertis, 1956), secondo Giorgio Spini (1949) appare inconsistente, anche se l'Osuna continuò a contrastare i piani veneziani di dominio sull'Adriatico.

Nell'estate del 1618 il viceré scriveva al sovrano di aver radunato a Napoli una «Armada de alto bordo» composta da diciotto vascelli [10]. Intanto Ottavio d'Aragona, che era stato inviato in Levante con sette galere napoletane, riferiva al sovrano di aver catturato tre vascelli turchi [11]. Ma il viceré si preparava alla guerra con Venezia: il 14 settembre l'agente del duca di Urbino scriveva al suo signore che l'Osuna aveva fatto venire 12 mila fanti e 2 mila marinai da imbarcare sui bastimenti alloggiati a Napoli con gran danno della città, per cui i Seggi si erano riuniti chiedendo la riconferma del privilegio di non dover alloggiare truppe (Palermo, 1846: n.40). Lo stesso agente il 12 ottobre dava notizia che era stato inviato al sovrano il frate cappuccino Fiorenzo da Brindisi per denunciare i soprusi perpetrati dall'Osuna (Palermo, 1846: n.16). Ma, morto il cappuccino, erano stati mandati Francesco Spinelli e Lelio Brancaccio, per cui l'Osuna aveva deciso di inviare a Madrid il generale Ottavio d'Aragona perché spiegasse la necessità di una politica navale aggressiva contro Venezia (Coniglio, 1955: 1).

L'8 dicembre l'agente del duca di Urbino riferiva che Alvaro Bazan, II marchese di Santa Cruz, generale delle galere spagnole, era tornato da Madrid recando al viceré l'ordine regio di non poter «dispor di cosa alcuna dell'armata e della soldatesca, senza la partecipazione e il consenso di detto Marchese» (Palermo, 1846: n.62), segno del deterioramento dei rapporti con la corte madrilena e di un lento esautoramento dei poteri vicereali. Ma il viceré non aveva capito quanto fosse profonda la frattura perciò continuava a perseguire la sua rovinosa strategia. Il 2 gennaio del 1619 avvertì il sovrano di aver ordinato la confisca dei beni dei genovesi che avevano legami con i veneziani [12]. Questo ulteriore errore tattico suscitò le ire del potente ceto mercantile che operava a Napoli fin dal Cinquecento (Otte, 1986), soprattutto come banchieri e asientisti (cioè firmatari di contratti) (Musi, 1996), in particolare per le galere da unire alla squadra napoletana (Sirago, 2001). Questo gesto suscitò fiere proteste della "Nazione genovese" (Brancaccio, 2001) che subito chiese aiuto ai ministri spagnoli secondo gli antichi privilegi di cui godeva.

Ormai la misura era colma: la Spagna cominciò a chiedere conto al viceré della sua amministrazione poco accorta, accludendo alla missiva firmata tra aprile e maggio una lunga relazione sul suo operato a partire dal 20 novembre del 1617 [13]. Ma il viceré non si arrese, poiché credeva di poter dimostrare le sue ragioni nella politica interventista contro Venezia: in aprile inviò al sovrano un memoriale con i "descargos" per giustificare il suo operato, ritenuto il più valido in tali circostanze [14]. In luglio ne inviò un altro simile in cui faceva presente di aver dovuto sanare il deficit causato dal malgoverno del suo predecessore, il conte di Lemos, e sistemare la squadra delle galere da lui trovata «senza gente de remo». Aggiungeva di aver organizzato una squadra di galere e galeoni inviata in Adriatico per dare un avvertimento ai veneziani, vantandosi di aver «fatto metter in fuga tre volte l'Armata venetiana». Poi ricordava di aver armato tre "tercios" di fanti italiani e raccolto 1.500 cavalli inviati al "soccorso" di Milano.

In regno aveva allestito «un'armata di vinti galeoni d'alto bordo et di galere rinforzate e [raccolto] dieci sette mille e cento huomini tra quali … 1.500 spagnoli e [fatto preparare] cinquanta mille quintali di biscotto» per le galere. Respingeva pertanto le accuse mossegli (peraltro vere) tra cui quelle di aver preso 300 mila ducati per "spese secrete" e di aver utilizzato la gente pagata dal sovrano per i suoi propri vascelli, utilizzando anche l'artiglieria «tolta in tutti due i Regni» per il loro armamento, confermando che aveva fatto tutto ciò per il bene della Spagna. Concludeva che, dato il costo della "Armata dell'Oceano", aveva dovuto sopperire alle varie necessità con ogni mezzo, visto il difficile momento. Infine per la «restitutione delle robbe de Venetiani» predate sulle loro navi faceva presente che aveva consegnato «le *maone* (navi da trasporto) e la roba che sta[va] nello castello» al residente veneto di Napoli, ma che i vascelli erano stati presi per essere aggregati alla flotta spagnola e i veneziani catturati erano stati posti sulle *galere* come remieri [15].

L'Osuna era convinto di aver agito in modo corretto, tanto che ancora il 4 giugno scriveva al sovrano per consigliargli di mantenere in Regno venti *galere* e dodici *vascelli tondi* con 6.000 fanti, 2.000 per i vascelli, 2.000 per le galere e 4.000 per "le piazze" (fortificazioni) del Regno a difesa dagli attacchi barbareschi [16]. In questo frangente anche il marchese di Santa Cruz riteneva necessario allestire dodici navigli per difendere il regno dagli assalti nemici, tra cui però non includeva i veneziani [17].

Ma ormai la sua situazione alla corte di Spagna era compromessa. L'interesse per il Mediterraneo diventava marginale rispetto alla "guerra totale" che stava per divampare in Europa. Inoltre, la destituzione del duca di Lerma, nel 1618, acuì ancor di più la crisi economica sviluppatasi in tutta l'Europa (Stradling, cap. I). Anche a Napoli la situazione stava diventando esplosiva: mancava il denaro per pagare «la marineria y gente de cabo de galeras, gente de mar de los galeones y atrezos de mar y otros bajeles», per cui il viceré chiedeva l'intervento del sovrano: egli temeva che i piloti, data la loro buona conoscenza delle coste si sarebbero licenziati e avrebbero offerto i loro servigi a Tunisi, Algeri o in altra piazza del Levante, con grave danno del regno, per cui aveva ottenuto che vi provvedesse il marchese di Santa Cruz [18]. Lo stesso marchese aveva riunito le squadre a Messina in attesa del principe Emanuele Filiberto di Savoia, grande ammiraglio di Spagna, che compiva imprese in Levante [19].

Il primo ottobre 1619 l'agente del granduca di Toscana, Cosimo II de' Medici, scriveva al suo signore facendogli presente che i veneziani, approfittando di questo momento di stasi, avevano ripreso a depredare i vascelli spagnoli e a spadroneggiare nell'Adriatico (Palermo, 1846). Pochi giorni dopo, il 19, l'Osuna scriveva al re di aver saputo che il Senato veneziano in marzo aveva fatto una lega con gli olandesi (Cozzi, 1992: 105) e aveva dato ordine al generale Marc'Antonio Venier di fare uno sbarco in Puglia. Ma l'Osuna faceva notare che poteva armare solo diciannove *galere* delle ventiquattro previste in quanto il principe Filiberto di Savoia aveva utilizzato le ciurme per rinforzare le *galere* spagnole [20]. Il 2 novembre l'agente del duca di Urbino scriveva che il viceré cercava di reperire denaro per assoldare i soldati «per mandar fuora li galeoni» (Palermo, 1846: 232, n.66). proponendo al re di vendere alcune città demaniali (Del Vecchio, 1985) [21].

Ma il sovrano aveva bisogno di denaro per i "soccorsi in Alemagna", per cui il 15 marzo del 1620 aveva richiesto tramite Ottavio d'Aragona che dal regno fossero inviati 1 milione di ducati per le guerre in corso nel Nord [22]. Così il viceré il 5 aprile riferiva che aveva inviato a Cadice tre navigli da guerra, aggiungendo che a breve ne avrebbe inviati altri tre; ma aveva inviato sei vascelli a caccia di corsari [23], e tre giorni dopo dava ragguagli sulla raccolta dei soldati da inviare nelle Fiandre [24].

In questo frangente aveva mostrato anche la sua volontà di riprendere buoni rapporti con Venezia, obbedendo agli ordini inviati dal sovrano ai primi di gennaio del 1620 [25]: il 4 aprile aveva fatto allestire otto galere da inviare nel golfo di Manfredonia per inseguire gli Uscocchi entrati in Brindisi e da lì diretti a Venezia, per predare le navi della Repubblica (Pagano de Divitiis, 1985: 238).

L'Osuna era ignaro delle dense nubi che si addensavano sul suo capo. Perciò continuava la sua solita vita dispendiosa, dedito come al solito a balli e feste. Il primo marzo aveva organizzato una sfarzosa "festa a ballo" per celebrare la guarigione di Filippo III (De Miranda, 2000) nel nuovo palazzo reale ancora in costruzione, fatto iniziare dal viceré Fernando de Castro, conte di Lemos, e dalla moglie, donna Catalina de la Cerda (Sirago, 2020). Nel salone di rappresentanza era stata ricostruita la collina di Posillipo, luogo di "delizie", una scenografica cornice per la rappresentazione che era stata allestita intitolata *Delizie di Posillipo boscarecce e marittime*, una disputa favolosa tra le forze silvestri capeggiate da Pan e quelle marine guidate da Venere per la conquista della collina di Posillipo (de Mendoza, ecc., 1620).

Ancora una volta la festa serviva per ribadire la potenza dell'Osuna in grado di allestire magnifiche feste in un momento cruciale sia per la politica che per le finanze. Ma ormai i giochi erano fatti anche se nulla faceva presagire i successivi eventi. Il re e il Consiglio di Stato avevano ormai deciso di destituire l'Osuna, un evento unico in tutta la storia vicereale napoletana. Ma per evitare spiacevoli inconvenienti, dato il carattere ribelle del duca, avevano deciso di inviare a Napoli, come luogotenente, l'ambasciatore di Spagna a Roma, il cardinale Gaspar de Borja y Velascoia. Questi il 3 giugno arrivò di nascosto a Napoli e, ottenuto il possesso della carica dalle autorità napoletane, il 20 scrisse al sovrano di essere riuscito a far imbarcare l'Osuna sul suo più bel galeone, scortato da cinque galere, al comando di don Ottavio d'Aragon [26]. Intanto l'8 giugno il sovrano aveva ordinato a Pedro de Leyva di condurre a Cartagena la duchessa d'Osuna Catalina Enríquez de Ribera y Cortés Zúñiga e di tornare rapidamente in Italia per assumere l'incarico di generale delle galere spagnole [27].

Conclusioni

Il duca era partito per la Spagna pensando che non tutto era perduto. Al suo arrivo non fu incarcerato per cui pensò che la sua stella non era ancora tramontata (Beladiez Navarro, 1996). Ma pochi mesi dopo la morte di Filippo III, il 31 marzo 1621, determinò la rovina di tutti i suoi favoriti: i duchi di Lerma e di Uceda furono processati ed anche il duca fu posto in carcere, dove morì il 24 settembre 1624 Coniglio, 1955, 2: 205-206).

Stessa sorte ebbe il valoroso Ottavio d'Aragona: inviato dall'Osuna a Madrid per perorare la sua causa, era poi tornato in regno per accompagnare il destituito viceré a Marsiglia. Ma poi non aveva voluto accompagnarlo fino in Spagna per non essere responsabile della sua incarcerazione. Tornato in Sicilia fu posto in carcere per il suo atto di insubordinazione. Liberato nel 1621, compì un'ultima "impresa" in Levante; poi a dicembre di quello stesso anno si ritirò in un convento di Cappuccini dove morì ai primi di settembre del 1623 (La Lumia, 1863).

Dopo l'incarcerazione del duca fu disposta una accurata "giunta", cioè una indagine, sulle spese effettuate dall'Osuna per armare la flotta e i suoi propri galeoni, una delle accuse più gravi poiché ad un viceré non era permesso armare propri vascelli o imbarcazioni[28]. I vascelli, sequestrati insieme alle altre imbarcazioni, furono risistemati a Napoli tra 1620 e 1621 ed incorporati nell'Armata del Mar Oceano che si stava organizzando in quegli anni (Sirago, 1994). Si decise poi di ridimensionare la flotta napoletana, poiché mancavano i fondi per il suo mantenimento, per cui le galere da ventuno vennero ridotte a dodici (Thompson, 1981: 244). Infine furono poste sotto il comando di Pietro Gamboa y Leyva, che prima aveva ricoperto la carica di generale di quelle siciliane (Enciclopedia de Mèxico, 1988).

In realtà, l'Osuna, malgrado gli errori commessi ed il pessimo carattere, mostrava di avere una chiara visione della politica marittima che però la Spagna non poteva perseguire, impegnata com'era in altre guerre. Romano Canosa parla di una «strana guerra» tra la Spagna e Venezia accesasi nel 1617, strana

perché le iniziative belliche non erano partite direttamente da Filippo III ma dal viceré Osuna, coadiuvato dal marchese di Bedmar (Canosa, 1987: 149-151). Ma l'iniziativa personale del viceré fu duramente punita, visto che la Spagna, entrata l'anno dopo in quel conflitto chiamato poi "Guerra dei Tren'anni" non poteva aprire ulteriori fronti di guerra, soprattutto i veneziani, da sempre a guardia dell'Adriatico.

Cesareo Fernandez Duro, autore di una pregevole storia della marina spagnola scritta a fine Ottocento, ha dedicato pagine entusiaste al felice tentativo dell'Osuna di formare una squadra di vascelli per difendere i regni di Napoli e Sicilia, biasimando la Spagna che ne aveva impedito un esito positivo. Egli ricordava anche l'abilità del viceré nell'utilizzare nuove scoperte scientifiche, in particolare quelle proposte da Galilei, e concludeva: «con la esquadra formada por Osuna con los capitanes de su escuela, todavia algun tiempo flotò respetada la bandera espanola» (Fernandez Duro, 1885).

Distrutta la squadra allestita dall'Osuna, anche se veniva formata con i suoi vascelli la Armata napoletana dell'Oceano (Sirago, 1994), il Regno cominciò ad assumere un ruolo marginale nello scacchiere mediterraneo, utilizzato solo per finanziare quella che Robert Stradling ha definito la "guerra totale", assumendo sempre più il ruolo di avamposto di Europa con la sua "frontiera disarmata", come ha sottolineato Raffaele Ajello. La vicenda dell'Osuna è stata a lungo studiata per la sua eccezionalità. Il quadro che emerge dalle varie fonti è controverso, come si evince dagli studi pubblicati nel volume pubblicato nel 2016 a cura di Encarnación Sánchez Garcia e Caterina Ruta.

Nel 2017 Alessandro Martinengo ha esaminato una delle fonti coeve, il testo del maestro di cerimonie Miguel Díez de Aux riportato nel volume dei cerimoniali a cura di Attilio Antonelli del 2015. Egli aveva esercitato la sua funzione nella corte vicereale per circa cinquanta anni, durante i quali aveva servito molti viceré. Nella parte dedicata all'Osuna il de Aux rievocava le sue gesta marittime sia in Sicilia che in Napoli, ricordando che aveva inviato 12 galeoni nel porto di Brindisi per frenare le imprese dei veneziani e aveva destinato truppe al governatore di Milano don Pedro di Toledo per aiutarlo nella guerra con duca di Savoia per «las diferencias con el duque de Mantua», imprese degne del suo valore, aggiungendo che il Borgia era stato chiamato dallo stesso Ossuna come luogotenente nel periodo in cui doveva andare in Spagna per parlare di alcuni affari segreti. Invece nella parte dedicata al Borgia parlava di colloqui segreti tra il cardinale e il Consiglio Collaterale in merito al possesso del governo, portando con sé ordini regi di dover obbedire solo a lui come viceré mentre l'Osuna accettava questa estromissione forzosa, di cui non si è mai avuto «ejemplar ninguno», con «mucha paciencia y cordura», restando nel suo palazzo fino al 14 giugno, quando si imbarcò per la Spagna con otto galere al comando di Ottavio d'Aragona, che lo lasciò a Marsiglia per tornare in Italia. Egli fu poi ricevuto a Barcellona con grandi onori dal duca di Alcalà, poi si recò a Madrid dove prese dimora a casa del duca di Uceda, visitato da molti nobili cortigiani. La testimonianza è particolare perché non vi è alcun accenno alla "guerra" contro i veneziani e ai numerosi eccessi e scandali di cui fu accusato il viceré, come accade anche nei racconti del diarista Francesco Zazzera, che accenna solo alla partenza del duca e al suo viaggio con le sei galere napoletane poste al comando di don Ottavio d'Aragona (f.168t.ss.).

La vera storia è stata ricostruita attraverso i documenti ufficiali degli archivi spagnoli, dove si possono leggere le varie fasi della vicenda in cui è stato coinvolto l'Osuna. Egli era un abile uomo di mare che pensava di poter agire indisturbato anche contro Venezia grazie all'appoggio di Filippo III e dei suoi potenti amici. Ma dopo la morte del sovrano e la caduta in disgrazia dei ministri che lo appoggiavano è stato travolto dalle nuove urgenze della guerra europea, ben più complessa di quelle mediterranee contro turchi e barbareschi, una politica diversa perseguita da Filippo IV e dal suo primo ministro Gaspar de Guzman, il conte duca di Olivares, che si occuparono in primo luogo di riorganizzare le Armate dell'Oceano (Pi Corrales De Pazzis, 2001).

Note

[1] Palermo (1846): 227 ss., lettera dell'1/10/1616

[2] Archivo General, Simancas, poi AGS, 1880, 19/9/1617, lettera del Veditore delle galere sul pagamento al de Leyva dal 3/10/1616, quando ebbe la nomina di generale delle galere napoletane

[3] Biblioteca Nazionale, Napoli, poi BNN, ms. X B 4, ff. 106-112, *Ragioni fundate da Orazio da Feltro all'Ecc.za del Duca D'Ossuna Vicerè di Napoli circa l'usurpatione de'Venetiani nel Mare Adriatico*

[4] AGS 1880, 2/7/1617, lettera dell'Osuna, e 18/7/1617, lettera del generale de Leyva al sovrano.

[5] AGS 1881, 10/2/1618, Consiglio di Stato con relazioni dell'Osuna del 20/12/1617 e 2/1/1618.

[6] AGS 1881, 14/2/1618, Consulta del Consiglio di Stato su di una lettera dell'Ossuna del 20/12/1617.

[7] AGS 1881, 28/2/1618, lettera dell'Osuna al sovrano.

[8] AGS 1881, 7/4/1618, lettera dell'Osuna al sovrano.

[9] AGS 1881, 14/4/1618, lettera dell'Osuna al sovrano.

[10] AGS 1881, 24/7/1618, lettera dell'Osuna al sovrano.

[11] AGS 1881, 25/8/1618, lettera di Ottavio Aragona al sovrano.

[12] AGS 1882, 2/1/1619, e pp. 101-105, 21/2/1619, lettere dell'Ossuna al sovrano.

[13] AGS 1882, aprile-maggio 1619.

[14] Biblioteca Nacional, Madrid, ms. 1431, ff. 130t.-132t., *Copia de carta del Duque de Osuna para su Mag]esta]d*, Nàpoles 3/4/1619.

[15] Biblioteca Nacional, Madrid, ms. 954, ff. 58-66; copia in Biblioteca de la Real Academia de Historia de Madrid, ms. Salazar 9.30.3.6276, fasc.15 e in Coniglio (1966: 525-530).

[16] AGS 1882, 4/6/1619, il viceré al sovrano.

[17] AGS 1882, 18/6/619, il marchese di Santa Cruz al sovrano.

[18] AGS 1882, 30/6/619, il viceré al sovrano.

[19] AGS 1882, 7/7/1619, il viceré al sovrano; 19/10/1619, relazione del viceré con la notizia dell'unione a Messina il 22/7 con il principe Filiberto.

[20] AGS 1882, 19/10/1619, il viceré al sovrano.

[21] AGS 1882, 20/1/1620, il viceré al sovrano.

[22] AGS 1883, 15/3/1620, Ottavio d'Aragona al Segretario di Stato Antonio Aroztegui.

[23] AGS 1883, 5/4/1620, il viceré al sovrano.

[24] AGS 1883, 8/4/1620, il viceré al sovrano.

[25] AGS 1883, 26/1/1620, il sovrano al viceré.

[26] AGS 1883, 20/6//1620, il viceré cardinal Borjia al sovrano.

[27] AGS 1883, 8/6/1620, il sovrano al generale de Leyva.

[28] AGS 15133, relazione del 1621.

Fonti

I documenti dell'Archivo General de Simancas sono pubblicati nella Colecion de documentos ineditos para la Historia de Hespaña, Imprenta de la Viuda de Calero, Madrid, 1842-1896, voll. 112, voll. XLVI, XLVII, XLVIII.

Riferimenti bibliografici

Antonelli A., a cura di, *Cerimoniale del viceregno spagnolo di Napoli 1503-1622*, arte'm, Napoli, 2015.

AJello R., *La frontiera disarmata. Il Mezzogiorno avamposto d'Europa*, in Balbi L., a cura di, «*Futuro remoto*», 1992, *Il mare*, IDIS, Napoli, Cuen, 1992: 45-95.

Başak Dağgülü I. (2014), An extraordinary sample of mid -17th century ottoman naval architecture: the ship Melek pasha, in Couto D., Gunergun F., Pedani M.P., a cura di, Seapower, Technology and trade. Studies in Turkish maritime history, Piri reis University Pubblications, Istanbul, 2014: 465-471.

Benigno F. (1992), *L'ombra dei re. Ministri e politica nella Spagna del Seicento*, Marsilio ed., Venezia.

Brancaccio G. (2001), *Nazione genovese". Consoli e colonia nella Napoli moderna*, Guida ed., Napoli.

Bunes Ibarra M.A. (2006), *Felipe III y la defensa del Mediterràneo. La conquista de Arge*l, in Garcia Hernan G. Maffi D., *Guerra y Sociedad en la Monarquìa Hispanica. Politica, strategia y cultura en la Europa moderna (1500-1700)*, Ediciones Laberinto, CSIC, Fundacion MAPFRE, Madrid, I: 921-946.

Bunes Ibarra M.A (2009), *Filiberto de Saboya, un principe que lega a ser Gran Prior,* in Rivero Rodriguez M. ed. *Nobleza hispana, Nobleza cristiana. La orden de San Juan,* Polifemo, Madrid: 1529 -1554.

Bunes Ibarra M.A (2012), *Osuna en Sicilia: el turco en la strategia del imperio en el Mediterráneo*, in Sánchez Garcia E. Ruta C., a cura di, *Cultura della guerra e arti della pace Il III Duca di Osuna in Sicilia e Napoli (1611 – 1620)*, Tullio Pironti ed. Napoli: 123-142.

Candiani G. (2006), *Galee forzate o di libertà: una comparazione tra la marina spagnola all'indomani della contesa dell'interdetto* (1607), in Garcia Hernàn G., Maffi D., a cura di, *Guerra y Sociedad, en la Monarquìa Hispanica. Politica, strategia y cultura en la Europa moderna (1500-1700)*, Ediciones Laberinto, CSIC, Fundacion MAPFRE, Madrid: 947-962.

Canosa R. (1987), *Storia del Mediterraneo nel Seicento,* Sapere 2000, Roma.

Coniglio G. (1955, 1), *Il duca d'Ossuna e Venezia dal 1616 al 1620,* in «Archivio Veneto»: 42-70.

Coniglio G. (1955, 2), *Il viceregno di Napoli nel secolo XVII*, Edizioni di Storia e letteratura Istituto Grafico Tiberino, Roma.

Coniglio G. (1966), *Documenti veneziani sugli avvenimenti del 1620 a Napoli,* in «Clio», II: 525-530,

Consolo V., De Seta C. (1990), *Sicilia teatro del mondo*, Nuova ERI, Edizioni Rai, Torino.

Cooper J. P. (1970), *Sea – power*, in Cooper J. P., a cura di, *The Decline of Spain and the Thirty Years War 1609–48/59,* Cambridge University Press, Cambridge: 226-238.

Cozzi G. (1992), *Venezia nello scenario europeo (1517-1699),* in Cozzi G., Knapton M., Scarabello G., *La repubblica di Venezia nell'età moderna dal 1517 alla fine della Repubblica,* UTET, Torino: 5-200.

De Caro G. (1961), *Aragona d' Tagliavia Ottavio,* voce a cura di, Dizionario Biografico degli Italiani, 3, www.treccani.it.

Del Vecchio F. (1985), *La vendita delle terre demaniali nel regno di Napoli dal 1628 al 1648,* in «Archivio Storico per le Province Napoletane»: 163-211.

de Mendoza A., Giramo P.A., Lambardi F., Trabaci G.M., Anzalone A., *Breve racconto della festa a ballo Fattasi in Napoli per l'allegzza della salute acquistata dalla Maestà Cattolica di Filippo III d'Austria alla presenza dell'Illustriss. & Eccellentiss. sig. duca d'Ossuna vicerè del regno, nella real sala di palazzo al 1. di marzo 1620.,* per Costantino Vitale. Napoli.

De Miranda G. (2000), *Una quiete oziosa. Forma e pratiche dell'Accademia napoletana degli Oziosi (1611-1645),* Fridericiana Editrice Universitaria, Napoli.

De Rosa L. (1955), *I cambi esteri di Napoli del 1591-1707,* L'Arte Tipografica, Napoli.

De Rubertis A., *Il vicerè di Napoli Don Pietro Giron duca d'Ossuna (1616-1624)*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», LXXIV, 1956: 259-289.

Elliot J. H. (1991), *Il miraggio dell'Impero Olivares e la Spagna dall'apogeo alla decadenza,* 2 voll., Salerno Editrice, Roma.

Enciclopedia de México (1988), voce *Carrillo de Mendoza y Pimentel, Diego*, v. 3, Città del Messico.

Favarò V. (2004), *La Sicilia fortezza del Mediterraneo,* in «Mediterranea», I, 1:31-48, www.mediterranearicerchestoriche.it

Favarò V. (2007), *La escuadra de galeras del regno di Sicilia. Costruzione, armamento, amministrazione (XVI secolo)*, in Cancila R., a cura di, *Mediterraneo in armi (secc. XV-XVIII)*, in «Mediterranea», Quaderni, Ricerche Storiche, Palermo: 397-428, www.mediterranearicerchestoriche.it

Fernandez Duro C. (1895-1903), *La Armada española desde la union de los reinos de Castilla y de Aragon,* 9 voll., Est. Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, Madrid.

Fernandez Duro C. (1972), *La Armada española desde la union de los reinos de Castilla y de Aragon,* 9 voll., ristampa a cura del Museo Naval, Madrid.

Fernandez Duro C. (1885), *El Gran Duque de Osuna y su marina. Jornadas contra Turcos y Venecianos 1602-1624,* Madrid, Est. Tipografico "Sucesores de Rivadeneyra".

Filamondo R.M. (1694), *Il genio bellicoso di Napoli,* D. A. Parrino e M. L. Muti ed., Napoli.

Giuffré M. (2012) *Palermo ai tempi del viceré d'Osuna: città e architettura*, in Sánchez Garcia E. Ruta C., a cura di, *Cultura della guerra e arti della pace Il III Duca di Osuna in Sicilia e Napoli (1611 – 1620)*, Tullio Pironti ed., Napoli: 145-158.

Inalcik H. (1980), Military and Fiscal transformation in the Ottoman Empire, in «Archivum Ottomanicum», VI: 283-337.

Kumular O. (2012), *Los Turcos en el Mediterráneo en la época del duque de Osuna*. in Sánchez Garcia E. Ruta C., a cura di, *Cultura della guerra e arti della pace Il III Duca di Osuna in Sicilia e Napoli (1611 – 1620)*, Tullio Pironti ed., Napoli: 159-167.

Lago L. – Rossit C. (1981), *Descriptio Histriae. La penisola istriana in alcuni momenti significativi della sua tradizione cartografica sino a tutto il secolo XVIII. Per una corologia storica*. "Collana degli Atti del Centro di Ricerche Storiche di Rovigno", n. 5, Ed. Lint, Trieste.

La Lumia I. (1863), *Ottavio d'Aragona e il duca d'Ossuna (1565-1623),* in «Archivio Storico Italiano», n. s. XVII, 1863: I: 3-31 e II: 3-33

Lanario F. (1617), *Le guerre di Fiandra … Con l'aggiunta de i successi del Sig. … D[on] Pietro Girone D[uca] d'Ossuna Vicerè e Capitan Generale di quel Regno,* Roncagliolo, Napoli.

Leti G (1699), *Vita di don Pietro Giron duca d'Ossuna viceré di Napoli e Sicilia, sotto il regno di Filippo III,* appresso Georgio Gallet, Amsterdamo.

Linde de Castro L.M. (2005), *Don Pedro Girón, Duque de Osuna, la hegemonía española en Europa a comienzos del siglo XVII*, Encuentro, Madrid.

Luca C. (2015), *L'accenturiero Francese Jaques Pierre (c.1573-1574-1618), il "Colpevole Perfetto" per il suo "Complotto" Spagnolo del 1618 ai danni di Venezia,* in Pop I.-A., Ghitta O., Bolovan I., Sima A.V., a cura di, *Dal cuore dell'Europa. Omaggio al professore per il compimento dei 70 anni*, Acccademia Romena, Presa Universitara Clujeana, Cluj – Napoca: 69-80.

Martinengo A. (2017), *La caida de Osuna, desde la ladera* italiana *(con un testimonio de época recié dado a conocer)*, in «Criticón», 131: 79-89.

Monti G.M. (1935), *Per il dominio del Mare Adriatico nel Seicento: una memoria napoletana contro Venezia,* in "Archivio Scientifico del Regio Istituto Superiore di Scienze Economiche e Commerciali di Bari", vol. VIII, 1933-1934, poi Cressati, Bari, 1935.

Musi A. (1996), *Mercanti genovesi nel Regno di Napoli,* ESI, Napoli.

Otte E. (1986), *Il ruolo dei Genovesi nella Spagna del XV e XVI secolo*, in De Maddalena A.- Kellenbenz H., a cura di, *La repubblica internazionale del denaro tra XV e XVI I secolo*, Il Mulino, Bologna: 17-56.

Pagano De Divitiis G. (1985), *Sicilia e Napoli nei dispacci diplomatici inglesi (Public Record Office, Londra)*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane»: 213-283.

Palermo F. (1846), *Documenti sulla storia economica e civile del Regno cavati dal carteggio degli agenti del granduca di Toscana dall'anno 1582 sino al 1648,* in «Archivio Storico Italiano»: 243-353.

Parrino D. A. (1694), *Teatro eroico e politico dei Governi de' Vicerè del Regno di Napoli*, Parrino et Mutti, Napoli, 1694, 3 voll.

Pi Corrales De Pazzis M. (2001), *La Armada en el siglo XVII*, in Alcalá Zamora J. e Belenguer Cebria E., a cura di, Actas del Congreso Internacional *Calderon de la Barca y la España del Barrocco,* España Nuevo Millenio, Madrid, 2001, I: 131-155.

Pomara Saverino B. (2012), «*Sicilia no consiente medianía en el que gobierna». La dura prova di Osuna come viceré di un'isola,* in Sánchez Garcia E. Ruta C., a cura di, *Cultura della guerra e arti della pace Il III Duca di Osuna in Sicilia e Napoli (1611 – 1620)*, Tullio Pironti ed. Napoli: 169-178.

Sánchez Garcia E. Ruta C., (2012), a cura di, *Cultura della guerra e arti della pace Il III Duca di Osuna in Sicilia e Napoli (1611-1620)*, Tullio Pironti ed. Napoli.

Schipa M. (1912), *La pretesa fellonia del duca d'Ossuna (1619-1620)*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», anni XXV-XXXVI- XXXVII, poi Pierro, Napoli.

Singleton, F. B. (1989), *A short history of the Yugoslav peoples*, Cambridge University Press, *Cambridge.*

Sirago M. (1994), *L'"Armada del Mar Oceano" o dei "Vascelli d'alto bordo" a Napoli (1623-1707)*, in «Studi Storici Meridionali», 2: 99-116.

Sirago M. (2001), *I Doria signori del mare ed il sistema dell'"asiento" nella costituzione della flotta napoletana all'epoca di Carlo V,* in Galasso G. Musi A., a cura di, *Carlo V. Napoli e il Mediterraneo*, Atti del Convegno Internazionale*,* Napoli 2001, in «Archivio Storico per le Province napoletane», CXIX, 2001: 665-704

Sirago M. (2004), *Dalla galera al vascello. L'apporto economico di genovesi, ragusei, fiamminghi, napoletani nella costituzione della flotta napoletana tra '500 e '600,* in Mafrici M., a cura di, *Rapporti diplomatici e scambi commerciali nel Mediterraneo moderno,* Atti del Convegno Internazionale Fisciano (Salerno), 23-24 ottobre 2002, Rubettino ed. Soveria Mannelli: 461- 487.

Sirago M. (2015), *Miguel Vaaz, conte di Mola, un mercante intraprendente all'ombra dei viceré,* in «Archivio Storico per le Province Napoletane»: 83 – 101.

Sirago M. (2018), *La flotta napoletana nel contesto mediterraneo (1503- 1707),* Licosia ed., Ogliastro Cilento.

Sirago M. (2020), *Donna Catalina Zuňiga y Sandovalde la Cerda V contessa di Lemos una viceregina napoletana "intraprendente" (circa 1550 -1628),* in «Archivio Storico per le Province Napoletane», CXXXVIII: 61-74.

Smitran S. (2008), *Gli uscocchi. Pirati, ribelli, guerrieri tra gli imperi ottomano e asburgico e la Repubblica di Venezia*, Marsilio ed.Venezia.

Sola E. De la Peña J.F. (1995), *Cervantes e la Berberìa. Cervantes, mundo turco – berberisco y servicios en la epoca de Felipe II*, Fondo de Cultura Econòmica, Madrid.

Spini G., *La congiura degli Spagnoli contro Venezia del 1618,* in «Archivio Storico Italiano», 1949, I parte: 17-53 e 1950, II parte: 159-174.

Stradling R.A. (1992), *Europa y el declive de la estructura imperial española 1580-1720,* Ed. Càtedra, Madrid.

Thompson I.I.A. (1981), *Guerra y decadencia. Govierno y administraciòn en la España de los Austrias, 1560-1620,* (1ª ed. Londra 1976), ed. Critica, Barcelona.

Vergara F., *La politica militare di don Pedro Giron de Osuna vicerè di Sicilia (1611-1616),* in «Archivio Storico Siciliano», VI, 1980: 205-239.

Weikhard von Valvasor J., Die Ehre dess Hertzzogthums Crain (*La gloria del Ducato di Carniola),* Norimberga, 1689.

Zambler A. (1896), *Contributo alla storia della congiura spagnola contro Venezia*, in «Nuovo Archivio Veneto» XI: 15-121.

Zazzera F. (1846), *Giornali di Francesco Zazzera napolitano nel felice governo dell'Ecc.mo Don Pietro Girone Duca d'Ossuna Viceré del Regno di Napoli*, dalli 7 di luglio 1616, con il modo tenuto nel dare il possesso al Signore cardinale Borgia suo sucessore, dalli signori eletti di questa fidelissima città, con intervento del Conseglio Collaterale (manoscritto), on line

Zazzera F. (1846), *Giornali del governo di Don Pietro Girone Duca d'Ossuna Viceré di Napoli*, in Palermo F., *Narrazioni e documenti sulla storia del regno di Napoli dall'anno 1522 al 1677, raccolti e ordinati con illustrazioni da —,* Viesseux, Firenze, IX: 473-617.

Sitografia

Dictionary, Encyclopedia and Thesaurus – The Free Dictionary

https://forum.paradoxplaza.com/forum/index.php?threads/il-senato-della-republica-venetiana-collaborative-aar.173861/page-8

www.mediterranearicerchestoriche.it

www.treccani.it.

Maria Sirago, dal 1988 è stata insegnante di italiano e latino presso il Liceo Classico Sannazaro di Napoli, ora in pensione. Partecipa al NAV Lab (Laboratorio di Storia Navale di Genova). Ha pubblicato numerosi saggi di storia marittima sul sistema portuale meridionale, sulla flotta meridionale, sulle imbarcazioni mercantili, sulle scuole nautiche, sullo sviluppo del turismo ed alcune monografie: *La scoperta del mare. La nascita e lo sviluppo della balneazione a Napoli e nel suo golfo tra '800 e '900*, Edizioni Intra Moenia, Napoli 2013; *Gente di mare. Storia della pesca sulle coste campane*, Edizioni Intra Moenia, Napoli 2014, *La flotta napoletana nel contesto mediterraneo (1503 --1707)*, Licosia ed. Napoli 2018.

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

La Libia nella memoria e nel cuore

di *Orietta Sorgi*

«Gli uomini fanno la storia e non sanno di farla»: una celebre frase di Carlo Marx che Antonino Buttitta era solito richiamare tutte le volte che voleva mettere in luce il valore nascosto delle esperienze vissute, spesso inconsapevolmente, da ogni singolo individuo. Si riferiva infatti a quell'operare umano silenzioso che nel trascorrere della vita quotidiana si relaziona con altri soggetti e altre azioni, assumendo una valenza sociale e collettiva, partecipando in tal modo al susseguirsi della storia. È un fatto ormai noto, a partire dalla scuola degli Annales, che la conoscenza del passato non è solo quella di una certa storiografia ufficiale, quella dei vinti e dei vincitori, delle guerre e delle paci, ma si costruisce sui comportamenti e sulle mentalità degli uomini, sulle loro memorie e testimonianze. Queste, unitamente ai documenti d'archivio, su cui si fonda la veridicità dei fatti, offrono una risorsa conoscitiva enorme in quanto aggiungono qualcosa di più al dinamismo di una

cultura non come totalità chiusa di significati, ma corredo comune di storia e tradizioni, regole sociali assorbite e trasmesse nel tempo, che ogni individuo attinge in modo diverso nel corso della sua vita (cfr. a questo proposito Clemente 2013).

Il contributo delle storie di vita e dei racconti autobiografici diviene allora tanto più determinante in rapporto a periodi che la ricerca scientifica, volutamente o casualmente, ha finito col trascurare. Ad esempio, l'avventura italiana in Libia, iniziata con Giolitti e rinvigorita dal ventennio fascista per concludersi con la dittatura di Gheddafi, resta ancora un argomento poco esplorato se si escludono i brevi accenni sui manuali scolastici. Tale disattenzione ha determinato un'immagine edulcorata del colonialismo italiano, attribuendogli una maggiore umanità rispetto ai precedenti europei. A sfatare il mito degli "italiani brava gente" è intervenuto, negli ultimi decenni, Angelo Del Boca, autore di numerosi scritti (1996-1997; 2005) che hanno permesso, sulla scorta di una notevole mole documentaria, di ricostruire la controversa vicenda dell'espansione coloniale italiana e dei suoi effetti scellerati. Da quel momento c'è stato un risveglio di interessi nei confronti dell'argomento da parte di una nuova generazione di storici e africanisti che hanno riconsiderato la questione esaminando le società coloniali non soltanto dal punto di vista dei "bianchi", ma anche degli intrecci e delle contaminazioni con le comunità locali sottomesse (Labanca 2002: 380-382).

Gli antropologi inoltre, ormai liberi dalle influenze del positivismo, hanno rivolto le loro riflessioni alle culture degli ex colonizzati e ai loro rapporti con i colonizzatori, col supporto della registrazione di fonti orali e raccogliendo una serie di "storie di vita". Nel passaggio dall'oralità alla scrittura, in quel processo di traduzione che ogni antropologo opera sulle interviste agli informatori per poi trasformarle in testo (Geertz 1988), si è potuta così ricomporre una memoria coloniale collettiva (D'Agostino 2012).

Il racconto autobiografico, ad esempio, un genere a metà fra il piano letterario-narrativo e quello documentaristico, fondandosi su un esercizio di memoria che diviene scrittura, restituisce in modo esemplare l'esperienza diretta di chi il colonialismo l'ha vissuto dall'interno. È il caso di Mariza D'Anna, giornalista e scrittrice siciliana, approdata a Tripoli nel 1962 ad appena venti giorni di età. I suoi due romanzi, editi da Margana edizioni, *Il ricordo che se ne ha* (2017) e ora *La casa di Shara Band Ong. Tripoli* (2021) che ne costituisce il seguito, ripercorrono le vicende della sua famiglia in Libia, nel periodo compreso fra il fascismo e la dittatura di Gheddafi. Sullo sfondo di un contesto storico guardato con obiettività e senza alcuna indulgenza, quello dei crimini commessi da Mussolini, si svolge la vita di questa famiglia composita e allargata, sul modello di quelle patriarcali siciliane. Il capostipite, Francesco Fontana, bisnonno dell'Autrice, arriva a Tripoli nel 1928 a seguito del Duce e insieme al figlio Carlo avvieranno, con spirito imprenditoriale, una prosperosa azienda agricola nella località di Biar Miggi a Tarhuna, poco distante dalla capitale.

Le vicende sono narrate da diversi punti di vista: nel primo romanzo è il nonno Carlo il protagonista, con la moglie e i tre figli in Libia, fra la masseria agricola, la residenza cittadina e i luoghi della villeggiatura estiva in Sicilia. Attorno al nucleo principale si diramano una serie di personaggi complementari: fattori, domestici, autisti, in uno spirito di collaborazione e pacifica convivenza. Ai tempi del colpo di stato e della cacciata degli italiani dalle colonie, Carlo è ormai vecchio, "esule" in Sicilia, ma con lo sguardo rivolto indietro, nel rimpianto di quella "bianca sposa del Mediterraneo" dove non potrà più fare ritorno.

Nella Casa di Shara Band Ong è Tea la voce narrante, l'alter ego della scrittrice, come l'ha definita Guido Barbieri nella sua bella prefazione. A Tripoli la bambina trascorre la sua infanzia con i genitori, Vittorio e Adele, entrambi insegnanti in un liceo cittadino. Una vita serena, senza particolari preoccupazioni, fino a quando, in modo traumatico e improvviso, irrompe il nuovo regime di Gheddafi e, già dalle prime avvisaglie, si avverte il venir meno di quella libertà e tolleranza che

avevano caratterizzato il Regno di Idris. Saranno gli ebrei le prime vittime della persecuzione e a seguire tutti gli italiani ritenuti retaggio del dominio coloniale fascista. Insieme a tanti altri, i familiari di Tea vengono espulsi repentinamente, costretti a rientrare in Italia e privati di tutto: dapprima a Roma e poi, in modo altrettanto brusco, a Genova. Anche Mariza, come la sua famiglia non rivedrà più la casa di Shara Ong e il baglio agricolo di Biar Miggi.

A riempire il dolore del non ritorno, la nostalgia del passato che non c'è più e di un futuro che non ci sarà, interviene ora la scrittura, che ricuce quello strappo che la vita reale non può rimarginare. L'espressione letteraria e narrativa divengono così una precisa strategia che gradualmente fa traghettare eventi vissuti su un piano metastorico.

Il ricordo, la memoria, è ancora Guido Barbieri a notarlo, non procede in senso cronologico, ma per salti e selezioni, secondo un andirivieni che va avanti e poi torna indietro, seguendo il filo di quelle emozioni, di quelle esperienze che riemergono perché più incisive di altre. «L'attività mnestica – continua Barbieri – esattamente come accade nei sogni, non segue percorsi logici e rettilinei, non è sottoposta alle leggi della causa e dell'effetto. Ma al contrario intraprende percorsi labirintici, dove a volte si smarrisce la direzione, la si ritrova, la si perde ancora […] La casa di Shara Band Ong non è affatto, dunque la semplice ricostruzione lineare di una storia familiare, non dispone in una sequenza progressiva e ordinata i giorni, i mesi, gli anni. La narrazione, al contrario, migra costantemente dal passato al presente e dal presente al passato senza soluzione di continuità. E in questo percorso migratorio la memoria fa appunto il suo mestiere: quello di sovrapporre i luoghi e i tempi, di ingrandire o di rimpicciolire i ricordi, capovolgendo continuamente il cannocchiale».

La stessa Autrice, nel presentare il suo progetto narrativo, ricorre al mantice di una fisarmonica, che apre e chiude i movimenti, inventa e reinventa suoni nuovi, funzionali alla narrazione, frutto di episodi vissuti in prima persona o con altri. «La vita non è quella che si è vissuta ma quella che si ricorda e come la si ricorda per raccontarla», cita a un certo punto un'espressione di Gabriel Garcia Marquez che l'ha ispirata. A volte «basta una fotografia, un oggetto, un suono per riportare alla luce stagioni lontane della vita, ripescandole dall'oblio e riemergendo nella memoria».

Non è un caso che i ricordi scaturiscono dai vecchi album fotografici di famiglia che ora, nel romanzo, danno nuova voce a luoghi e persone del passato. Sono proprio le immagini con il loro potere evocativo a esercitare più delle parole una potenza simbolica straordinaria, fissando in quell'*hic et nunc* i soggetti rappresentati per annullare il divenire del tempo e consegnarli al mito.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Riferimenti bibliografici

Clemente, Pietro, 2013, *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*, Pisa, Pacini editore

Cusumano, Antonino, 2018, *Una storia semplice, il racconto di una vita, una memoria coloniale*, in "Dialoghi Mediterranei", n.31, maggio

D'Agostino, Gabriella, 2012, *Altre storie. Memoria dell'Italia in Eritrea*, Bologna, CLUEB, Cooperativa Libraria Universitaria, Editrice

Del Boca, Angelo, 1996, *Gli Italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore*, vol.1, Milano, Mondadori

1997 *Gli Italiani in Libia*, vol.2, Milano, Mondadori

2005 *Italiani, brava gente? Un mito duro a morire*, Vicenza, Neri Pozza editore

Geertz, Clifford, 1988, *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino

Labanca, Nicola, 2002, *Oltremare. Storia dell'espansione coloniale italiana*, Bologna, il Mulino

---

Orietta Sorgi, etnoantropologa, ha lavorato presso il Centro Regionale per il catalogo e la documentazione dei beni culturali, quale responsabile degli archivi sonori, audiovisivi, cartografici e fotogrammetrici. Dal 2003 al 2011 ha insegnato presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Palermo nel corso di laurea in Beni Demoetnoantropologici. Tra le sue recenti pubblicazioni la cura dei volumi: *Mercati storici siciliani* (2006); *Sul filo del racconto. Gaspare Canino e Natale Meli nelle collezioni del Museo internazionale* delle *marionette Antonio Pasqualino* (2011); *Gibellina e il Museo delle trame mediterranee* (2015); *La canzone siciliana a Palermo. Un'identità perduta* (2015); *Sicilia rurale. Memoria di una terra antica,* con Salvatore Silvano Nigro (2017).

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

Militanza suffragista, protesta, uguaglianza e differenza: per il diritto al voto

di *Laura Sugamele*

La questione della libertà femminile si snoda attorno al dibattito femminista sulla disuguaglianza dei generi e sul diritto all'autodeterminazione del corpo, nel momento stesso, in cui tale principio viene ridimensionato, in funzione di interessi economici tendenti a sovrapporsi sulla libera scelta delle donne in merito a procreazione e maternità.

Laddove le primigenie rivendicazioni femministe si sono configurate come una critica alle tradizionali dicotomie culturali e di genere, tali rivendicazioni hanno condotto all'affermazione di una parità giuridica tra uomini e donne, nel tentativo di ottenere una concreta trasformazione sociale a vantaggio delle donne, trasformazione che, come sottolineava Mary Wollstonecraft (Wollstonecraft 1792), doveva necessariamente iniziare da un cambiamento dello stile educativo a cui le bambine erano sottoposte, educazione sostanzialmente incentrata sul sentimentalismo, sul servilismo e sull'accudimento della prole; in tali termini, la causa principale dell'incapacità delle donne di fruire liberamente dei diritti civili era quindi il sistema educativo, colpevole di manipolare il concetto stesso di "femminilità", interpretato erroneamente come polarità estrema alla parte maschile, questa invece, considerata unica detentrice di diritti e della possibilità di espressione sul piano pubblico.

Tali istanze – precedentemente sostenute da Olympe De Gouges nella *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* del 1791 – hanno condotto allo sviluppo di posizioni a favore dell'estensione del voto per le donne, le cui pretese rispondevano alla necessità di avere risposte più adeguate agli interessi femminili per i diritti di suffragio elettorale, richieste che, tuttavia, non ottennero sostegno da parte della politica. In un'epoca in cui soltanto agli uomini era garantita la possibilità di accedere alla sfera pubblica e politica, la prima "ondata" del femminismo [1], contraddistinta dall'enfasi posta sull'emancipazione delle donne si è incentrata sulla lotta e la militanza, in favore dell'estensione del voto. La questione della parità, dunque, si costituì allo stato nascente quale valido supporto alle rivendicazioni politiche, economiche e giuridiche.

Le varie forme di rivendicazione e mobilitazione iniziarono a svilupparsi, soprattutto, grazie al prezioso contributo che le donne diedero durante il primo conflitto mondiale alla produzione economica. Una maggiore presenza femminile nel settore della produzione industriale, agevolato dall'assenza degli uomini, all'epoca impegnati sul fronte di guerra, condusse ad una visibilità pubblica delle donne, data la loro rilevanza sociale ed economica nel miglioramento delle condizioni di lavoro ed altresì sul piano del rafforzamento dei diritti politici. All'epoca del conflitto, tale situazione determinò in tutta Europa, con gli uomini impegnati in guerra e l'esigenza di mantenere invariato il livello di produzione economica ed alimentare, la necessità di adoperare la forza-lavoro femminile, aspetto che, con il ritorno degli uomini in famiglia e con la fine del conflitto, porterà al timore di questi ultimi di essere sostituiti nel lavoro. Come sottolinea Franca Alacevich:

> «Vedere le donne affrontare senza particolari problemi lavori tradizionalmente maschili ebbe un effetto pesante per gli uomini, generò in loro non pochi timori. Giocava per un verso il loro atteggiamento sessista, duro a morire, che rifiutava di perdere il primato per alcuni compiti. Ma forse ancor più la paura che il lavoro femminile, molto meno pagato, potesse diventare più appetibile del lavoro maschile anche alla fine della guerra. Tuttavia, se il lavoro nelle imprese industriali e di produzione bellica è stato forse l'elemento più vistoso, le donne sono state coinvolte anche in molti altri settori, per rimpiazzare il lavoro degli uomini chiamati a combattere» (Alacevich 2017: 5-6).

L'emancipazione delle donne attraverso la loro ammissione al voto si è determinata come un percorso lungo, difficile e complesso, ma caratterizzato da una lotta durissima per la rivalsa giuridica, connotata da proteste, comizi e persino dall'alimentazione forzata, a cui le suffragette potevano essere sottoposte, nel caso in cui fossero state arrestate. Da Millicent Fawcett, fondatrice della *National Union of Women's Suffrage Societies* (NUWSS) a Emmeline Pankhrust, *leader* della *Women's Social and Political Union* (WSPU), gli interventi femminili nell'ambito del riconoscimento del diritto di voto sono emersi nella loro rilevanza, a partire già dalla *National American Woman Suffrage Association* (NAWSA), istituita nel 1869 ad opera di Susan B. Anthony e Elizabeth Cady Stanton (Persano 2016: 49).

Dal 1848, data che ha segnato l'inizio del femminismo con la convenzione di Seneca Falls a New York, le azioni femministe si sono incentrate sul miglioramento della condizione sociale, economica e professionale delle donne e in particolare, nell'incrocio con le idee marxiste, hanno iniziato a focalizzarsi sulla questione del lavoro e dei diritti delle operaie e degli operai come soggetti oppressi da interessi economici di produzione capitalista. In tal senso, il percorso femminista della rivendicazione, propriamente, si connette sia al femminismo borghese che alle linee teoriche del marxismo e del socialismo, nel riferimento alle rivendicazioni per il salario e per il diritto alla maternità.

Secondo Teresa Labriola (Labriola 1992), l'esperienza emancipazionista si è esplicata dunque, nella richiesta di nuovi diritti, muovendosi nel tratto di una coscienza femminile, per la quale è necessario dare una impronta rivendicazionista, soprattutto per le generazioni future; peraltro, per il femminismo suffragista, lo sviluppo della personalità e della dignità femminile costituiscono gli obiettivi principali da realizzare (Labriola 1992: 22). L'aspetto sul quale è necessario focalizzarsi allora, è quello volto all'estensione del suffragio, esigenza, che nelle intenzioni delle militanti femministe, inevitabilmente, si contrappone alle teorie giusfilosofiche di matrice patriarcale, oltre che alle dicotomie di genere sedimentate nel tessuto culturale dell'epoca. In questo orizzonte complessivo, la campagna per il voto venne osteggiata per il timore di vedere alterato lo *status* politico consolidato nella configurazione gerarchica dominazione-oppressione, giacché la preoccupazione di perdere lo *status quo* condusse a demonizzare il potenziale ingresso delle donne nella vita politica attiva, categorizzando la loro posizione, unicamente, nello spazio della "domesticità".

Dal 1909, tale ghettizzazione venne in un certo qual modo capovolta, grazie ad un'azione energica e propulsiva che ha condotto alla realizzazione di alcune tappe significative del femminismo suffragista, come il *Midsummer's Day*, importante manifestazione di massa e la *Women's Freedom League* (WFL) con base nel Regno Unito, dando così slancio alla battaglia per il suffragio e per l'uguaglianza sessuale.

In particolare, gli obiettivi delle suffragette appartenenti alla *Women's Freedom League*, fondata nel 1907, in precedenza membri della *Women's Social and Political Union* (WSPU), come Alice Schofield, Charlotte Despard e Margaret Nevinson, era quello di riformare il governo e modificare la situazione di sudditanza femminile, adoperando una forma pacifica di protesta.

All'interno di questo contesto, si snoda l'azione di ben due organizzazioni suffragiste: la *Conservative and Unionist Women's Franchise Association*, formata da donne che provenivano dall'area politica conservatrice; l'altra, la *Women's Liberal Federation*, la quale aveva uno stretto riferimento con il partito liberale britannico. Su questo piano, le azioni suffragiste si muovevano nella linea di una contrapposizione nei confronti di quelle categorie storiche e sessuali radicate culturalmente, in un'epoca, quella tra Ottocento e Novecento, nella quale l'idea di una emancipazione femminile non solo non venne accettata con favore ma diede luogo a reazioni misogine.

Proprio, in relazione agli effetti sociali prodotti dalla militanza suffragista, in particolare quella britannica, June Purvis – studiosa di Storia delle donne – osserva che la campagna per il suffragio femminile è stata caratterizzata da una sottile critica agli approcci "maschili" della politica, adoperando il dibattito e la discussione quali possibili criteri per una costruttiva trasformazione di idee e prospettive (Purvis 2013: 576-590). L'impegno femminile per la rivendicazione sociale e giuridica si pone in stretta connessione con la rivendicazione dell'identità politica, nel momento in cui il processo dell'emancipazione ha la necessità di concretizzarsi, in primo luogo, mediante il corpo. In quest'ottica, il corpo emerge come dimensione "processuale" dell'azione di protesta, attraverso cui determinare, in senso performativo, un cambiamento sostanziale degli eventi.

Ed è la filosofa Judith Butler che evidenzia la connotazione propriamente politica insita nell'espressione "corpi che contano" (Butler 1996: 13), allorché il corpo rispetto ad una sua omologazione alle norme regolative imposte socialmente, può assumere invece una decisiva importanza quando, attraverso di esso, si può ri-delineare la propria soggettività e, quindi, affermarsi come "differenza" identitaria e sessuata, all'interno di un sistema che pretende di adattare qualsiasi ruolo ad un canone normativo prestabilito. In tal modo, la prassi politica definita attraverso il corpo, ha caratterizzato la critica suffragista alle istanze patriarcali, per la quale il corpo ha acquisito il valore profondo della *performance* "oppositiva", ovvero, in relazione ad una ri-appropriazione pubblica del ruolo sociale delle donne, giacché, per la causa suffragista, mettere in discussione la presunta legittimità del potere maschile, necessariamente doveva passare attraverso il corpo, come espressione di una contestazione pubblica e radicale. Pertanto, la mobilitazione suffragista, chiaramente convergeva con la pubblicizzazione delle attività di assistenza e solidarietà, ragion per cui, l'azione e l'*esperienza corporea* definita specificatamente nella protesta, per impattare nelle coscienze aveva la necessità di essere pubblicizzata e politicizzata (Green 1997: 6).

La carica simbolica della protesta femminile per il suffragio è indiscutibile; del resto, l'estensione del diritto di voto femminile nella storia, gradualmente, ha condotto oltre che all'introduzione di nuove leggi, anche ad un effettivo miglioramento della vita delle donne, le quali, grazie alla possibilità di votare, hanno potuto "travalicare" tutti quei settori tradizionalmente orientati 'al maschile'. In tal modo, l'attivismo suffragista connotato da azioni concrete come proteste, comizi e anche dall'associazionismo femminile [2], aveva il fine di riappropriarsi dello spazio politico (Rossi Doria 2007: 66; Stanley Holton 1986: 3).

Il contributo femminista al suffragio ha condotto alla ridefinizione della dicotomia "spazio pubblico-spazio privato", in funzione di una nuova rappresentazione del femminile, così articolata nell'ambito di una contrapposizione che prevedeva di revisionare l'erronea raffigurazione della donna come soggetto deviato, isterico, degenerato e de-femminilizzato (Arcara 2018: 47). In questa prospettiva, la battaglia per il voto assunse un significato ampio e non rivolto esclusivamente all'emancipazione (ivi: 48). Infatti, il diritto di voto per le militanti suffragette era qualcosa di molto più grande: il voto costituiva il simbolo della stessa azione militante, azione rivolta alla modifica sostanziale dello *status* subalterno delle donne nella sua interezza (ibidem). Per questo obiettivo, le azioni femministe dovevano necessariamente essere eclatanti, laddove le proteste pubbliche e pubblicizzate, si definivano come un attacco al potere maschile.

«L'attivismo militante promosso dalle suffragette, […] fu un attivismo "performativo", che perseguiva una strategia della visibilità proprio in quello spazio sociale "non neutro" che è detto spazio pubblico: i corpi delle suffragiste, infatti, trasgrediscono la norma di genere che associa il maschile al pubblico e il femminile al privato» (Arcara 2018: 49).

L'opposizione alla polarizzazione della sfera politica collocava la militanza suffragista in uno spazio di riconquista sociale, che aveva la propria espressione nella stampa, nella letteratura,

nell'associazionismo e, in generale, nelle riunioni femminili dei *clubs*, già presenti in epoca vittoriana. Peraltro, il movimento del *club* femminista, nei suoi esordi, ha trovato ambiente fertile negli Stati Uniti, dove questa tipologia di associazione vedeva il coinvolgimento dapprima di donne bianche e borghesi, in seguito delle donne afro-americane, sino a diventare una vera e propria organizzazione progressista, fondamentale per la discussione sulle riforme legislative, sui problemi sociali e razziali. Proprio l'impegno femminista in attività assistenziali e filantropiche ha avuto lo scopo prioritario di destare le donne dal loro torpore "domestico", facendo comprendere come il ruolo femminile nella società fosse invece, essenziale sul piano organizzativo e gestionale.

In Gran Bretagna, per esempio, si svilupparono molteplici associazioni incentrate sull'assistenza a ragazze e donne in condizioni di povertà o di prostituzione. Tra il 1901 e il 1902, le azioni del *Council of Jewish Women* con sede negli Stati Uniti e della *Union of Jewish Women* in Gran Bretagna, si sono rivelate determinanti per le loro attività contro la tratta, lo sfruttamento sessuale e la prostituzione.

Dalla spettacolarizzazione delle azioni di protesta, la militanza suffragista inizia a muoversi su due traiettorie: da una parte, quella della rivendicazione politica che ha il suo apogeo nel diritto di voto, dall'altra, quella del diritto all'autodeterminazione sessuale, laddove l'intimità e la libera scelta delle donne su procreazione e maternità diventano fattori esplicativi della protesta femminista, in quanto convergenti con il progetto di emancipazione mediante il voto. Per le militanti, accedere liberamente al voto aveva il significato della lotta comune contro l'assoggettamento maschile.

Da sottolineare, che le donne che si sono unite alla battaglia suffragista, non provenivano soltanto da ambienti sociali medi e bassi, ma soprattutto dalla classe borghese; le donne, in questo modo, avevano la possibilità di impegnarsi concretamente in attività politiche e di associazione, riappropriandosi così dello spazio politico.

Come, più avanti, osserverà Carla Lonzi, scrittrice, femminista e promotrice del gruppo Rivolta Femminile, da lei istituito nel 1970, il lungo percorso della emancipazione è sempre stato connesso alla pratica politica femminile del «percepirsi soggettività autonoma» e questa esigenza viene a convergere, con quella che Lonzi definisce come "autocoscienza", ossia scoperta, ricerca e riconoscimento per la donna della propria identità sessuata. In questi termini, la pratica dell'autocoscienza – all'interno della dicotomia soggettività-potere – è da intendere come una pratica trasformativa, in cui la sessualità viene elaborata e ripensata nel modo di una ri-appropriazione delle donne sul proprio corpo. «La donna non va definita in rapporto all'uomo. Su questa coscienza si fondano tanto la nostra lotta quanto la nostra libertà» (Lonzi 1974: 11).

Va detto che all'interno degli avvenimenti della prima "ondata" del femminismo, le donne, anche se appartenenti a diverse aree politiche, si dimostrarono grandi sostenitrici della causa suffragista e dell'emancipazione, causa che è riuscita ad inglobare nei suoi principi di libertà, coscienza e autodeterminazione, sia donne dell'alta borghesia che donne della classe operaia, nel momento in cui la battaglia per il diritto di voto ha iniziato ad allinearsi con quella contro la proprietà e i privilegi economici di cui gli uomini erano gli unici detentori (Dubois 1991: 31). Tant'è che per le donne di area socialista, la questione dell'estensione del voto si collegava all'oppressione economica derivante dal sistema di produzione capitalista, e si riteneva propedeutico al cambiamento sociale, professionale e di *status*, al possibile affrancamento della situazione economica e lavorativa delle donne, in particolare per quelle operaie, stigmatizzata all'interno di un sistema salariale, sostanzialmente sessista e oppressivo (ivi: 32).

Inoltre, nella linea comune alla lotta femminista per il voto e l'uguaglianza, il legame tra militanza britannica e statunitense era molto stretto, in particolare sul piano della concordanza storica e della comunicazione. Infatti, mentre nel 1918 il Parlamento inglese approvava la proposta di estensione

del voto alle donne, con più di 30 anni e sposate[3], negli Stati Uniti, il percorso per l'approvazione e per l'estensione di voto alle donne, invece, era connotato da una lotta durissima contro l'inerzia politica e l'indifferenza della maggioranza maschile dell'opinione pubblica.

In questo caso, la militanza di alcune femministe, le cui idee si sono richiamate al movimento delle suffragette inglese, di fatto, ha contribuito a cambiare la situazione di subalternità sociale e politica delle donne. In tal senso, vale la pena ricordare Alice Paul, femminista e suffragista americana, le cui idee egualitarie provenivano dal quaccherismo, la quale, in gioventù, venne stimolata dalla madre Tacie nello studio e alla partecipazione alle riunioni del movimento suffragista. Dopo un periodo trascorso nelle università di Birmingham e Londra, Paul riuscì ad entrare in contatto proprio con Christabel Pankhurst, figlia della famosa Emmeline e quindi, al suo ritorno negli Stati Uniti, concentrò tutte le sue forze in favore dell'approvazione di un emendamento federale sul suffragio.

Nel 1912, Alice Paul divenne presidente della *National American Woman Suffrage Association*, per poi allontanarsene e fondare nel 1913, grazie al sostegno di altre femministe (tra cui Lucy Burns e Inez Milholland), la *Congressional Union for Woman Suffrage*, organizzazione che nel 1917 venne unita al *Woman's Party*, dando così forma al *National Woman's Party* [4]. Eletta nel 1942 come presidente del *National Woman's Party*, la militanza di Alice Paul non si limitò alla causa suffragista, ma si estese alla battaglia per i diritti delle donne e all'uguaglianza di genere, temi presenti nel Preambolo della Carta delle Nazioni Unite e nel *Civil Rights Act* del 1964, legge federale nella quale le disparità razziali e di genere nelle elezioni, nelle scuole, nel lavoro e nel settore pubblico furono dichiarate illegali.

Anche le azioni giudiziarie intraprese contro le suffragette ebbero un ruolo decisivo nel successo della lotta e, in generale, le mobilitazioni che queste donne coraggiose attuavano presso i giudici federali, a causa delle numerose risposte negative alla loro richiesta di potersi iscrivere liberamente nelle liste elettorali, cominciarono ad avere un riscontro positivo sul piano pubblico. Gradualmente, la battaglia per il voto, grazie alla popolarità delle suffragette è quindi riuscita ad ottenere un certo successo, se pur non immediato, arrivando in California e, mediante referendum, alla conquista del diritto di voto nel 1911, vittoria proseguita l'anno successivo in Oregon, Kansas e Arizona, successivamente sancita il 10 gennaio 1918, con un emendamento costituzionale votato prima alla Camera dei Rappresentanti, poi nel Senato e infine, con l'approvazione al Congresso il 18 agosto 1920.

In tale quadro, il tema di una militanza attiva, che aveva l'intento di impattare sulle coscienze attraverso la protesta, la rivendicazione femminista dell'emancipazione e l'uguaglianza giuridica, si posero come elemento in radicale contrapposizione rispetto ad una forma "convenzionale" di femminilità, giacché il comportamento delle suffragette si definiva in una posizione assolutamente non corrispondente a quella accettata socialmente, esprimendo con forza una condotta trasgressiva deliberatamente esibita nelle strade, nelle piazze come nelle carceri. La suffragetta britannica Emmeline Pankhrust, *leader* della *Women's Social and Political Union* (WSPU), per esempio, durante uno dei comizi a cui stava presenziando, decise di circondarsi di una trentina di donne allenate nelle arti marziali (Vicinus 1985: 279), questo perché, secondo Emmeline, le donne "nuove" per accedere al voto dovevano dimostrarsi sicure nel carattere, senza, tuttavia, presentarsi in modo mascolino; pertanto, per le suffragette era necessario vestirsi con abiti raffinati ed eleganti.

Come viene evidenziato in *Sex, Suffrage and the Stage* di Leslie Hills (Hills 2018), le suffragette, con il loro comportamento e l'esibizione del corpo "attivo" e "militante", al dì fuori degli schemi sociali e di genere precostituiti, senza dubbio hanno fornito uno stimolo "performativo" alla comunicazione, se non addirittura artistico, laddove alcune militanti come Ruza Wenclawska, Cicely Hamilton e Fania Mindell erano state attrici, scrittrici, poetesse e artiste, prima di essere impegnate e coinvolte nella causa suffragista.

Da questo punto di vista, la rivendicazione femminista doveva avvenire tramite il corpo e l'azione militante, congiuntamente; in tal senso la *performance* si richiamava al valore squisitamente politico del corpo come "luogo" di contrapposizione e di resistenza, contro le rappresentazioni stigmatizzanti della femminilità. Come viene sottolineato in *Prisons and Prisoners*, autobiografia della suffragetta e scrittrice Constance Lytton (Lytton 1914), sul piano della *performance* corporea, anche l'esperienza della prigionia concorreva a formare un senso intimo di comunità tra le donne recluse, esprimendo in una chiave performativa e comunicazionale la forza e il coraggio di cui le suffragette sono state capaci per la grande resistenza, l'ardimento e l'eroismo da esse dimostrato costantemente nella causa a favore del suffragio elettorale femminile.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] La prima "ondata" del femminismo si è sviluppata tra fine Ottocento e inizio Novecento. Questa fase intrisa di attivismo ed "eroico" rivendicazionismo, fu caratterizzata dalle forti spinte al conseguimento del suffragio femminile, oltre che all'uguaglianza sociale e di genere, laddove il fine primario della nuova "rivoluzione" femminista era il raggiungimento della parità tra uomo e donna.

[2] «Nelle associazioni femminili si ritrovano tutte le caratteristiche e le potenzialità ricordate, con talune differenze: mentre per gli uomini il riconoscimento della cittadinanza politica sarebbe potuto avvenire con una graduale democratizzazione della società, ovvero con l'allargamento della capacità elettorale, come avvenne per esempio in Italia dopo il 1876 con la salita al potere della Sinistra, per le donne l'esercizio democratico all'interno delle associazioni era un fenomeno irripetibile al di fuori perché l'esclusione dal suffragio era prevista non in base al censo, all'alfabetizzazione, alla maggiore età, ma in base al "genere", che finì come abbiamo ricordato per costituire il collante principale del rivendicazionismo femminile» (Taricone 2004).

[3] Tale proposta, tuttavia, venne allargata a tutte le donne del Regno Unito, soltanto il 2 luglio del 1928.

[4] Per un approfondimento delle informazioni si rimanda alla pagina https://www.britannica.com/topic/National-American-Woman-Suffrage-Association

Riferimenti bibliografici

Alacevich Franca, *La 'scoperta' delle donne: dal lavoro alle radici dell'emancipazione femminile*, in *A cento anni dalla Grande Guerra. Effetti inattesi. Le donne fra disciplina militare e nuove libertà, Volume 4*, Firenze University Press, Firenze 2017.

Arcara Stefania, *Corpi militanti tra strada e prigione: suffragismo inglese e costruzione della femminilità eroica*, in *Ne uccide più la parola. Lessici dell'odio e pratiche di reclusione*, edizioni ETS, Pisa, 2018.

Butler Judith, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Feltrinelli, Milano, 1996.

Dubois Ellen, *Woman Suffrage and the Left*, in «New Left Review», January 1991.

Green Barbara, *Spectacular Confessions. Autobiography, Performative Activism, and the Sites of Suffrage*, St. Martin's Press, New York, 1997.

Hills Leslie, *Sex, Suffrage and the Stage. First-Wave Feminism in British Theatre*, Palgrave Macmillan, London, 2018.

Labriola Teresa, *La donna nella società moderna*, Ermanno Loescher & C., Roma, 1992.

Lonzi Carla, *Sputiamo su Hegel, La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano, 1974.

Lytton Costance, *Prisons and Prisoners: Some Personal Experiences*, George H. Doran Company, New York, 1914.

Persano Paola, *La purezza perduta. Il sociale nei femminismi otto-novecenteschi*, «Scienza & Politica per una storia delle dottrine», n. 54, 2016, IISN: 1825-9618, DOI: 10.6092/issn.1825-9618/62.3

Purvis June, *Gendering the Historiography of the Suffragette Movement in Edward Britain: some reflections*, in «Women's History Review», vol. 22, issue 4: 20, 2013, https://doi.org/10.1080/09612025.2012.751768

Rossi Doria Anna, *Dare spazio al silenzio*, Viella, Roma, 2007.

Stanley Holton Sandra, *Feminism and Democracy. Women's Suffrage and Reform Politics in Britain, 1900-1918*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Taricone Fiorenza, *Donne in movimento e associazionismo femminile nel primo Novecento*, Relazione per il Convegno Cammini di donne da Genova al mondo- dal mondo a Genova, Genova 22-23 ottobre 2004.

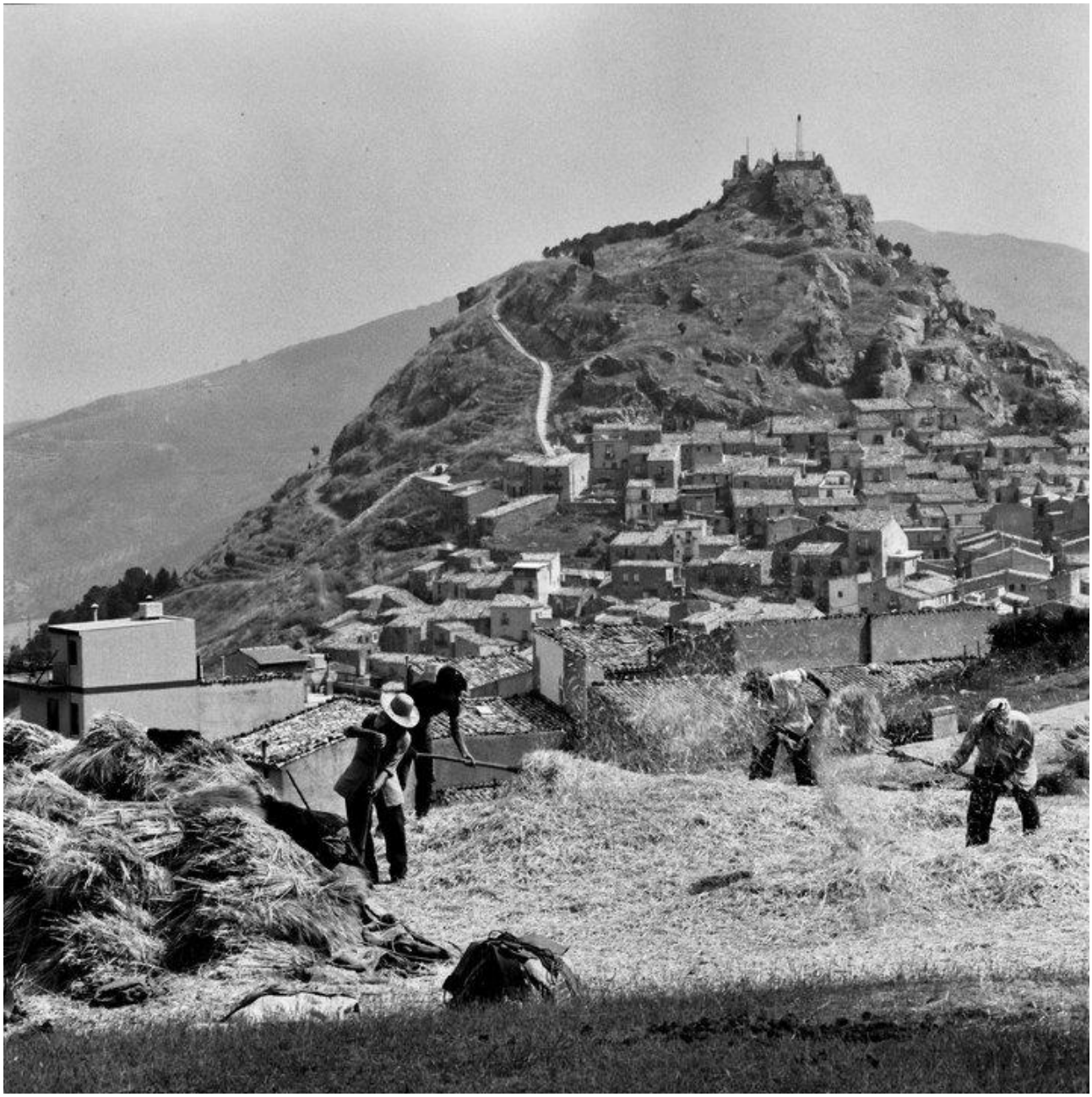
Vicinus Martha, Male Space and Women's Bodies: The Suffragette Movement, in Independent Women: Work and Community for Single Women, 1850-1920, Virago, London, 1985.

Wollstonecraft Mary, *A Vindication of the Rights of Woman: with strictures on political and moral subjects*, printed at Boston by Peter Edes for Thomas and Andrews, Faust's Statue, 1792.

Laura Sugamele, dottoressa di ricerca in Studi Politici (Università "La Sapienza"), i suoi interessi di ricerca si rivolgono agli studi di genere, filosofia politica, storia del pensiero femminista con un focus sullo studio del femminismo postcoloniale. È autrice di Bioetica e femminismo. Rivisitazione dell'etica dei principi e sviluppo della competenza dell'autonomia (Stamen 2016) e Percorsi e teorie del femminismo tra storia, sviluppi e traiettorie concettuali (Aracne 2019).

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

Di un interprete “subalterno” di Dante Alighieri



Mistretta, anni 80 (ph. Ugo Macca)

di *Sergio Todesco*

Propongo un mio personale contributo alle celebrazioni dantesche. Ho conosciuto Lucio Oresti nel 2007. Si era da qualche mese inaugurato il Museo “Giuseppe Cocchiara”, a Mistretta, e una mattina trovai un anziano signore che si aggirava per le sale, mostrando un vivo interesse verso le collezioni ivi esposte, ma soprattutto verso i documenti audiovisivi che nel megaschermo presente in un ambiente venivano proposti e nei *monitor* disseminati lungo il percorso potevano a richiesta essere compulsati.

In seguito lo vidi più volte visibilmente commosso, e qualche volta in lacrime, nel vedere alcune scene di vita contadina o ascoltare canti e documenti orali del passato mistrettese che un generoso amico, Sebastiano (Tatà) Lo Iacono, mi aveva concesso di inserire nel *software* quale patrimonio immateriale della cultura che nel museo si intendeva rappresentare.

Lucio Oresti in breve non lasciava trascorrere molto tempo senza fare una capatina al Museo, soprattutto nei giorni in cui sapeva di poter contare sulla mia presenza. Fu questo l'inizio di un bel rapporto di amicale consuetudine, che molto presto lo indusse a parlarmi della sua vita assai travagliata trascorsa, come lui stesso scrive, «tra le insidie dell'umanità e le preoccupazioni della famiglia», nel corso della quale – orfano di padre in giovane età – aveva sin da piccolo iniziato a lavorare, dapprima come pastorello e in seguito svolgendo una miriade di mestieri sempre sotto padrone: guardiano di armenti, insaccatore di carbone, mediatore di paglia e fieno, operaio edile, raccoglitore di bietole, spesso costretto a dormire sotto le stelle con qualunque clima, disprezzato da molti e da molti tradito, sperimentando un'esistenza segnata dalla precarietà, da una fame atavica e da una serie interminabile di disavventure a volte decisamente tragiche, a volte tragicomiche…..

Era stato Lucio, nato nel 1928, anche un Piccolo Balilla, derivandone da allora per lui una sconfinata ammirazione verso Mussolini e una corrispondente avversione verso il Comunismo. Sottoproletario per tutta un'intera esistenza, Lucio Oresti non si era sottratto all'eterna sorte dei lazzari, condannati ad agire contro i propri interessi e a "far girare indietro la ruota della storia".

«Miei cari figli, quando sarò morto e voi leggerete queste pagine, potete credere fermamente, che se non fosse stato per il tradimento fatto a Benito Mussolini – da tutti coloro che le stavano più vicino – l'Italia avrebbe vinto la guerra!. Malgrado i comunisti vi diranno; non è vero! O i democristiani potranno farvi capire che Mussolini fu un criminale, rispondete o figli criminali siete!! Voi e i comunisti! Perché avete barbaramente ucciso il più grande figlio d'Italia – Benito Mussolini – solamente per andare al governo, tutti voi buffoni! Portando l'Italia alla rovina!!… Riducendola avvolta nelle cambiali! Qualcuno vi dirà che io ho scritto queste parole perché sono un – fascista – una parola che nuoce ai venduti allo straniero! Ma vostro padre quando lo chiamano – fascista – si sente onorare! Se siete vero sangue di Oreste, onoratevi e siatene orgogliosi di essere – fascisti!! – Sappiate o figli, che durante il ventennio fascista l'Italia risorse! L'Italia fu civilizzata, disciplinata, ammontata di gloria, amata temuta e rispettata, con la riconquista dell'impero romano!- Se qualcuno vi parlerà di nuove leggi a favore dell'operaio, dite francamente che tutte le leggi circa a favore dei lavoratori sono state fatte da – Benito Mussolini – durante i suoi 20 anni di potere, come ad esempio; gli assegni familiari, la pensione a tutte le categorie, l'assistenza malattia, la maternità infanzia, la giornata di lavoro di 8 ore [detto da chi per tutta la vita aveva lavorato 12-14 ore al giorno, n.d.r.]*, la "conciliazione" tra "Stato" e "Chiesa" la ricostruzione dopo tanti secoli dell'impero romano, le rigorose e ferree istituzioni di legge contro la "maffia" era infatti stata estirpata questa onorata società tutta ben sistemata al confino! l'agricoltura e la pastorizia rinvigoriti dando il premio a chi più coltivava la terra facendo un buon raccolto, o agli allevatori bravi di bovini ovini ecc… quindi infervorava tutte le categorie, affinché la patria italiana fosse onorata, la moneta italiana portata quasi allo stesso valore della moneta degli Stati Uniti non come oggi che la lira italiana è più svalutata credo di tutti i paesi del mondo, ed altre leggi che sarìa lungo il dire, tutte a vantaggio del popolo italiano e della grande e gloriosa "Patria" che fu! Queste sono le leggi fasciste, fatte da quel grande patriota! Benito Mussolini. E voi della Democrazia cosa avete fatto in quasi vent'anni di governo?».*

È, questo, uno dei tanti brani significativi di un singolare memoriale (*… Non conosco i miei vent'anni…*) consistente di ben 186 pagine in formato A4, iniziato presumibilmente intorno alla metà degli anni sessanta, significativamente dunque coevo a quella *scomparsa delle lucciole* avvertita dal

lucido sguardo pasoliniano, e ultimato nel 2007, proprio l'anno a cui risale la mia conoscenza con l'autore.

Tralasciando l'enumerazione delle meraviglie compiute dal Regime, pressoché doverose da parte di chi, pur vivendo l'intera sua esistenza in una condizione segnata dalla marginalità, non aveva ricevuto altri messaggi se non quelli roboanti della propaganda fascista, i cui luoghi comuni continuano purtroppo ad avere anche oggi scandalosa circolazione, ciò che in questo brano mi colpisce è quel "*ed altre leggi che sarìa lungo il dire*" che fa capolino alla fine del suo panegirico, e mi riporta al tema dantesco.

Tra le diverse vicende in cui si era venuta dipanando la sua Odissea Oresti mi parlò infatti anche delle sue passioni nei confronti di Dante e del suo poema, di come alla fine degli anni '50 da contadino già pratico di letture bibliche ma mai confrontatosi con altre scritture fosse riuscito, nel corso di ben due anni e mezzo di duro e spontaneo apprendistato letterario e senza guida alcuna, a leggere la Divina Commedia giungendo addirittura ad impararne a memoria oltre trenta canti. E me ne diede prova recitandomene alcuni, con voce stentorea e con un *pathos* che niente aveva da invidiare alle letture dantesche di Roberto Benigni.

Questo straordinario dantista popolare, autodidatta nel senso più ampio del termine, lo frequentai per tre anni, divenendone in qualche modo amico e confidente, tanto che finì con l'affidarmi quel suo diario manoscritto, il resoconto della sua vita, chiedendomi se lo ritenevo meritevole di una pubblicazione. E io lo lessi, appassionandomi a una scrittura scarna ed essenziale ma rigorosa e spietata, da *testimone oculare* del secolo breve quale lui si era trovato ad essere. Gli resi però il diario sconsigliandone la pubblicazione per la presenza in esso di crudi e assai delicati episodi di gioventù.

Andato via da Mistretta non ebbi più occasione di incontrarmi con Lucio Oresti, fin quando nel 2012 un giorno venni informato, con dispiacere, della sua scomparsa. Un suo parente però aveva lasciato presso il Museo Cocchiara un plico che Oresti stesso mi aveva destinato, aperto il quale mi trovai in mano una delle poche copie dattiloscritte che lui stesso aveva provveduto a far rilegare, con tanto di sopracoperta, del diario-memoriale, che adesso tornava a me – per così dire da un'altra dimensione – come testimonianza di un uomo che per qualche tempo mi aveva camminato accanto regalandomi le sue memorie.

Non c'è forse testimonianza simbolicamente più significativa del concetto di lingua come patria, come casa, come memoria del Dante patrimonio della cultura popolare, dei suoi versi sillabati sulle labbra degli analfabeti. Non c'è forse modo migliore di celebrarne nell'anniversario la vitalità, il radicamento nazionale, la irresistibile potenza. Un felice antidoto all'imbarbarimento dell'italiano di oggi [1].

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Di lui, di questa voce subalterna e contraddittoria della Sicilia del XX secolo, mi piace in questa sede offrire quattro documenti orali raccolti da Sebastiano Lo Iacono, da molti anni a Mistretta appassionato raccoglitore e custode delle tradizioni locali, gli ultimi due dei quali appunto dedicati alla sua passione dantesca.

Com'era Mistretta una volta:

http://www.mistretta.eu/Audio/Tecaudio/Com'era%20Mistretta%20Lucio%20Oresti.mp3

Vi racconto il Martuòriu:

http://www.mistretta.eu/Audio/Tecaudio/U%20Martuoriu%20Lucio%20Oresti.mp3

Come ho conosciuto Dante:

http://www.mistretta.eu/Audio/Tecaudio/Intervista%20Lucio%20Oresti%20Divina%20Commedia.mp3

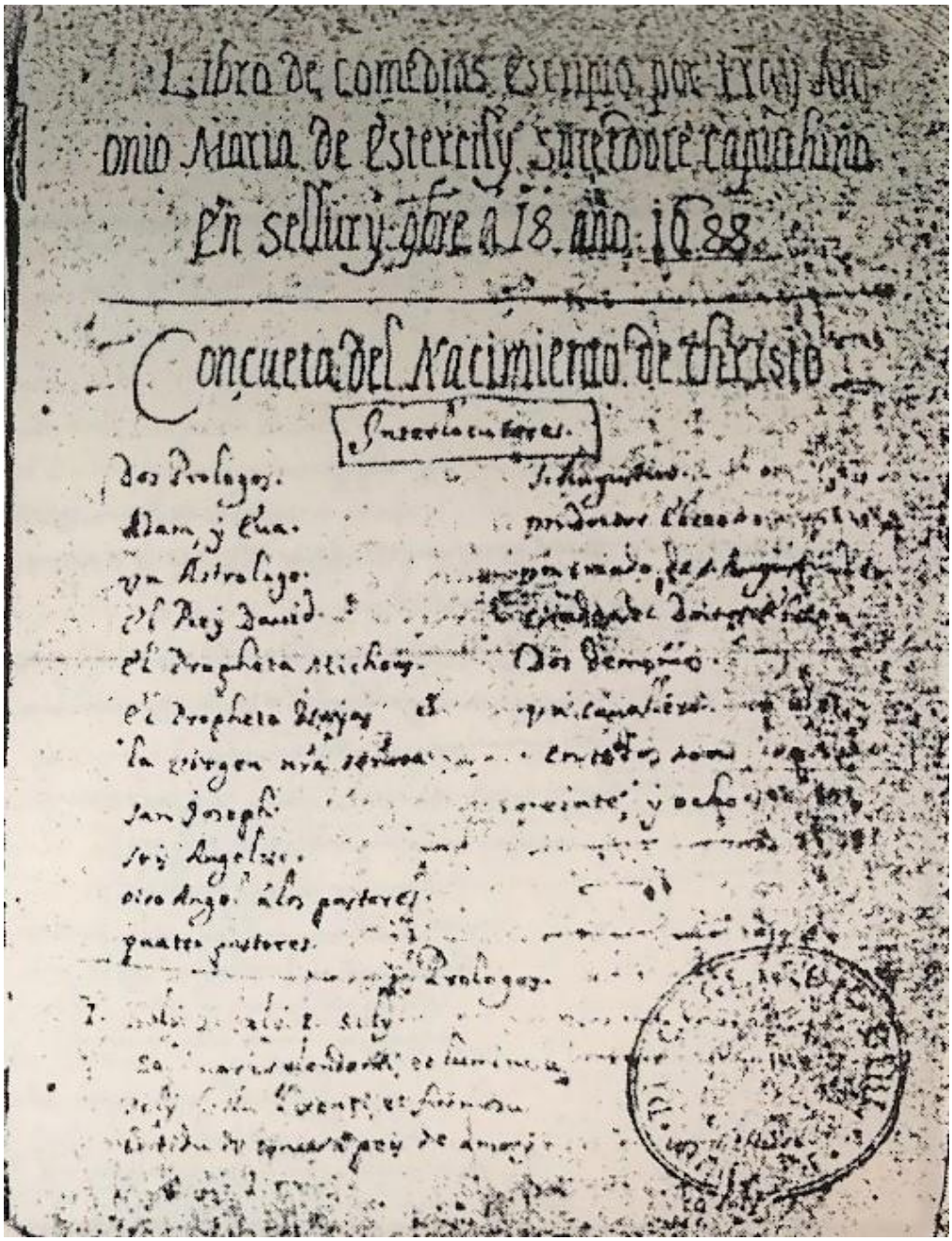
Canto 3° dell'Inferno:

http://www.mistretta.eu/Audio/Tecaudio/Divina%20Commedia%20Inferno%20Canto%20III%20Lucio%20Oresti.mp3

Sergio Todesco, laureato in Filosofia, si è poi dedicato agli studi antropologici. Ha diretto la Sezione Antropologica della Soprintendenza di Messina, il Museo Regionale "Giuseppe Cocchiara", il Parco Archeologico dei Nebrodi Occidentali, la Biblioteca Regionale di Messina. Ha svolto attività di docenza universitaria nelle discipline demo-etno-antropologiche e museografiche. Ha al suo attivo numerose pubblicazioni, tra le quali *Teatro mobile. Le feste di Mezz'agosto a Messina,* 1991; *Atlante dei Beni Etno-antropologici eoliani,* 1995; *Iconae Messanenses – Edicole votive nella città di Messina*, 1997; *Angelino Patti fotografo in Tusa*, 1999; I*n forma di festa. Le ragioni del sacro in provinci*a *di Messina,* 2003; *Miracoli. Il patrimonio votivo popolare della provincia di Messina,* 2007; *Vet-ri-flessi. Un pincisanti del XXI seco*lo, 2011; *Matrimoniu. Nozze tradizionali di Sicilia*, 2014*; Castel di Tusa nelle immagini e nelle trame orali di un secolo,* 2016; *Angoli di mondo,* 2020.

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

Le comedias di Antonio M. da Esterzili: storia del teatro in lingua sarda


Libro de comedias escripto por Fray Antonio Maria de Esterzily Sacerdote capuchino en Sellury 9bre a 18 año 1688

Concueta del Nacimiento de Christo

Interlocutores

Dos Prologos.
Adam, y Eua.
un Astrologo.
el Rey David.
el Propheta Michoas.
el Propheta Isayas.
la virgen nra señora.
san Joseph.
seis Angeles.
otro Angel a los pastores.
quatro pastores.

Prologos.

Frontespizio del ms. (da Bullegas, 1996: tav. V)

di *Alessia Vacca*

Quasi un prologo

Se è vero che Emilio Lussu sosteneva che la Sardegna fosse una nazione mancata perché le era mancata l'unità, proveremo ad invertire leggermente la rotta, affermando che, al contrario, nel senso più pieno del termine *natio*, la Sardegna sia a tutti gli effetti una nazione, perché fortissimo è il legame

che, chi vi nasce, sente con la sua terra, ma, viceversa, data una serie di carenze riscontrabili ed incontrovertibili sul piano politico e storico, non possa definirsi Stato. Questi retroscena, spesso viziati da secolari pregiudizi, possono essere sfatati solo grazie alla conoscenza e all'avvicinamento, in chiave antropologica, al popolo sardo, alla sua visione del mondo e alla storica lotta per la rivendicazione di una piena autonomia linguistico-culturale che non può prescindere dal suo patrimonio folklorico, non tanto mero residuo del passato, quanto attuazione di una specifica e storica volontà: fondare solide basi per la costruzione di una propria identità, attraverso la fusione di *etnos* ed *ethos*.

Ripercorrendo gli eventi più significativi che hanno interessato l'Isola sul piano socio-politico e linguistico nel Seicento, si attenua notevolmente l'idea di una Sardegna non tanto isolana quanto isolata, quasi si trattasse di un vero e proprio "deserto" culturale, rivitalizzato qua e là da sprazzi di luce importati dai dominatori che nei secoli si sono succeduti, dai Latini ai Savoia, che hanno spesso attentato ai valori stabili e endogeni delle comunità locali.

A guardar bene, il XVII secolo in Sardegna è il *siglo de oro* della rappresentazione teatrale che vede l'attività di proto-drammaturghi e commediografi quali Antonio Maria da Esterzili, Juan F. Carmona ed Antioco del Arca. Si osserva, come prevedibile, un certo sfasamento delle manifestazioni e correnti culturali isolane rispetto al resto del vecchio continente (Alziator, 1948: 153): di fatto, le prime sacre rappresentazioni di autori sardi fioriscono quando, nel resto d'Italia e d'Europa, il genere drammatico era sulla via del tramonto. Lo sviluppo dell'attività teatrale sarda viene avvantaggiato e consolidato grazie all'obbligo annuale, all'interno dei seminari, di allestire un dramma liturgico nel quale i futuri sacerdoti esponevano le loro tesi teologiche in un contraddittorio dialogato, interpretato da due attori, di cui uno faceva la parte dell'*advocatus diaboli*.

Dopo la primordiale esperienza di una *Passio* dell'Arquer, le *Coplas a la imagen de Christo*, impregnata di motivi autobiografici, rinvenuta a Madrid nel 1953 da Boscolo e Loddo Canepa, la prima sacra rappresentazione in Sardegna fu, effettivamente, inscenata nel 1622 nella cattedrale sassarese: si tratta di *El Saco Imaginado*, un dramma in spagnolo del gesuita A. del Arca, basato sulla restituzione di Sassari a Porto Torres delle ossa *dessos gloriosos martires Gavinu, Brothu, et Gianuari*, avvenuta nel maggio del 1622.

A quest'altezza cronologica convivono nell'Isola due culture e due tradizioni parallele: quella fastosa e ridondante della Spagna e la più lineare e mite della Sardegna. Innestatosi in un ambiente ricco di tradizioni e costumi rituali arcaici, il genere sacro si informa e si plasma sull'influsso del teatro spagnolo, all'interno di un clima controriformistico intensamente vissuto (Bullegas, 2012: 16-17). Nei centri cittadini periferici la Chiesa si vedeva costretta ad inviare predicatori gesuiti o di ramo francescano, esperti nei sermoni drammatici e nell'omiletica, per evangelizzare le popolazioni che opponevano resistenza ai dogmi del cattolicesimo.

Il teatro religioso resiste lungo tutto il XVI secolo solo nelle due Isole maggiori, Sicilia e Sardegna, conoscendo il suo periodo di massima espansione proprio nel XVII, in seguito a plurisecolari processi di stratificazione. In Sardegna tale fase di transizione regolarizza il quadro del sacro rappresentare sia mediante l'attività educativa nei collegi, sia nell'organizzazione del teatro devoto di massa nei maggiori centri urbani. La pratica delle missioni popolari, volte ad evangelizzare luoghi lontani attraverso appassionate prediche ed azioni penitenziali (flagellazioni) associate alla realizzazione dei dispositivi delle tre croci del calvario, costituì la premessa per la creazione di regolari consuetudini drammatiche nel corso della Settimana Santa.

Soprattutto i primi decenni dalla fondazione dell'Ordine, condussero all'inserimento, nel cerimoniale della Passione e morte di Cristo, di alcune forme rituali come quella dell'*entierro*, destinato a

diventare una delle sequenze più significative della tradizione devota: raffigurazione statuaria del Cristo adagiato su un fercolo e portato in processione per le vie del centro abitato (Isgrò, 2017: 164). L'influenza gesuitica fu determinante per garantire stabilità e riconoscibilità agli eventi celebrativi della Settimana Santa: ciò, in buona parte, anche grazie all'esigenza di regolarizzare il lavoro artigianale legato alle forme del teatro festivo, prefigurando congregazioni corrispondenti alle stesse maestranze. L'accostamento ai *pasos* dell'Andalusia conferma la medesima matrice culturale e, con essa, l'importanza della mediazione gesuitica che ha agito sia nel territorio spagnolo che negli altri luoghi nei quali si è radicalizzata. La Compagnia ha iniziato gli artigiani allo sviluppo delle creazioni attraverso congregazioni deputate a divulgare, fra le loro genti, il valore della fede.

Se massiccia è l'influenza spagnola nella lingua e nella sovrastruttura formale, poderosi spunti scenici si concentrano, invece, sul preesistente panorama italiano, come il Lamento della Vergine dopo la morte del figlio, chiaro richiamo alla lauda umbra, nonché la rigogliosa tradizione folklorica sarda di *goccius*,

Il "Libro de comedias"

Nel sud della Sardegna, a schiudere l'orizzonte teatrale religioso è J. F. Carmona, il quale, nel 1629, cura la *mise-en-scène* della sua *Passión de Christo*, suddivisa in tre azioni sceniche e due intermezzi. La grande esperienza teatrale seicentesca trova, però, piena realizzazione solo nella seconda metà del secolo quando nasce ed opera Antonio M. da Esterzili (1644-1727), un frate cappuccino stanziato nel convento di Sanluri, uno tra i maggiori plessi francescani insieme a Bosa e Nulvi, edificato nel 1608. Era consuetudine vigente che, una volta incardinati, i religiosi abbandonassero il nome secolare per adottarne uno nuovo di devozione, in onore di qualche santo, conservando solo il nome del paese natale.

Allo stato attuale delle ricerche non è possibile risalire all'identità anagrafica del drammaturgo esterzilese in quanto, dopo gli incresciosi episodi che lo vedono coinvolto in uno scandalo a sfondo sessuale, venne emarginato dalle autorità ecclesiastiche fino ad una *damnatio memoriae* dalla quale soltanto G. Siotto Pintor lo svincola sul finire dell'Ottocento. Il frate è il primo scrittore moderno in lingua campidanese a noi noto, ma le notizie biografiche sono tanto scarse che risulta impossibile riannodare il filo rosso della sua vita [2]. Nel 1688 è certa la sua presenza a Sanluri grazie alla composizione del ms. contenente le cinque opere teatrali pedagogico-edificanti, donato dal Baylle alla Biblioteca Universitaria di Cagliari, ove è oggi conservato col n. 193. Nel frontespizio si legge: «Libro de comedias escripto por Fray Antonio Maria de Estercily Sacerdote capuchino en Sellury 9bre a 18 año 1688». Composto, forse, con il preciso intento di riabilitarsi presso la Chiesa, il ms. presenta due sezioni distinte: la prima ricomprende i drammi sacri (*comedias*) (Paba, 2015: 17) [3] dalla Natività all'Assunzione della Vergine; la seconda raccoglie una serie di disposizioni ecclesiastiche relative alle scomuniche, dal titolo *Excomunicationes in die coenae Domini*, redatte dalla stessa mano delle *comedias*.

Il ms. è così strutturato: il primo testo è la *Conçueta del Nacimiento de Christo*, ossia il Natale; segue la *Comedia de la Passion de nuestro señor Jesu Christo* che racconta il tradimento di Giuda, la cattura, l'interrogatorio e la morte in croce di Cristo; la *Representation de la comedia del Desenclavamento de la Cruz de Jesu Christo nuestro señor* è incentrata sulla deposizione dalla croce al cospetto della Vergine e di Giovanni; 500 *Versos que representan el Dia de la Resurrecion*, ovvero la Pasqua; un frammento del prologo e l'incipit della *Commedia grande sobre la Assumption de la Virgen Maria señora nuestra alos çielos* (De Martini, 2006: X).

Le *comedias* si estendono per 136 fogli; la carta e la calligrafia delle due sezioni dell'opera divergono; alle risme della seconda sezione di 12 fogli, corrispondono quelle della prima sezione di 10, 12 o 14

fogli, *non lignés*; l'iniziale compattezza del ms. è di per certo degradata in quanto alcuni rimandi a piè pagina di passi successivi non proseguono ma si arrestano, scevri di sviluppo.

Plurilinguismo

Con le dominazioni aragonese e castigliana s'introduce la lingua iberica quale idioma ufficiale e della didattica nel sistema di istruzione: se le città si spagnolizzano completamente, in seno alle famiglie e nei piccoli centri dell'Isola, il sardo continua a sopravvivere tenacemente. Il plurilinguismo, con un netto involucro di diglossia che va profilandosi, conduce da un lato all'impiego pressoché esclusivo degli idiomi iberici negli ambiti socio-letterari di prestigio e dall'altro alla relegazione della lingua autoctona alla sola sfera dell'informalità.

La convivenza di sardo e spagnolo è ben testimoniata nelle *comedias* del frate che modula le proprie scelte linguistiche in relazione ai diversi personaggi: la fitta compenetrazione tra le due lingue impiegate in Sardegna a quest'altezza cronologica trae in inganno Siotto Pintor che dà conto, per la prima volta, dell'esistenza delle *comedias* sostenendo, però, nella sua *Storia letteraria di Sardegna* (1894), che fossero in spagnolo, per via delle didascalie e la mancata lettura integrale del Libro. Gli *autos* dell'esterzilese sono una delle più notevoli opere in volgare sardo, tanto che Urciolo, primo editore della *Passione*, ha riprodotto le *comedias* in microfilm destinati all'insegnamento nelle superiori americane (Wagner, 1959: IX-XVI).

Il sardo seicentesco ha iniziato la sua biforcazione in macro-varietà logudorese e macro-varietà campidanese: le vicissitudini politiche che l'Isola affronta si riversano sulla lingua al punto che, fra tutti i superstrati che hanno contribuito alla formazione della parlata isolana, quello iberico deve essere riguardato come il maggiormente incisivo. Tale giudizio si può, ancora oggi, in parte, sottoscrivere, con l'unica precisazione che, più di quello spagnolo, fu capillare l'influsso catalano. Lingua ufficiale dei conquistatori sino al 1479, il catalano è più intenso nella regione meridionale dell'Isola che non in quella settentrionale, ove in ogni caso essa fu tutt'altro che blanda, come mostrano i numerosi prestiti giunti in quest'epoca anche al logudorese, mentre nel contado si continua ad impiegare il sardo.

Per testimoniare la forza con la quale il nuovo idioma si radica nella Sardegna meridionale, è in uso l'espressione *no šíri ṡu gađalánu* (non conoscere il catalano), in riferimento a persone che hanno difficoltà ad esprimersi. Per dimostrare la penetrazione del nuovo idioma nel lessico sardo, basterà citare: il camp. *aíči* 'così' (cat. *així*); il camp. *buččákka*, log. *bušákka* 'tasca' (cat. *butxaca*, *botxaca*, *bojaca*); il log. *ispram(m)are*, camp. *spram(m)ai* 'spaventare' (cat. *espalmar*); il log. *istimare*, camp. *stimai* 'volere bene, stimare' (cat. *estimar*).

Per quanto riguarda lo spagnolo, il suo uso tarda a farsi strada nell'Isola e bisogna attendere la fine del Seicento per poter parlare di una vera e propria fruizione del nuovo codice linguistico. Anche per questa ragione si è potuto affermare che l'influsso linguistico spagnolo è stato più intenso nella regione settentrionale, come mostrano alcuni casi in cui, per indicare la stessa parola si ha in campidanese un vocabolo di origine catalana e in logudorese uno spagnolo.

Il sardo delle *comedias* non si discosta dal campidanese odierno: il Nostro fa parte di quella schiera di autori che nel Seicento, all'interno di un contesto di marcato plurilinguismo, optano per l'impiego di diversi idiomi a disposizione dei parlanti nel repertorio linguistico comunitario dell'epoca. Nelle sue opere impiega prevalentemente il campidanese, ma talvolta si serve anche del logudorese e di inserti in castigliano (e in catalano), sia in alcune porzioni di testo che per tutte le didascalie ed i nomi dei personaggi, dimostrando una notevole cultura e familiarità con molteplici codici, giostrati con abilità nei topici passaggi dagli uni agli altri.

Si conciliano, così, da un lato, l'altisonante aspirazione di collocare le *comedias* all'interno del patrimonio conosciuto e stimato della letteratura sarda e, dall'altro, la volontà di conferire un tono pur sempre popolare ai testi che avrebbero, in tal modo, raggiunto un più vasto pubblico nelle campagne e nei villaggi. Inoltre, trattando materia religiosa, l'autore adopera stile e linguaggio elevati: la scelta di connotare la lingua di alcuni personaggi facendoli parlare in logudorese (i pastori), potrebbe derivare dal fatto che, già dal Cinquecento, la varietà settentrionale si era adornata dell'attributo "illustre" come sostenuto già nell'*Urania* di Vidal: «Logudoro habla mas elegante y terso que el cabo de Caller» (Tola, 2006: 71).

Le *comedias* sono, dunque, una sostanziale locuzione della latitudine degli interessi culturali e del plurilinguismo che si andavano snodando, in Sardegna, in seguito all'ispanizzazione. Il ricorso al logudorese come lingua caratterizzante dei pastori è stato ricondotto dalla critica ad una identificazione socio-economica che l'autore stesso avrebbe istituito fra il Logudoro e le campagne di *Betlem*: la Barbagia e il Nord dell'Isola, come l'odierna Cisgiordania, si affidano alla pastorizia come fonte primaria di sostentamento e i pastori logudoresi prenderebbero il posto di quelli giudaici, esprimendosi nella propria lingua quotidiana.

Il castigliano viene, invece, impiegato per la prima volta con le battute di Sant'Agostino nella *Conçueta*, per una semplice ragione politico-teologica: il padre della Chiesa potrebbe anche esprimersi in latino, lingua ecclesiastica ufficiale, ma non verrebbe più inteso dal popolo, motivo per cui adopera la lingua di prestigio dominante, ben impiantata nel territorio da molti anni. Il castigliano assolve a due funzioni: l'intrinseca capacità di farsi intendere agevolmente da chiunque e «conferire il crisma del potere della religione – uniti nello stesso mezzo linguistico – al messaggio recato» (Bullegas, 2012: 29).

I versi in latino, invece, non sono solo espressione dell'autorità ecclesiastica di Agostino, solenne e rigorosa, ma sono veri espedienti linguistico-scenici attraverso cui infondere sentimenti di speranza e tranquillità agli spettatori cui è rivolto un messaggio rassicurante: il latino veicola la parola di Dio, così come il vestiario di Agostino, dai paramenti pontificali, ha il sapore dell'apologia: la sacra rappresentazione costituisce una parte integrante della comunità: non si pone al di fuori ma dentro di essa.

Cenni metrici

Tra gli schemi metrici adoperati alcuni sono ricompresi tra i *versos de arte menor,* versi brevi fino all'ottonario, altri nella *arte mayor*, dal novenario in poi, secondo i dettami della metrica spagnola (Porcu, 2008: 14). Il frate manipola sapientemente i canoni della tradizione classica secondo cui a un determinato personaggio o a circostanze di una certa cerimoniosità si addicono precisi schemi metrici, come l'ottava. Nella *Passione* fanno capolino anche le *quintillas*, strofe di cinque versi, care all'Araolla ed apprese dal Nostro in *La nova art de trobar* (1538) di F. d'Olesa.

Nelle sacre rappresentazioni esterzilesi prende forma il contatto di una cultura poetica indigena con una cultura colonizzatrice, ovvero l'adattamento di sistemi metrici esogeni nei sistemi linguistico-prosodici colonizzati (Fowler, 1977: 294): a ciò si presta la tradizione poetica sarda dal Cinque al Settecento, scissa tra *hispanidad* ed italianità.

Fonti coeve e non: i prototipi dall'Europa

Antonio Maria si colloca, per la sua drammaturgia, all'interno di una lunga tradizione del Cinque e Seicento che annovera sia autori iberici che italiani, i quali costituiscono i prototipi delle sue creazioni letterarie. Bullegas (2012: 20) elenca l'ampio patrimonio drammaturgico confluito nelle *comedias* a

partire da Gil Vicente, autore a cavallo fra il Quattro e Cinquecento, di cui ci sono pervenuti circa cinquanta *autos*, componimenti di svariato genere (Natività, farse e tragicommedie); seguono poi due epigoni del Vicente, Antonio Prestés e Antonio Ribeiro Chiado.

Ma è all'ombra di Juan del Encina, Ignazio de Mendoza, Gomez Manrique e Lucas Fernàndez che il Nostro trova la sua più precisa ed appropriata collocazione: l'influenza che vanno esercitando i modelli spagnoli in Sardegna, a quest'altezza cronologica, è inevitabile nella misura in cui la popolarità era tanto vasta, da non poter passare inosservata. Gli intellettuali di Sardegna, inoltre, avevano modo di formarsi all'interno dei prestigiosi atenei spagnoli (Madrid, Valladolid) e non dovettero rimanere indifferenti al clima culturale operante, ricco di spunti, suggerimenti stilistici, contenutistici e scenici (Valbuena Prat, 1956: 27).

Non mancano, infine, altre esperienze drammaturgiche, di matrice peninsulare, sbarcate in Sardegna tramite i pisani con conseguenti scambi culturali frequenti intrapresi tra intellettuali rinascimentali italiani e letterari iberici che si tramuteranno, talvolta, in creazioni artistiche di grande rilievo (Papell, 1951: 773).

La materia delle *comedias* si costruisce su riflessioni e avvenimenti religiosi (Massip, 2011: 41) [4], dipanati con stile e tono elevati: proseguendo la disamina delle numerose fonti che confluiscono nel ms. dell'esterzilese, come si può ben immaginare, non mancano gli spunti e le riscritture evangeliche: in particolare nella *Comedia dela Passión* (3133 versi) la fedeltà ai Vangeli non si limita soltanto al testo, ma si riscontra quale principale fonte anche nella scelta dei titoli delle didascalie. Ne è esempio la didascalia 64r in cui leggiamo: «*Christo toca la oreja a' Malcos y queda sana*», allusione a Luca XXII, 51-52: «Et cum tetigisset auriculam eius, sanavit eum».

Oltre agli echi evangelici, si segnala la netta presenza degli aversani cinquecenteschi, che non risulta anacronistico desumere quali fonti "italiane", in particolare il Serafino, il Baldario e M. del Vecchio. La discreta cultura del frate esterzilese si dipana fino a cinquecento anni prima, con Dante e Jacopone, ma non mancano neanche i peculiari difetti anacronistici, retaggi medievali, con cui si confonde spesso il "senso storico", ignorando la *consecutio* logico-narrativa per l'urgenza di illustrare e asseverare fatti e verità religiose: così, nella *Conçueta* entra in scena Sant'Agostino che intavola una dissertazione teologica di stampo aristotelico-tomistico con un ebreo; i sudditi di re Davide sono detti *vasallus*; gli ebrei benestanti al tempo della nascita di Cristo sono *señoris et cavalleris*; il Sinedrio si tramuta in *senadu* (De Martini, 2006: XI).

Gli echi danteschi si ripercuotono, a distanza di tre secoli e mezzo, soprattutto nella concezione figurale delle Scritture, ben testimoniata nei *Versos* per la Resurrezione. I vv. 269-276: «Moyses ayada ordinadu / ponni sa serpenti in su lignu / e mirandu custu signu / su populu rested curadu / su lignu figurad sa ruxi / undi Christus esti inclavadu», designano il legno come prefigurazione della croce, concezione tipicamente allegorica; di derivazione dantesca è anche l'espressione al v. 3089 della *Passión* «ti fatzu is ficas» [5], riscontrabile nell'Inferno (XXV, 2)

La descrizione dei patimenti della Vergine durante la morte del Figlio nella *Comedia dela Passión*, segue straordinariamente e fedelmente il *Pianto della Madonna* di Jacopone, con un'unica importante variante circa la figura del nunzio, che il Nostro affida a Giovanni. Dal momento che il destino del Figlio non si può cambiare, il desiderio della madre rappresentata da Antonio Maria è il medesimo espresso dalla Madre di Jacopone: morire insieme al Figlio per gli stessi tormenti e sulla stessa croce. Non stupiscano le costanti analogie o le riprese espressive tra la *Passión* ed il *Pianto*: la prospettiva di estrema continuità nei modelli stilistici e contenutistici è tipica di alcuni momenti topici del ciclo.

Nel *Desenclavamiento* le suggestioni più floride sono, invece, di cellula spagnola, più precisamente relative all'*Auto dela Passión* del Fernàndez; irrompe, inoltre, una inedita componente riservata al prediletto di Cristo, un modulo scenico-comportamentale barocco. Il personaggio di Giovanni è, infatti, giocato sull'espediente retorico della ridondanza, tipico del XVII secolo, specialmente durante la manifestazione del dolore per la crocefissione del Maestro. Le battute, colme di attributi icastici e forti, sono spia della coeva influenza delle commedie, forse poco immaginabile del ciclo drammatico circa la morte del Cristo: i toni sono soprasegmentali e strazianti, nei quali si indovina una copiosa gestualità.

Nella quarta commedia, data l'intrinseca natura di gioia ritrovata dopo la Pasqua ed il disgelo dei cuori, si avverte l'influenza dei *gosos* e i versi sono votati più al canto che alla lettura: come la natura si riveste di sgargianti colori e fiori profumati, così la Vergine esorta i fedeli-attori a svincolarsi dal precedente stato d'animo angustiato, a spogliarsi del lutto e rivestirsi con abiti da festa, all'interno di quadretti scenici corali e palpitanti, eccipienti espressivi della fede.

Sulle principali ascendenze riguardo l'ultimo dramma, invece, a causa di evidenti carenze nel materiale pervenutoci [6], si può constatare soltanto che anch'esso rientra nella sfera d'influenza dei drammaturghi spagnoli grazie alla presenza dell'intermezzo, burlesco stacco fra un atto e l'altro, da concludersi con un balletto, in una sorta di aura metateatrale.

Antonio Maria è un letterato che vive a cavallo fra Sei e Settecento, respirando ed assorbendo umori relativi alle tecniche e ai gusti culturali e letterari del suo tempo: in Spagna, la sopravvivenza della sacra rappresentazione non significa che essa permanga immutabile in un contesto teatrale che continua ad evolversi e sperimentare nuovi orizzonti, convivendo con generi di successo e alla moda, quali la commedia dell'Arte ed il melodramma.

Le sacre rappresentazioni rispecchiano una *condicio* curiosa e singolare: la commistione tra il genere sacro e profano maggiormente in voga, che comporta un significativo arricchimento scenotecnico per drammi redivivi dall'oblio ma, al contempo, sospesi tra unicità e molteplicità d'azione in cui fatti remoti ed attuali conoscono correlazioni insperate, così che sulla medesima scena coesistono personaggi mitici e moderni, risultando avulse dai canoni della logica storico-temporale. I procedimenti contenutistici della *mise-en-scène* sono ancora saldamente improntati sul genere sacro, ma le scene, senza soluzione di continuità, non sono più disunite: il *tabulatum* o *cadalso* [7] le mantiene compatte, con opportuni riadattamenti alle tradizioni e all'architettura contemporanee.

Poiché si tratta pur sempre di una costruzione scenico-teatrale *in fieri*, all'autore preme anticipare le scuse ai suoi spettatori, per eventuali errori strutturali commessi, compito affidato, già nella prima commedia, ad un cavaliere: «Pregandu nosu ancora in Generali / a is qui sunti presentis cu' amory / qui bollanta iscusari donnia errory / qui est cantu ddis suplicu po finali».

Sopra il *cadalso*, posizionato nella navata centrale delle chiese, di fronte all'altare (Bullegas, 2012: 30) [8], dovevano essere allestiti i *loci*. I *cadalsos* più ricchi di *mansions* sono quelli della *Conçueta* e della *Passión*: tale affollamento di personaggi ben risponde alle concitate esigenze sceniche delle opere relative, rispettivamente, alla nascita e alla morte di Cristo; lo scenario più vuoto è, invece, nel *Desenclavamiento*, rappresentato dal solitario e povero Golgota, quasi fosse un nonluogo.

Note

[1] Propriamente la rappresentazione degli schiodamenti dalla croce: patrimonio della memoria collettiva, non scritta, della tradizione popolare che denota il folklore come "storia dei vinti", incunabolo orale e gestuale.

[2] Uniche notizie certe riscontrabili sul frate si trovano nel repertorio cronologico e biografico dei Cappuccini, cfr. *Regestum capucinorum provinciae calaritane,* vol. II, 1695-1802, Archivio della Curia Provinciale dei Cappuccini di Cagliari.

[3] Non inganni l'accostamento del genere commedie a queste composizioni liturgiche: le *comedias* esterzilesi del Seicento sono da intendere secondo etimologia castigliana con cui vengono designate opere teatrali di una certa estensione, a prescindere da temi ed epilogo.

[4] In particolare sulla *Natività*, Massip afferma: «El anuncio del ángel a los pastores y su llegada al pesebre para adorar al niño constituyó un núcleo temático poderoso en la celebración de la Navidad. Los primeros textos escénicos conservados en la Península Ibérica datan del siglo XV, y su evolución y pervivencia ha sido prolífera. A partir del siglo XVII los episodios bíblicos van perdiendo relieve, mientras que el elemento cómico y laico se adueña de la representación».

[5] L'espressione indica il gesto scurrile di Vanni Fucci, che alza le mani mettendo il pollice tra l'indice e il medio piegati, in segno di scherno. Inoltre, per quanto riguarda l'espressione *faghere ficas*, all'interno di uno dei capitoli della *Carta de Logu* sono presenti le debite sanzioni volte a condannare questi comportamenti.

[6] In Sardegna è un esempio rarissimo di rappresentazione avente tale soggetto, certamente derivato dalla Spagna in cui aveva larghissima diffusione.

[7] Nelle rappresentazioni era rialzato di circa 80 cm. da terra, con banchi e sedie collocati intorno, così che si offrisse a tutti, anche a coloro che si sistemavano di lato, la più completa visuale possibile.

[8]: «Soprattutto in determinate occasioni, come quando si svolsero manifestazioni spettacolari in onore delle ritrovate reliquie dei santi del 1615 e del 1618 descritte da Carmona […], non era raro il caso che se ne allestisse più d'uno sfruttando lo spazio offerto dalle varie cappelle».

Riferimenti bibliografici

ALZIATOR, FRANCESCO, *La "Passión de Christo",* in «Studi Sardi», VIII, 1948.

BULLEGAS, SERGIO, *La Spagna, il teatro, la Sardegna*. *Comedias e frammenti drammatici di Antonio Maria da Esterzili*, Cagliari, Cuec, 2012.

DE MARTINI, LUCA, *Antonio Maria da Esterzili, Libro de Comedias*, Cagliari, Cuec, 2006.

FOWLER, ROWENA, *Comparative Metrics and Comparative Literature* in «Comparative Literature», 29, 1977

ISGRÒ, GIOVANNI, *Sacre rappresentazioni nella Pasqua in Sicilia*, in «Dialoghi Mediterranei», XXV, 2017: 160-166

MASSIP, FRANCESC, *La puesta en escena hodierna del teatro medieval*, in «Gestos. Teoría y práctica del teatro hispánico», 51, 2011.

PABA, TONINA, *Loas Palaciegas nella Sardegna spagnola*, Milano, FrancoAngeli, 2015.

PAPELL, ANTONIO, *La poesia épica culta de los siglos XVI y XVII*, in *Historia general de las literaturas hispánicas*, vol II, G. Díaz-PIaja (a cura di), Barcelona, Barna, 1951.

PORCU, GIANCARLO, *Régula castigliana. Poesia sarda e metrica spagnola dal '500 al '700*, Nuoro, Il Maestrale, 2008.

VALBUENA PRAT, ANGEL, *Historia del teatro español*, Barcelona, Noguer, 1956.

WAGNER, MAX LEOPOLD, *Esordio alla Comedia de la Passion de Nuestro Señor Christo*, R. G. Urciolo, (a cura di), Cagliari, Il Nuraghe, 1959.

Alessia Vacca, laureata in Lettere Moderne all'ateneo di Cagliari e specializzata in Filologie e Letterature Classiche e Moderne, si interessa a studi di matrice socio-letteraria di ambito sardo dal Medioevo all'epoca contemporanea.

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

Vivere i paesi. Ripensando il Primo Maggio

locandina del film di Eisinstein, Alexamder Nevsky

il centro in periferia

di *Pietro Clemente*

Il partito della morte

Al 15 aprile l'Italia aveva 114.254 morti. Il 1° marzo, quando scrivevo il precedente editoriale, erano 95.718. Questa strage continua, ormai appena accennata dai telegiornali, che guardano piuttosto al lento calo del 'plateau'. È davvero insopportabile: da parte mia ci sono forse ragioni corporative, perché la mia generazione e quella più anziana va via via scomparendo nella indifferenza generale. Le Regioni che hanno perso più vite, in un gioco paradossale di menzogne, si presentano come quelle che vogliono tornare al più presto alla vita normale e i Presidenti delle Regioni leghiste insieme al

loro segretario nazionale si coordinano per agitare il bisogno di riaprire. E questo in Regioni dove l'attività produttiva non si è mai interrotta e la chiusura è stata limitata a pochi settori ma i morti sono più del 50% del totale nazionale. Vogliono apertura e morte.

L'incredibile paradosso di questa politica mi ha fatto pensare alla destra italiana come analoga a quella dei Crociati che cercano di invadere la Russia nel film di Eisenstein *Alexander Nevsky* (1938) e che il 5 aprile 1242 sul lago Peipus furono sconfitti. Queste problematiche della vita e della morte evocano dentro di me immagini profonde. Così dal mio passato di cinefilo e di co-responsabile del CUC (Centro Universitario Cinematografico) cagliaritano torna a galla il conflitto sul lago ghiacciato. Me lo sono andato a rivedere su *You Tube*. Con la musica drammatica e infine epica di Sergej Prokofiev. I crociati con la croce di Malta sul petto, professionisti della guerra, aggressori, ordinati militarmente e simili all'esercito tedesco hitleriano, si oppongono a un popolo vario che, costretto, trova il coraggio e le risorse per combattere e per salvare le proprie terre. Il mio desiderio è che la gente delle varie Regioni del Nord possa rendersi conto della situazione e sconfiggere il partito della morte, sempre protervo e aggressivo nonostante la tragica prova di inefficienza mostrata durante la pandemia. Che sia il 'partito dei morti', dei loro familiari ed amici, della consapevolezza della perdita che rappresentano, ad averla vinta.

Storie

Il 18 marzo, nella giornata scelta per ricordare le vittime del Covid, il Presidente del Consiglio ha voluto inaugurare a Bergamo il "Bosco della Memoria". Nel suo discorso ha ricordato la storia di alcune persone morte di Covid a nome di tante, tantissime che non riusciremo a ricordare. Draghi ha menzionato «le figure simbolo di resistenza civile di questa comunità», come don Fausto Resmini "il prete degli ultimi", a cui è stato intitolato il carcere di Bergamo di cui era il cappellano; Piero Busi, primo cittadino per 59 anni di Valtorta; Giorgio Valoti di Cene, 70 anni, sindaco al suo quarto mandato. Tra gli operatori sanitari: Maddalena Passera, medico anestesista: «deceduta a 67 anni poco dopo suo fratello Carlo, medico di base». E ancora: «Diego Bianco, 46 anni, operatore del 118 della Soreu di Bergamo. Tra le forze dell'ordine, l'appuntato scelto dei Carabinieri Claudio Polzoni, 46 anni. Con loro ricordiamo tutte le vittime della pandemia e ci stringiamo intorno alle loro famiglie». Nonostante che la targa inaugurata fosse teocentrica e inaccettabile dai laici, dagli agnostici e dagli atei, l'importanza del ricordare, il valore delle persone che non ci sono più, assunta dalle cariche principali dello Stato, ha fatto in pratica da contrasto al partito della morte.

Anche questa volta nella pagine de *Il centro in periferia* abbiamo ospitato delle storie di dolore e di lutto sotto il titolo di *Umane dimenticate istorie*, per dare una idea della enorme, difficile, volontà di memoria che si accompagna a questo incommensurabile numero di morti da Covid. Non ci sarà mai nessuno che potrà nominare tutti quei 114.254 morti in sequenza. Le storie che qui pubblichiamo sono davvero intense e commoventi e fanno percepire i valori della solidarietà, dell'umanità, della ricchezza e del rispetto degli altri, dei valori importanti della vita, quelli che non hanno a che fare col PIL ma con le geografie minute del fare e del sentire della vita. Quelle dalle quali l'economia dovrebbe partire per riprogettarsi.

Quelle che pubblichiamo sono storie drammatiche e dolorose che comunicano l'intensità dei sentimenti e che testimoniano ancora una volta la 'solitudine del morente', l'insicurezza di una casa di riposo, il sacrificio dei medici di base, il senso comunitario di tante persone. Il ricordo di Tony, regista e attore, di Gino medico di base e collaboratore di Medici Senza Frontiere, di Enzo medico di base al servizio delle persone, e di Carlo «un uomo normale, che non poteva sperare in due righe nei libri di storia» ma era perno di una comunità, danno immagini intense alla tragedia dei morti, in crescita quotidiana, che vorremmo fossero tutti ricordati. Voglio aggiungere al loro, il ricordo di una collega dell'Università di Firenze, la cui morte per Covid ho letto dai giornali. Perché Elena Pulcini,

filosofa sociale, aveva scritto nelle sue opere e in specie nell'ultima, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale* (Bollati Boringhieri, 2009), cose che ci aiutano a capire e pensieri ai quali possiamo fare ricorso in questo tempo così doloroso e così bisognoso di cura basata su un forte cambiamento delle nostre vite.

Tra passato e futuro

Il tempo che viviamo ci impone di orientarci verso cambiamenti, adattamenti, desideri di portare il passato nel futuro tenendo conto delle nuove condizioni della vita. Anzi è nell'elaborazione dei bisogni all'interno delle forme del tempo nuovo che si gioca la capacità creativa di chi non crede che si debba tornare al come prima. Si deve cercare di capire cosa è successo (a partire dalle filiere del gigantesco commercio mondiale delle carni) per orientarsi nel nuovo mondo che dovrà nascere.

Già nell'estate scorsa molte manifestazioni popolari religiose e laiche sono state di fronte alla scelta di tacere o di cambiare. Tra aspettare per rifare una festa com'era in passato o agire nelle nuove condizioni date. Questa sembra essere la prova della verità e del futuro: essere consapevoli che nulla tornerà come prima. Chi osa sperimentare nuove forme si avvia verso un percorso che guiderà tutti. Nelle pagine di intensa scrittura poetica, narrativa e descrittiva di Vito Teti sulla Pasqua in Calabria, emerge il bisogno dei valori religiosi e sociali delle feste. In queste occasioni oggi viene data vita a forme attenuate, quasi private di ritualità e, in certi casi, viene restituito senso profondo al rito rispetto alla esteriorità delle consuete pratiche processionali, talora in difetto di anima. In ascolto lungo la sua larga rete di voci che da varie parti della Calabria e del sud lo chiamano, Vito Teti costruisce una teoria leggera, appena tracciata, che fa pensare a una fase di «salvaguardia collettiva». Nel senso che questo termine assume nel patrimonio culturale, di «trasmissione della tradizione adattandola ai bisogno di nuove generazioni e di nuovi tempi».

Il compito degli antropologi è quello di essere in ascolto di questi processi, in cui è dal basso, dalla gente, da nuovi fermenti comunitari, che vengono azioni significative stimoli a guidarci nel dare forma alla cultura del cambiamento in cui siamo coinvolti. Una cultura che persegua i temi della partecipazione, delle comunità patrimoniali, della convenzione di Faro, che traversano anche altri testi del *Centro in periferia* (La Morgia, Cusumano, Ricchiuto, Palma) mostrando esperienze che risultano meticciate e trasformative.

Un tema importante riguarda il turismo rurale (Uleri-Meloni), che affronta lo scenario storico del rapporto tra agricoltura, ruralità, mercato alimentare e turismo. E mostra la crescita di una dimensione rurale innovativa che si ritrae rispetto alle logiche del mercato produttivistico del campo alimentare e crea nuovi circuiti ricchi di pluralità di soggetti attivi, capaci di una nuova offerta di uso del territorio riuscendo così a modificare la dimensione turistica. Questi processi ribadiscono che le zone interne, anche se nei tempi lunghi e con ritmi quasi segreti, sono capaci di innovazione e sono centrali oggi davanti alla crisi totale che viviamo. È, in fondo, anche una risposta a quella passione etica ed estetica per i paesi abbandonati, ma priva di basi pratiche, che viene criticata dal sindaco di Castel del Giudice, Lino Gentile**,** intervistato da La Morgia. Nel suo straordinario racconto ci parla delle difficoltà, delle casualità, delle buone volontà, degli appelli costanti alla collaborazione, dell'ascolto delle differenze e dei conflitti, che costituiscono il lavoro di un sindaco in un contesto di resilienza. Il Sindaco inoltre indica la possibilità di avvalersi degli Sprar per la rinascita dei luoghi e delle cooperative di comunità per la gestione dei servizi. Sono due temi presenti nelle nostre pagine, soprattutto il secondo sul quale cerchiamo anche di svolgere una sorta di censimento. Sugli Sprar abbiamo finora raccolto pochi casi (Riace e Borgotaro). Questo resta un nodo di difficile gestione nel campo del riabitare e dello sviluppo locale.

In questi tre primi testi (Teti, Meloni, Gentile-La Morgia) c'è – per me che curo queste pagine – una straordinaria intersezione tra i temi del turismo, della società civile, della pratica delle comunità patrimoniali cui abbiamo dato rilievo come nodi centrali del 'riabitare' le zone interne. Con il testo di Francesco Faeta si aggiunge il tema dei musei, come risorse per la vita e lo sviluppo locale. Il suo racconto su Lacedonia e sul "Museo Antropologico Visivo Irpino" (MAVI) legato alle foto di Cancian [1], è quasi una metafora di tanti 'sguardi di chi viene da fuori' sui paesi, sguardi che hanno accompagnato ed aiutato la rinascita delle zone interne e sono diventati potenziali fermenti per sviluppi locali. Ma sono anche testimonianza di un dialogo positivo tra museo e pro-loco dove vengono valorizzate figure rilevanti all'interno della comunità come Gino Chicone ed esterne come Cancian.

Vivere i paesi

Le testimonianze di Grato e di Adriani 'incarnano' la vita difficile di chi vive i paesi e di chi lotta e testimonia i processi locali. Dal dover condividere aspetti di una vita storicamente legata al mondo mafioso, al dover sapere che le battaglie per la rinascita di un edificio storico prestigioso, che darebbe nuova vitalità a una piccola comunità, passa quasi subito in secondo piano nei finanziamenti per la poca pressione elettorale. In entrambi i casi lo scarso potere di contrattazione è quasi un dato a priori dei piccoli centri e rende ogni azione e ogni passo doppiamente faticoso rispetto ad altri contesti. In entrambi questi testi intensamente vissuti che emergono dal 'campo', si percepisce quel forte 'senso di luogo' che fa sì che ci si opponga all'esodo e si lotti per la rinascita. Un nodo che nasce nelle periferie e che – da 'coscienza di luogo' – diventa anche 'sentimento del luogo'.

È in questi mondi difficili, che talora appaiono quasi impraticabili, che nascono, grazie a leggi regionali e a giovani energie, dei fiori quasi inimmaginabili, come le esperienze che ci vengono descritte da Palma e Ricchiuto. Tali esperienze sono localizzate soprattutto nella Puglia salentina e sono impegnate a valorizzare il territorio in un forte nesso tra il riconoscimento dei saperi e delle memorie e un tipo nuovo di turismo. Un turismo che è anche scoperta del territorio e delle sue storie da parte di chi ci vive, oltre che traccia di altri mondi per lo più ignorati perfino dal turismo più attento alla cultura locale. Si muovono entrambi su due temi di indirizzo dell'Unesco: le passeggiate patrimoniali e il mondo del patrimonio immateriale (saperi, memorie, pratiche).

Si tratta di una frontiera ampia che offre risorse al riabitare i luoghi, e che si connette alle grandi reti che hanno avuto in questi anni riconoscimenti come buone pratiche o come esperienze importanti di comunità. È recentissima la scelta dell'Italia di dare avvio alla candidatura di rete sulle comunità ludiche, che ha come riferimento il *Tocatì*, il grande festival delle pratiche di gioco che si svolge ogni anno a Verona.

Si tratta di una candidatura transnazionale relativa al Registro delle Buone Pratiche della Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale con capofila l'Italia e comprendente Belgio, Cipro, Croazia e Francia. Tale candidatura intende tutelare i giochi antichi, radicati nella vita quotidiana delle comunità e rientranti a pieno titolo in quelle pratiche sociali in grado di diventare espressioni della vita quotidiana, di riti e contesti festivi comuni ad ampie aree di Europa (comunicato CNUI).

Il tema del patrimonio immateriale e delle agenzie internazionali è presente anche nella recensione a Katia Ballacchino, Letizia Bindi e Alessandra Broccoli, *Ri-tornare. Pratiche etnografiche tra comunità e patrimoni culturali* (Cusumano) dove vengono raccontate esperienze di valorizzazione locale in varie parti d'Italia, tra musei e beni immateriali. Nella recensione a Antonino Colajanni, Lia Giancristofaro, Viviana Sacco *Le Nazioni Unite e l'antropologia* (Martellozzo) è in evidenza il ruolo attivo e positivo degli indirizzi internazionali anche nell'ambito dello sviluppo locale. Mi piace infine

connettere la recensione (Golino) del libro di Rossano Pazzagli, *Un Paese di paesi. Luoghi e voci dell'Italia interna*, e i due documenti della *Rete sarda delle associazioni*, alle battaglie in corso, e quindi alla rivendicazione che il New Generation Eu possa avviare un nuovo tipo di sviluppo finalizzato ai luoghi.

L'aspetto più positivo di questo nuovo numero di *Dialoghi Mediterranei* per la sezione *Il centro in periferia*, è il fatto che tutti i contributi pervenuti fanno parte di un fronte comune, frastagliato e plurale, in cui i problemi si rimandano e sono in qualche modo disponibili a trasformarsi in connessioni attive.

Ben venga maggio

Anche quest'anno le feste della primavera non ci saranno. Né la primavera della democrazia postfascista, né la primavera contadina con i canti del maggio. Sono stato per tanti anni un fedele seguace del canto del maggio che girava per i poderi la notte del 30 aprile, ho seguito dal pomeriggio alla notte questi cantori comunitari che in passato a piedi, ed ora in macchina, girano per le case della campagna a fare auguri per la stagione cantando versi di omaggio alla primavera. Li ho seguiti come un professore che segue il suo oggetto di studio, lo registra, lo racconta e pian piano ne diventa una parte. Inconsapevolmente anticipavo la mia attenzione ai piccoli paesi. Questi riti erano celebrazioni di una comunità che si riconosce nella sua pluralità di insediamenti e di storie. I maggerini (o maggiolini) con i cappelli fiorati e gli strumenti musicali andavano cantando di casa in casa, ricevendo accoglienza con bevute, merende e soldi per un pranzo finale: la 'ribotta' cui era invitato tutto il paese. È un rito che ridefinisce e ricompone ogni anno la comunità di fronte alla stagione dei lavori e dei raccolti. Anche nei vuoti e nei pieni: «qui c'era la famiglia xy, ora non c'è più. Quest'anno si fa prima a tornare perché in vari centri non abita più nessuno». Il presente e il ripasso del passato. Li ho seguiti di anno in anno soprattutto a Castiglione d'Orcia, che è stato per tanti aspetti il mio paese prediletto, ma soprattutto in Maremma, tra provincia di Grosseto e di Livorno. Aspettando anche io come loro questa sera speciale per rivivere dentro un rito.

Dal maggio alla montagna/ un canto già si sente

È il maggio che ritorna/ allegramente

Sono anni che non vado più a seguire il Maggio e negli ultimi due il mio desiderio di tornare è stato gelato dal Covid. Forse anche qui, in tanti luoghi, piccoli paesi ancora vivi e resilienti, dovrebbero fare come dicevo dialogando con Vito Teti all'inizio di queste pagine. Inventare una festa ibrida, resa diversa dalle circostanze, che resti immutata nel cuore. Non fatta solo nella scatola del computer come già si è visto fare con zoom e altre piattaforme, ma anche nello spazio reale, quello di cui si può fruire a distanza di sicurezza. I riti del calendario annuale non possono non essere celebrati. Nuovi agenti come i Comuni, reti di scambio e di sostegno, se ne devono far carico perché il peso di innovare non caschi solo sulle incerte spalle di piccoli gruppi di appassionati della tradizione. Avrei dovuto farmene sollecitatore ed ho perso una occasione importante.

La Sagra di Sant'Efisio, che si tiene il 1° maggio, quest'anno si fa in modo ridotto, senza pubblico, solo portando il santo nel percorso tra Cagliari e Nora. Il rito si compie lo stesso e il voto viene sciolto. Così potrebbe essere un po' dappertutto: recuperare l'essenza di un rito, inventare nuove modalità di partecipazione. Il 1° maggio a Cagliari è un pezzo della mia vita, mi sollecita a ripassarla. E devo confessare che da piccolo mi annoiava la grande sfilata dei costumi che accompagna il cocchio di Sant'Efisio, santo dai sottili baffi e pizzetto spagnoleggianti. Da giovani andavamo a contestare la processione del santo e a contrastare la retorica del maggio radioso, riferimento nostalgico alla prima guerra mondiale. Davamo alla folla in festa volantini dedicati al Primo maggio dei lavoratori, festa

internazionale che traversa i nazionalismi e mette al centro il mondo del lavoro. I grandi riti servono anche per essere contestati e la mia generazione lo ha fatto. Solo due anni fa mi sono riconciliato con questa festa, l'ultima prima del Covid, incontrandola per strada e vedendone i tanti aspetti di cambiamento, quasi una rassegna di una Sardegna cangiante.

«Ben venga Maggio», comunque, «e il gonfalone antico, ben venga primavera». La rivista e la sua sezione *Il centro in periferia*, che esce oggi, augura a tutti un buon Primo maggio.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Francesco Faeta, *Tra antiche appartenenze e rinnovate speranze: il lavoro di Frank Cancian a Lacedonia negli anni Cinquanta,* in "Dialoghi Mediterranei", n. 46, novembre 2020.

Pietro Clemente, già professore ordinario di discipline demoetnoantropologiche in pensione. Ha insegnato Antropologia Culturale presso l'Università di Firenze e in quella di Roma, e prima ancora Storia delle tradizioni popolari a Siena. È presidente onorario della Società Italiana per la Museografia e i Beni DemoEtnoAntropologici (SIMBDEA); membro della redazione di LARES, e della redazione di Antropologia Museale. Tra le pubblicazioni recenti si segnalano: *Antropologi tra museo e patrimonio* in I. Maffi, a cura di, *Il patrimonio culturale,* numero unico di "Antropologia" (2006); *L'antropologia del patrimonio culturale* in L. Faldini, E. Pili, a cura di, *Saperi antropologici, media e società civile nell'Italia contemporanea* (2011); *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita* (2013); *Le culture popolari e l'impatto con le regioni,* in M. Salvati, L. Sciolla, a cura di, "L'Italia e le sue regioni", Istituto della Enciclopedia italiana (2014); *Raccontami una storia. Fiabe, fiabisti, narratori* (con A. M. Cirese, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo 2021).

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

Re-surrezione. La Calabria tra riti, tradizioni e la necessaria Ri-nascita

Zammaro, Affruntata (ph. Maria Pia Tucci)

il centro in periferia

di *Vito Teti*

Nei nostri paesi e nei nostri centri abitati, già da anni vuoti e in abbandono, tutto fa pensare a un «perpetuo Venerdì Santo». E così i riti della Settimana Santa, sospesi, che non si compiono in forma comunitaria, che alimentano dolore e nostalgia, sembrano, davvero, luoghi di un impensabile The Day After, sono i luoghi di un lutto che non passa e dove la speranza non sembra trovare udienza.

I riti della Settimana Santa e del giorno di Pasqua – e le scampagnate, le forme di aggregazione e di convivialità della Pasquetta – segnavano, in maniera abbastanza omogenea l'intero territorio calabrese e presentavano una ricchezza e un'articolazione, che stupivano anche per la grande capacità organizzativa e per il lungo impegno profuso da intere comunità, soprattutto dai giovani.

Più delle feste estive, più dei tanti pellegrinaggi, più delle feste natalizie, il racconto della morte e della rinascita coinvolgeva e accomunava, negli anni precedenti la pandemia, le diverse comunità, a volte sparse e frammentate, erose e dilatate, vuote o sovraffollate, della regione.

Le visite nelle chiese (per portare i germogli di grano fatti crescere al buio), quelle al cimitero per trovare i defunti, le processioni del Venerdì o del Sabato Santo, le sacre rappresentazioni della Passione e morte di Cristo, le processioni, i canti, i riti a lutto (che vedono come protagoniste le confraternite religiose), l'*Affruntata* del giorno di Pasqua (o *Confrunta* o *Confruntata* o *Svelata*, che

interessa numerose comunità delle province di Catanzaro, Vibo, Reggio Calabria) costituivano un grande ordito letterario, mitico, religioso che coinvolgeva e impegnava anziani, giovani, donne e anche bambini.

Le chiese, le strade, le piazze, i vicoli, i calvari, i cimiteri diventavano luoghi densi di sacralità, spazi scenici "eccezionali" dove veniva recitata, raccontata, rappresentata, teatralizzata, una vicenda esemplare, antica e sempre attuale (come lo sono la morte e la vita) nella quale tutti si riconoscevano e si identificavano.

I riti della Settimana Santa hanno avuto il destino e la funzione (elaborati storicamente secondo particolari modalità religiose e culturali) di rinnovare, anche in forme drammatizzate, un dolore e un lutto (e poi una gioia) immensi ed esemplari: quello di Maria, della Madre, che ha perso il Figlio, e quello di una Passione e Morte e di una Rinascita modello per tutti. Se, durante le manifestazioni della Settimana Santa, Maria appariva modello di sofferenza e di dolore e Cristo riassumeva e rappresentava tutte le morti individuali, con l'*Affruntata* veniva celebrato il rito della Resurrezione, il trionfo della vita sulla morte.

La commemorazione della morte-resurrezione di Cristo «liberava anche nell'orizzonte storico, gli uomini dalla loro precarietà e dall'angoscia ad essa connessa, inserendoli in una *strategia della speranza*, essenziale per la continuazione dell'esistenza» (Luigi M. Lombardi Satriani e Mariano Meligrana *Il ponte di S. Giacomo*, 1982). In passato, i riti della Settimana Santa e della Pasqua, in cui il cordoglio, il dolore e la gioia, conoscevano una maggiore intensità, partecipazione, pathos a seguito di catastrofi e calamità e affermavano un bisogno di presenza e di aggregazione, il desiderio di continuare ad esserci delle comunità.

Le manifestazioni rituali comunitarie costituivano un forte elemento di identificazione per donne e uomini conosciuto esperienze di terremoti, alluvioni, epidemie, colera, abbandono, spopolamento, frammentazione. Lutto, cordoglio, dolore vissuti assieme erano anche manifestazioni di rinascita e di resurrezione, di rinnovamento e di rigenerazione in luoghi devastati e mortificati. Da due anni, la pandemia, con la cancellazione dei riti, ha ulteriormente fiaccato, indebolito, impoverito le nostre comunità. La "sospensione" dei riti della Settimana Santa e della Pasqua confina la paura, l'angoscia, la speranza in una dimensione privata e familiare, con modalità del tutto inedite.

Eppure, in questo spazio della desolazione, l'attesa può diventare Attesa, il dolore può aprire alla speranza, la sospensione può portare a ripensare, ad avere memoria, di quello che era e adesso non è più. Necessitano memoria e utopia, nostalgia del passato che guarda al futuro, melanconia attiva e propositiva. Ho parlato di questi riti al passato, non soltanto perché adesso sono impediti, ricordati e pensati, ma per affermare, con convinzione, che, domani, non sarà più come ieri e che quanto è accaduto non è un incidente passeggero, ma qualcosa che muterà in maniera profonda, radicale, la nostra vita, i nostri riti, le nostre maniere di incontrarci, di fare festa. Domani, speriamo presto, saranno diversi i modi di abbracciarci, farci gli auguri, darci la mano, fare festa.

Questi riti di Passione e Resurrezione, che oggi rimpiangiamo e di cui abbiamo nostalgia, invitano anche, pure nella drammaticità del periodo, a scoprire una religiosità interiore, a farci capire che Passione e Resurrezione non sono parole vuote, formali, formule ripetitive, ma sono Eventi che dobbiamo accogliere, riconoscere, interpretare, vivere nella loro verità e nella loro attualità. Giovanni Gugg (su "Repubblica", Bari-Cultura, di giovedì 1 aprile) ha ricordato come l'impossibilità di svolgere cerimonie e riti di presenza sta determinando «un inevitabile ripensamento di quel che significa rinuncia, penitenza, restrizione, preghiera, carità, mentre dall'altro, con il ritiro domiciliare, la ricerca della distanza e l'utilità della discrezione, ha favorito un recupero di senso per gli atti devozionali intimi, le offerte votive, i gesti di umiltà».

Ho avuto modo di verificare come in Calabria dopo la sospensione totale dei riti dello scorso anno ci sono stati tentativi e anche pratiche di ripresa, in forme nuove, più appartate, limitate, nascoste della ritualità della Settimana Santa. Ho notato una sorta di "amputazione", rivisitazione, restrizione del rito, quasi in una dimensione intima, solitaria, a volte con protagonista anche un singolo devoto. È come se qualcuno non abbia potuto resistere al richiamo del rito, alla pressione della tradizione e di quello che avveniva abitualmente, e abbia avvertito il bisogno di affermare, in maniera nuova, anche in forme creative e inedite, un nuovo senso e una nuova presenza.

Nel mio paese, dove c'era un'antica e solida tradizione carnevalesca, ho ascoltato una memoria ripetuta e condivisa del farsaro e organizzatore del corteo carnevalesco che il Martedì grasso aveva perso la madre ed era rimasto in casa in segno di lutto. Al passaggio dei mascherati, ascoltando suoni, canti, rumori, urla, pianti eseguiti in maniera parodistica, non resiste più e si rivolge alla moglie dicendole di portarle una padella arrugginita e nera perché voleva "tingersi" la faccia in casa, mascherarsi da solo, diventare altro da sé anche per se stesso. Era il suo modo di partecipare al Carnevale, di cui era protagonista, di interpretare e dare senso a un rito anche in solitudine e nel dolore, e nello stesso tempo di tenere il lutto per la madre scomparsa.

Da qualche anno in molte comunità della Calabria (soprattutto nelle province di Catanzaro, Cosenza, Vibo Valentia) assistiamo a un "ritorno" di "corajisima", come ha ben documentato Andrea Bressi, ricercatore e suonatore di strumenti tradizionali di Catanzaro. Si tratta di un fenomeno che ha riscontri in altre regioni del Sud Italia e anche dell'Europa e che andrebbe analizzato e compreso nelle nuove modalità e nelle nuove funzioni con cui si presenta. In molte paesi della regione anziane signore, ma anche giovani donne, continuano ad esporre puntualmente, per tutto il tempo di Quaresima, rudimentali fantocci che riportano i segni del tempo a conferma che si tratti di una lunga tradizione di famiglia. Questi sparute e diffuse forme di neofoklore o postfolklore, in comunità che vivono situazione di spopolamento e di vuoto, sono spesso sostenute, incoraggiate, promosse da associazioni e rappresentanti di Proloco, a volte da amministratori comunali, che cercano di inventare nuove forme di socialità attraverso il ritorno a una tradizione che perde gli antichi connotati e diventa una nuova forma espressiva e creativa capace anche di innescare piccole iniziative artigianali.

A Nicastro, una delle tre comunità che formano Lamezia Terme, fin allo scorso anno appariva solo la corajisima della signora Angelina. Quest'anno, in tempo di pandemia, una giovane lametina, Francesca, appassionata di storia e tradizioni locali, ha realizzato da sè una pupattola, esponendola al suo balcone che affaccia sul corso Garibaldi, incuriosendo molti passanti. Anche presso un'altra famiglia è stata riesumata la "vecchia pupa": i nipoti di una signora che esponeva la corajisima, dopo tantissimi anni, hanno riproposto l'antica tradizione in ricordo della loro antenata. Una iniziativa pubblica, dedicata alla Quaresima, si è svolta a Petrizzi nell'ambito di un progetto "Corajisimi. Rumori Remoti in Suono Contemporanei" della Regione Calabria, promosso dalla Associazione Makròs. Sono state coinvolte le scuole di primo e di secondo grado del paese. Gli studenti, sotto la guidati di Andrea Bressi, hanno realizzato la propria pupa di Quaresima, che hanno poi esposto presso la loro abitazione, riprendendo e rinnovando così una antica tradizione e realizzando uno spettacolo interattivo con tanti abitanti, nel rispetto delle regole sul distanziamento.

In molti paesi si è cercato di riproporre in forma nuova i riti della Settimana Santa e della Pasqua. A Nicastro si è svolta una via Crucis per le vie del centro storico. A Davoli il Venerdì Santo si svolgeva di sera il rito de "a naca", un corteo processionale con il trasporto e l'esibizione di abeti carichi di luminarie rudimentali detti "i lampiune". Questo rito sospeso l'anno scorso, è stato ricordato attraverso un'installazione artistica – una croce in legno, con alla base i lampioni, una corona di spine, e una croce bianca realizzata con delle lenzuola dove verrà avvolto il corpo di Cristo – posta nel centro del lago Vardari su di una pedana galleggiante. Si è cercato, in questo modo, di rappresentare la peculiare processione davolese e commemorare la morte di Cristo, da sabato 27 marzo 2021 e fino

a domenica 11 aprile 2021. Si è svolta una cerimonia di benedizione, a cura del parroco don Nicola Coppoletta, accompagnata da una perfomance canora del Santa Barbara Chorus, con la collaborazione di gruppi, comitati, fotografi, artisti del paese. A Catanzaro Lido è stato organizzato un presepe di Pasqua. A Laureana di Borrello (Bellantone, parrocchia di Santa Maria dell'Annunziata) e a Roccella hanno fatto delle rappresentazioni dell'Affruntata all'interno della Chiesa.

Un significato particolare assume quanto è avvenuto a Nocera Terinese, il paese famoso per il rito dei vattenti, che per voto si battono a sangue. Questo rito ha visto nel passato scontri o contrasti tra Chiesa e vattenti e ha conosciuto una notorietà esterna ad opera di osservatori che hanno cercato quasi sempre di mettere in evidenza gli aspetti cruenti e più esteriori del rito, suscitando le reazioni di quanti hanno un legame profondo con queste pratiche, che affondano probabilmente la loro origine in epoca moderna, anche se riti di flagellazione erano presenti nel mondo antico e poi nel Medioevo. Franco Ferlaino, antropologo e studioso del luogo che a questo rituale ha dedicato una bella monografia (*Vattienti: osservazione e riplasmazione di una ritualità tradizionale,* Jaca Book Qualecultura, Vibo Valentia, 1991) oltre a saggi, articoli, documentari, mi ha segnalato come per i noceresi, vista la loro identificazione con i riti della Settimana Santa, sia stata una gran pena rimanere chiusi in *look-down*, e aver dovuto sospendere, per due anni consecutivi, le liturgie pasquali. Così mi scrive Franco Ferlaino:

«Quest'anno, la sera di venerdì santo, un *vattente* ha postato su FB che si sarebbe flagellato in casa, non potendo uscire per il divieto della "zona rossa". Il mattino successivo (sabato), i marmi chiari del sagrato della chiesa dell'Annunziata, dov'era stata esposta l'Addolorata, sono stati trovati macchiati del sangue rituale. Dai segni è sembrato che, nella notte di *venerdì santo*, forse due flagellanti (probabilmente per incoraggiarsi reciprocamente), nonostante il divieto e agevolati dallo stesso, sono usciti nelle vie deserte ed hanno raggiunto quel sagrato per compiere il rito "al cospetto" dell'Addolorata».

Se diversi cittadini, commenta Ferlaino, hanno espresso laconici e sornioni "no comment", non è stato così per il sindaco di Nocera e il vescovo di Lamezia Terme che hanno concordato l'immediata chiusura della chiesa e la sanificazione del sagrato. Da queste ed altre notizie che in qualche modo attestano un bisogno, comunque lo si voglia interpretare, di "contrastare la sospensione" dei riti, si può certo ipotizzare che, finita la pandemia, i riti della Settimana Santa e i riti festivi in genere riprenderanno, pure con un riferimento alla "tradizione", con l'affermazione di continuità con il tempo di prima della pandemia, anche in forme del tutto nuove, con mutamenti, invenzioni, creatività, intensità che, di fatto, segnaleranno l'impossibilità di tornare al mondo di prima così che le tradizioni conosceranno una rivisitazione e una reinvenzione di cui è difficile prevedere le forme e i nuovi significati.

All'indomani dei grandi terremoti del 1638, 1659, 1783, 1905, 1907, 1908 – e anche delle grandi alluvioni come quelle del 1951 e del 1971 che provocarono l'abbandono di numerosi centri abitati – c'è stato un diffuso ricorso a riti, processioni, culti, preghiere che appartenevano alla tradizione religiosa delle diverse comunità colpite da calamità. Numerosi sono i riti e le processioni che nascono spontanei a seguito di grandi catastrofi. Nel mio *Il senso dei luoghi* (Donzelli, 2004) ho ricordato, peraltro, la processione della Madonna del Flagello, che il 7 febbraio si svolge, tutti gli anni, in memoria del terribile flagello del 1783 che distrusse l'abitato, il Convento dei Domenicani provocando numerosi morti e feriti. Oggi resistono le "magnifiche rovine", dove vengono celebrati riti e messe. Nel luogo in cui ci fu il maggior numero di vittime, il corteo processionale, dopo aver lambito le imponenti rovine del Convento, fa una sosta innanzi a una edicola e a una lapide commemorativa e i fedeli piangono, pregano, si commuovono, come in un lutto che non passa, davanti alla Madonna del Flagello, come per quel giorno è chiamata la statua della Madonna del

Rosario, che poi diventerà la Mater Gloriosa, quando assieme a S. Giovanni, il giorno dell'*Affruntata* incontrerà il Figlio Risorto.

Forse proprio gli studiosi che scrivono e collaborano con "Dialoghi Mediterranei" e il "Centro in periferia" potrebbero avviare e coordinare un'opera di ricognizione delle varie manifestazioni e ritualità religiose e laiche che stanno nascendo in tutte le regioni d'Italia. Questa mappa dei riti del dopo pandemia non potrà che essere costruita per capire come le persone organizzeranno la loro sfera rituale e simbolica, il rapporto con lo spazio, con la casa, con la chiesa, con il sacro e cercare di interpretare gli elementi di continuità e di rottura tra il mondo di ieri e il mondo di oggi.

La nostalgia di questi riti – che, tuttavia, è bene non mitizzare il passato, spesso erano stati ridotti a colore, folklorismo, esteriorità, apparenza – ha un senso e un'efficacia se accompagnata da pratiche di meditazione, riflessione, silenzio, preghiere (anche i laici possono farlo). Il "vuoto" esterno può diventare un nuovo "pieno" se riusciremo a inventare e attualizzare un vocabolario con parole, antiche e nuove, come pena, pathos, pietà, dolore, misericordia, speranza. E potremmo, forse, cercare di guardare e di capire la "festa mesta" della Settimana Santa, quei riti spontanei, privati, intimi, fatti "a casa" (da nuove tradizioni alimentari a nuove forme di convivialità), anche "di presenza", che magari sono stati messi in atto (Giovanni Gugg ne ha ricordato alcuni) in un periodo di incertezza e di precarietà che non annulla, ma modifica, in maniera creativa, tutta da inventare, con inevitabile riferimento al passato, il bisogno di piangere, gioire, mangiare, sorridere e stare assieme.

La Pasqua e la Resurrezione continueranno ad operare dentro di noi soltanto se sapremo pensare, davvero, alla Resurrezione, una rigenerazione vera e profonda, a un ribaltamento dell'ordine di prima, alla costruzione di un mondo in cui gli ultimi, i nuovi Cristo, le periferie, i margini, gli ammalati, i bisognosi, gli afflitti saranno collocati al centro dei nostri pensieri e del nostro operare. Lo ha ricordato, anche in questi giorni, Papa Francesco e, forse, chi ha passato la Pasqua in maniera non prevista, ha scoperto una nuova interiorità, nuovi legami e pratiche di amore per le persone vicine, per i familiari, per le persone vicine e lontane, con i "fratelli assenti" (come ricordano gli Statuti della mia Confraternita del SS. Crocefisso).

Dobbiamo, davvero, immaginare un nuovo patto con la terra, con gli animali, con i nostri simili e, per questo in conclusione sento di potere invitare a leggere "Laudato sì'" e "Fratelli tutti", le due encicliche (scaricabili dalla rete) di Papa Francesco, che ci ricorda che la Resurrezione (per salvare il mondo) richiede un cambiamento profondo dentro di noi che porti a pensarci tutti come fratelli.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Vito Teti, docente ordinario di Antropologia culturale presso l'Università della Calabria, dove dirige il Centro di Antropologie e Letterature del Mediterraneo, è autore di numerose pubblicazioni, tra le quali si segnalano: *Emigrazione, alimentazione e culture popolari; Emigrazione e religiosità popolare* nei due volumi di *Storia dell'emigrazione italiana* (2000; 2001); *Storia dell'acqua* (2003); *Il senso dei luoghi* (2004); *Storia del peperoncino. Un protagonista delle culture mediterranee* (2007); *La melanconia del vampiro* (2007); *Pietre di pane. Un'antropologia del restare* (2011); *Maledetto Sud* (2013); *Quel che resta. L'Italia dei paesi, tra abbandono e ritorno* (2017), *Il vampiro e la melanconia* (2018), *Pathos* (assieme a Salvatore Piermarini), 2019). Ha appena pubblicato *Prevedere l'imprevedibile. Presente, passato e futuro in tempo di Coronavirus*, Donzelli, 2020; *Nostalgia* (Marietti, 2020). Autore di documentari etnografici, mostre fotografiche, racconti, memoir, fa parte di Comitati Scientifici di riviste italiane e straniere.

Ruralità e sviluppo: il ruolo del turismo rurale oggi

il centro in periferia

di *Benedetto Meloni, Francesca Uleri*

Introduzione

Negli ultimi decenni lo sviluppo del turismo rurale legato all'unicità dei territori, all'interesse per produzioni specifiche e al fare esperienza di conoscenze e saper fare locali ad esse connessi, si è affermato come tendenza parallela – e contrastante – a un turismo di massa legato soprattutto a singole stagionalità e a un'omologazione dei servizi. Questa nuova tendenza di mercato data da una diversificazione dei comportamenti di consumo e da una rispettiva de-standardizzazione dell'offerta turistica composta da una molteplicità di *specialities,* ovvero beni e servizi caratterizzati da un forte radicamento territoriale (Brunori et. al 2020), ci pone davanti alla necessità di avere una nuova concettualizzazione e ridefinizione di cos'è rurale o ruralità e cos'è sviluppo rurale. Dando conto e prendendo coscienza di una ruralità non orientata alla sola produzione di prodotti agricoli e materie prime bensì una ruralità differenziata che soddisfa una molteplicità di bisogni derivanti da uno spettro variegato di attori, come sottolineano Messely et. al (2013), vi è la necessità di formulare quadri teorici (come base per un'azione pratica) che tengano in considerazione queste dinamiche complesse – scaturenti da un sistema di interazioni tra attori differenti – e soprattutto che includano una riflessione sul come queste interazioni impattano sull'ambiente, le risorse naturali e le comunità locali. In questo contributo si arriverà a definire cos'è oggi il turismo rurale vedendolo all'interno della suddetta complessità rurale in costante trasformazione.

Le "campagne difficili" tra produttivismo e post-produttivismo

A partire dal secondo dopoguerra, in coerenza con una traiettoria globale di promozione della Rivoluzione Verde (Patel 2013), si è assistito a un progressivo adattamento del settore agricolo italiano alle logiche di standardizzazione e replicabilità proprie del paradigma produttivista-industriale, al fine di garantire e supportare il binomio produzione-consumo di massa. Divenendo la crescita settoriale il principale obiettivo delle politiche di sviluppo economico in agricoltura, la prospettiva attesa prevedeva un'integrazione del settore nella *supply chain* attraverso processi di intensificazione e razionalizzazione produttiva con la conseguente scomparsa delle piccole aziende contadine, considerate inefficienti e non specializzate (De Filippis, Henke 2014). Questo modello fu inoltre concepito come ricetta per la riduzione del divario nello sviluppo della crescita economica tra Nord e Mezzogiorno, dove caratteristiche peculiari delle sfere agrarie locali come le ridotte dimensioni aziendali, la forte e diffusa base familiare dell'azienda agricola e la marcata pluriattività dei suoi membri così come la non residuale presenza di un carattere di informalità negli scambi tra produttore e consumatore, venivano viste come freno al radicamento di una traiettoria sviluppista omogenea.

Tali elementi, sommati alla scarsa dotazione di infrastrutture, alla fragilità ambientale e una connessa difficoltà di meccanizzazione agricola in terreni impervi, anche in altri contesti territoriali non solo meridionali, segnano l'avanzamento di una modernizzazione disomogenea, escludente, che taglia fuori dal suo radicamento queste campagne definibili "difficili" [1]. Non è fatto nuovo, né fatto endemico del contesto italiano, ma natura stessa del capitalismo caratterizzata da un procedere temporalmente e spazialmente disomogeneo che dà vita a una molteplicità di frizioni, asincronie, e rapporti di subalternità non solo tra gruppi sociali ma anche tra territori. In quest'ultimo caso specifico si crea una condizione di funzionalità attraverso cui le campagne "difficili" perdono risorse – in particolar modo lavoro e capitale sociale – dirette ai territori-centro ("*core regions*"). È proprio questa emorragia, affiancata e aggravata da politiche di sviluppo centralizzanti, che ne ha determinato nel lungo periodo una conseguente marginalizzazione-periferizzazione (Cersosimo et al. 2018). Cosi, citando Berti et al. (2010: 64), «il temine "rurale" perde la sua connotazione territoriale complessa ed è utilizzato come sinonimo di marginalità, intesa in termini geografici come perifericità ma che implica metaforicamente altri tipi di distanza: distanza tecnica, socioeconomica e culturale rispetto ad un modello di sviluppo socio-economico dominante». L'unico sviluppo rurale possibile passa – ove le caratteristiche territoriali lo consentono – attraverso lo sviluppo del settore agro-industriale. Ciò non è incentivato solo dalle politiche nazionali ma anche, e soprattutto, dalle politiche Europee, in particolar modo dalla PAC e dal sistema di sostegno all'agricoltura "accoppiato" ai prezzi e alle quantità prodotte.

Tra gli anni 70 e 80, si inizia però ad assistere alla comparsa di elementi quali il decentramento industriale (Petsimeris 1989), la terziarizzazione dell'economia e il cambiamento della struttura occupazionale (Chiesi 1998), piccoli flussi di contro-urbanizzazione (Dematteis, Petsimeris 1989) diversificazione dei consumi (Ilbery, Bowler 1998), che delineano i primi accenni di una traiettoria di transizione post-fordista e post-produttivista – in virtù della quale il rurale inizia a essere concepito non necessariamente come spazio agricolo di produzione beni per il mercato ma anche come spazio di produzione e consumo servizi ricreativi, turistico-esperienziali, culturali, residenziali.

Nel rurale si incontrano nuovi e vecchi bisogni, interessi, richieste, aspettative sempre mutevoli proprie di gruppi differenti (es: turisti, consumatori, produttori, artigiani, popolazioni nuove, migranti, istituzioni, ecc.) i quali ne ridelineano il profilo economico, culturale e sociale. Coerentemente la ruralità appare come costruzione sociale, come un prodotto complesso di un'interazione tra attori differenti, il quale ci pone di fronte a una campagna non-unitaria, differenziata che per essere compresa nella natura complessa delle sue strutture e dei suoi processi di

transizione necessita – da parte dei ricercatori così come dei progettisti e pianificatori – dell'adozione di un approccio territoriale che vada oltre la lente settoriale.

L'approccio territorialista e l'endogeneità dello sviluppo

L'approccio territorialista per l'attenta lettura della mutevolezza del rurale così come delle unicità e specificità che lo differenziano consente di focalizzare l'attenzione sull'insieme di risorse disponibili contestualizzate. In una prospettiva di progettazione dello sviluppo dei territori rurali, questo garantisce un mantenimento del controllo dei processi di sviluppo stessi all'interno della dimensione locale, e una generazione di valore – data dalla capitalizzazione e/o riattivazione delle risorse disponibili – che si riversa sulla comunità locale (Bowler 1999; Belliggiano et al. 2020). L'allontanamento dal focus settoriale guida verso un sviluppo trasversale teso a ricreare connessioni sostenibili tra produzione e consumo (siano questi di beni o servizi), tra urbano e rurale, e soprattutto tra bisogni e richieste esterne (legati per esempio all'approvvigionamento di alimenti, alle attività sportive e ricreative, al benessere, al turismo, ecc.) e bisogni e richieste delle comunità locali (legati ad esempio al reddito, ai servizi, alla vivibilità del territorio in generale, ecc.). Queste ultime ricoprono un ruolo essenziale nel ricreare tali connessioni in considerazione del fatto che non sono solo dei portatori di interesse ma veri e propri co-creatori dello sviluppo. Di questo approccio, a livello internazionale, ne fu precursore teorico e metodologico Robert Chambers (1983) che con il suo *Rural Development: Putting the last first* marcò l'esigenza di abbandonare uno sviluppo esogeno uniformato, calato dall' alto, e dipendente da risorse esterne quale riflesso e lascito più insito del periodo fordista.

La traiettoria è quella di un modello di sviluppo "*da e per*" le comunità locali e il territorio, di uno sviluppo endogeno attraverso cui l'economia si rifonda sulla messa a valore del capitale territoriale e si riorganizza attraverso modelli di governane integrati e compartecipati. La crescita economica non è quindi elemento di secondaria importanza ma si integra con uno spettro di bisogni locali differenziati inerenti allo sviluppo sociale e ambientale. Quindi nel caso del territorio rurale, non si è davanti a uno spazio potenziale in cui l'attività economica ha sede ma davanti a un agente complesso e strutturato, un'arena di trasformazione che connette il mondo imprenditoriale all'unicità delle risorse presenti (es: saper fare locali, produzioni specifiche, paesaggio, tradizioni, ecc.) e alle esigenze delle popolazioni che vivono quel territorio (Vázquez-Barquero, Rodriguez-Cohard 2016).

L'endogeneità dello sviluppo non è un tentativo di chiusura autarchica o monadica dei territori verso l'esterno piuttosto un tentativo di organizzare il sistema di necessità e risorse al fine di annidarsi in maniera resiliente in un sistema di interconnessioni globali, trovare gli strumenti interni per dialogare con la molteplicità di attori che lo animano, senza esserne però schiacciati o assimilati in processi omogeneizzanti. Ciò incarna «la capacità di creare un certo livello di "autonomia relativa", quello che Ventura e Milone (2005) definiscono processo di costruzione di uno "spazio protetto", rispetto ai processi di globalizzazione» (Berti et al. 2010: 66). A tal fine, è necessaria l'attivazione di un dialogo a livello territoriale volto a creare integrazione tra attori e livelli d'operatività (politico-istituzionale, economico, accademico, società civile), ed è esattamente in questo network di interconnessioni – all'interno del quale vengono definiti obiettivi dello sviluppo territoriale e in cui i singoli elementi della comunità possono riconoscerne e/o identificarne dei propri – che si crea il filtro per mediare gli input e le sollecitazioni esterne. Il locale non è dunque percettore passivo di dinamiche globali, è anzi agente complesso e attivo che attraverso questo processo dialettico con l'esterno (in cui confini sono sfumati) si trasforma e si (ri)definisce. Si attiva così un processo di *empowerment* delle comunità locali che rafforzano il grado e il sistema di controllo, gestione e attivazione delle risorse locali, in successione consequenziale a un primario movimento di *(re)embeddedness* dei processi decisionali, degli obiettivi e degli output attesi, all'interno del locale.

Sviluppo rurale e turismo rurale: verso una ricentralizzazione dell'agricoltura. Le "campagne difficili" al centro

In virtù di questa complessità contestuale diramata nel tempo – come in un'evoluzione e/o transizione – lo sviluppo rurale affiora come processo economico-sociale e ambientale e non come prodotto. Coerentemente lo sviluppo rurale è il processo di rimodellamento delle interazioni sociali, dei sistemi di utilizzo e controllo delle risorse, e dell'ambiente, nonché di ciò che van der Ploeg e Marsden (2008) chiamano "*rural web",* la costellazione di individui, risorse, attività e processi che si incontrano e interagiscono nel medesimo territorio. Sebbene questo non abbia esclusive finalità economiche, il miglioramento della competitività dell'economia locale ne rimane prerequisito essenziale, mentre come fine ultimo resta il miglioramento della qualità della vita delle popolazioni residenti. Al fine di raggiungere questo obiettivo, lo sviluppo rurale (considerabile come tale) deve inderogabilmente riguardare sei dimensioni/traiettorie fondamentali: l'endogeneità, la produzione di *novelties*, la sostenibilità, la (ri)produzione del capitale sociale, l'impostazione di nuovi quadri istituzionali, la governance di mercato (ibid.). Il grado di orientamento verso ognuna di esse scaturisce dall'interazione tra attori interni al territorio, e tra attori interni e attori esterni che soddisfano proprie necessità e bisogni attraverso l'interazione nel dato territorio.

La sfera della produzione (per il mercato e non) è un elemento trasversale alle sfere elencate. Nella ricerca e riconoscimento delle risorse per supportare una prospettiva endogena di sviluppo, i territori rurali individuano risorse specifiche non standardizzate, che attraverso una loro proiezione sul mercato diventano beni collettivi locali per la competitività permettendo ai territori di annidarsi per specificità e unicità. Queste risorse possono essere presenti «a monte dei processi produttivi (paesaggi, terre comuni) o a valle (marchi territoriali); possono avere natura materiale come paesaggio fisico e antropico (strutture aziendali e strade e percorsi), terre comuni, foreste, protezione idrogeologica, energie rinnovabili, biodiversità, benessere animale, sicurezza alimentare, qualità degli alimenti, varietà degli alimenti; oppure natura immateriale come le conoscenze locali, le competenze tecniche e le reti necessarie per convertire le risorse naturali in prodotti di qualità, l'innovazione, la ricerca» (Meloni 2020: 29). Ciò ci pone davanti a una produzione di novelties, che genera una naturale riproduzione del capitale sociale e delle risorse naturali, richiedendo l'impostazione di nuovi quadri istituzionali dal basso e di nuovi modelli di *market governance* condivisi che mettano al centro le esigenze e la qualità della vita del rurale. Dalla interconnessione imprescindibile tra ognuna di esse emerge la sostenibilità dello sviluppo. Come visto la produzione non è infatti orientata al solo mercato e alla generazione di reddito ma anche all'intrinseca e non secondaria generazione di beni e servizi per il miglioramento della qualità della vita. È di per sé un uso sostenibile (produzione/riproduzione) delle risorse sia di quelle materiali, come le risorse ambientali, sia di quelle immateriali come il capitale sociale, in primo luogo fiducia e reciprocità affioranti dalla partecipazione a un reticolo collaborativo di co-creazione dello sviluppo (Podda 2020). Seguendo Trigilia (1999) e Coleman (1990), è l'uso stesso del capitale sociale che ne determina e attiva la riproduzione.

Alla luce di ciò, lo sviluppo rurale identifica quindi un «processo di *cambiamento conservativo*, che migliora la qualità della vita della comunità rurale (e della società cui essa appartiene) con azioni sostenibili, endogene e locali di animazione, riproduzione, integrazione e crescita dell'economia del territorio rurale, progettate, intraprese e controllate da una comunità locale in una logica di attivazione o di auto sviluppo (o di non dipendenza) e al tempo stesso di interdipendenza tra sviluppo locale e sviluppo globale, in un sistema mondiale 'multi dimensionale'» (Iacoponi 1998: 45).

Come chiarito in precedenza, la molteplicità di attori interni ed esterni (es: consumatori urbani, turisti, nuovi abitanti, rural users) che si interrelazionano all'interno della sfera del rurale, fa sì che non sia più solo la produzione agricola a soddisfare – in una prospettiva di sviluppo – i bisogni, le necessità

e richieste emergenti da questi gruppi, che non si esauriscono nel solo approvvigionamento di alimenti. In questa traiettoria, la domanda di un turismo che faccia esperienza del rurale acquista una crescente rilevanza come elemento integrante di uno sviluppo rurale sostenibile.

Questa rilevanza è fomentata da un orientamento nuovo della domanda turistica verso unicità radicate ai territori. Soprattutto in Europa, hobby, interessi o posizionamenti etici legati a tematiche riguardanti la collettività – come ad esempio la salvaguardia ambientale – emergono come fattori determinati nella ricerca e richiesta di un servizio turistico unico e differenziato, altrettanto attento, cosciente e responsabile del suo impatto sulla complessità delle relazioni di ciascun territorio, che siano queste sociali o ecologiche.

I territori rurali cercano di far fronte a queste domande attraverso un'offerta la quale appare non limitata al singolo bene o servizio che arriva sul mercato ma che si declina in un insieme di esternalità positive di cui l'intera collettività può beneficiare (es: cura del paesaggio, mantenimento della biodiversità, recupero di conoscenze e competenze legate a produzioni territorializzate, creazione nuove prospettive occupazionali, ecc.). Su questa base, il turismo rurale è una «componente integrata e coordinata all'interno di modelli integrati di sviluppo rurale specifici di ciascun territorio» (Belletti 2010: 12), che si caratterizza per:

- le ridotte dimensioni delle aziende che vi partecipano, per lo più piccole e medie imprese, nella maggior parte dei casi a conduzione familiare e/o cooperativa (Meloni, Pulina 2020);
- l'organicità con la cultura delle comunità locali le quali ne esercitano un controllo di lungo periodo sul suo sviluppo (Lane 1994);
- l'integrazione e la connessione con attività e redditi agricoli (McNally 2001);
- la natura esperienziale della sua offerta (Roberts et al. 2017);
- il tipo di legame con le risorse specifiche della ruralità, il quale ne connota la differenza rispetto ad altre forme di fruizione turistica (Belletti, Berti 2011);
- la possibilità di rompere un isolamento economico e aprire nuovi spazi sia per l'iniziativa economica che per l'interazione e nuova configurazione sociale (Lun et al. 2016).

Tenendo conto di questa base, il turismo rurale può dunque contribuire a indirizzare le dinamiche di trasformazione e ristrutturazione socio-economiche e ambientali del territorio. Sebbene con l'emergere del dibattito accademico sulla prospettiva post-produttivista spesso si tracci uno scenario in cui l'agricoltura perde la sua centralità a favore di altri settori dell'economia rurale (Wilson 2001) – primo tra tutti il turismo – non è possibile guardando alla realtà empirica separare l'agricoltura da qualsiasi altra attività che entri nell'ottica del processo di sviluppo rurale. Questo perché l'agricoltura ha una funzione regolatrice che determina elementi unici di contesto quali il paesaggio, la cultura gastronomica, il senso d'appartenenza e lo spirto identitario, la ritualità, l'uso degli spazi e gli stili architettonici.

Davanti a un'innegabile crisi agraria, che tuttora viviamo, e che trascina con sé un insieme di crisi collaterali di *food safatey e food (in)security,* crisi umanitarie relative all'organizzazione del lavoro agricolo, e emergenze ambientali, ciò che perde centralità non è l'agricoltura in sé bensì un certo tipo di fare agricoltura: quella industriale, intensiva in capitali e risorse esterne (Pérez-Vitoria 2007). Di riflesso, acquista centralità nuova un modello di agricoltura multifunzionale capace di rispondere non solo a esigenze esterne di mercato, di prezzo, e di profitto, ma anche a esigenze ambientali (es: salvaguardia della biodiversità), sociali (es: accessibilità di cibo sano e sufficiente), culturali (es:

riproduzione di know-how specifici), o etiche (es: benessere animale). La multifunzionalità ha dunque la caratteristica fondamentale della compresenza e diversificazione tra produzione di servizi o prodotti destinati al mercato e servizi o prodotti che presentano il carattere di *non commodity,* quindi non commercializzabili (OECD 2006). La transizione alla multifunzionalità rappresenta una strategia dell'azienda agricola per non soccombere all'incertezza, al dinamismo e alla volatilità dei mercati, delle politiche e dei comportamenti sociali, la quale trova proprio nel settore turistico uno strumento attraverso cui rivalorizzare le risorse agrarie e la natura ricreativa del paesaggio rurale di quelle che prima erano considerate solamente "campagne difficili" e che oggi appaiono invece come nuovo centro di sviluppo.

Agricoltura, multifunzionalità e turismo rurale

Guardando all'anno 2020, anno dell'esplosione globale dell'epidemia COVID19, il quarto Rapporto *Agriturismo e multifunzionalità* (si veda Ismea-RRN 2021) sottolinea che «le imprese agricole multifunzionali, nonostante lo smarrimento generale delle prime fasi dell'emergenza […], [e] malgrado l'improvviso azzeramento di tutte le attività agrituristiche, non si sono mai fermate. La centralità della componente multifunzionale connessa è divenuta, ancor di più, elemento strategico dell'impresa agrituristica' (Ismea-RRN 2021: 6). In un momento in cui i flussi turistici hanno subìto una drastica riduzione, la multifunzionalità di aziende agricole proiettate anche sui mercati turistici ha permesso a tali realtà imprenditoriali di non scomparire e continuare a operare puntando sia su innovazioni di processo e di prodotto legate all'area della produzione e vendita agroalimentare (es: vendita online), sia sulla creazione di pacchetti e esperienze turistiche adattabili ai tempi e cambiamenti correnti e ricorrenti, quindi orientate soprattutto a un turista last-minute di prossimità o a un turista-lavoratore (soprattutto urbano) che ricerca nel rurale un'occasione attraverso cui conciliare *smart-working* e qualità della vita.

Focalizzandoci sui dati, il rapporto mette in evidenza che – nell'anno 2020 – i servizi agrituristici (es: alloggio, ristorazione, fattoria didattica, ecc.) sono stati quelli che all'interno delle aziende agricole multifunzionali hanno avuto una maggiore penalizzazione; infatti il 67,8% delle imprese (incluse in un campione di 500 imprese totali oggetto dello studio) ha registrato una riduzione delle relative richieste. Ciononostante il 29,7% delle imprese ha registrato un aumento, rispetto al 2019, della richiesta di servizi agrituristici da parte di persone locali. Si è notato poi che oltre la metà delle imprese agrituristiche (55,7%) ha ideato e lanciato nuovi servizi già nelle prime fasi dell'emergenza (primavera 2020), come ad esempio la consegna a domicilio dei prodotti aziendali e dei pasti preparati in azienda al fine di calmierare la perdita derivante dalla quasi totale interruzione dei servizi agrituristici ma, parallelamente, è emersa anche la riorganizzazione dell'offerta di ospitalità per incontrare nuove esigenze e nuovi target di consumatori turistici (es: «soggiorni più lunghi, spazi attrezzati per lo smart working dove poter continuare la propria attività lavorativa, attività didattiche, ricreative, sportive, sociali rivolte a famiglie e singoli, portatori di bisogni emersi con maggiore forza a seguito del periodo di lockdown» (Ismea-RRN 2021:7).

Questa reazione di riorganizzazione quasi immediata delle aziende mette in luce la capacità di innovazione propria del modello contadino multifunzionale, il quale non si rivela obsoleto bensì più che mai adatto a interfacciarsi con le mutevoli sfide della nostra contemporaneità e a rispondere a molte delle esigenze dei territori rurali. Tale centralità diviene ancor più significativa se proiettiamo lo sguardo verso un così atteso periodo post-covid. Il turismo dell'esperienza e della conoscenza dei territori soprattutto rurali appare al centro di un crescente interesse da parte del consumatore, ponendosi in continuità con quanto già osservato nel periodo pre-covid in merito alla caratterizzazione del territorio rurale quale sistema ambientale, culturale, produttivo, paesaggistico e relazionale d'attrazione, capace di offrire ambientazioni, simbologie e conoscenze specifiche in contrasto a omologazioni del turismo di massa (Bilsland et al. 2020; Stankov et al. 2020; Salvatore

et al. 2021). Questa ricerca di elementi specifici si connette alla più ampia emersione dei cosiddetti *nested markets* (Oostindie et al. 2010; Polman et al. 2010), ovvero mercati capaci di generare beni e servizi ad alto grado di qualità uniche, creando nel contempo non solo nuova rilevanza per il "rurale" ma anche nuova rilevanza e configurazione di molteplici rapporti città-campagna (Oecd 2001; Oostindie et al. 2002).

In questo quadro, l'agricoltura e le forme di turismo rurale che ad essa si connettono contribuiscono al miglioramento della qualità della vita urbana grazie al carattere multifunzionale (Brunori et al. 2008). Nel turismo rurale la localizzazione delle produzioni conta (Van der Ploeg, 2008) assumendo significato rilevante soprattutto in una prospettiva di sviluppo per le aree interne (De Rossi 2020). È una prospettiva in cui le filiere si localizzano. Localizzare significa non chiudere le aree rurali in sé stesse, bensì individuare le risorse e competenze disponibili da mettere a valore attraverso la creazione di una relazione di continuità con l'"esterno" (Sivini, Corrado 2013). Di conseguenza tale messa a valore non è un processo chiuso nei confini del rurale o nell'azione delle singole (o rete di) imprese, è invece un processo di reciprocità e connessione tra i sistemi rurali e città. La qualità data dalla localizzazione rappresenta un'intermediazione tra popolazioni urbane e rurali, ne rappresenta un primo punto di contatto di cui il turismo si fa veicolo.

L'azienda multifunzionale non è dunque attore passivo all'interno dei processi di evoluzione dei mercati ma organismo attivo che intercetta cambiamenti macro attraverso una riorganizzazione della sfera micro principalmente indirizzata alla differenziazione. Ciò avviene tramite tre principali movimenti differenzianti che sono l'approfondimento, l'ampliamento e il riposizionamento aziendale. Il primo riguarda azioni dirette alla valorizzazione della produzione agricola ed agroalimentare e all'incremento del valore aggiunto per unità di prodotto (es: produzioni di alta qualità, la vendita diretta in azienda o online, la creazione di occasioni partecipative e esperienziali per i consumatori nelle attività aziendali); il secondo riguarda l'inserimento nell'operatività dell'azienda di attività non agricole (es: ospitalità, ristorazione, escursionismo, cicloturismo, ippoturismo, visite guidate, *pet-teraphy*, ecc.); il terzo interessa invece la riallocazione dei fattori di produzione in attività extra-aziendali di composizione e diversificazione del reddito familiare (pluriattività) (Meloni 2020).

La multifunzionalità in agricoltura risponde quindi a esigenze interne (all'azienda e soprattutto alla sua unità di conduzione familiare) come ad esempio bisogni specifici dei membri della famiglia che vengono legati all'incremento del reddito familiare, o esterni legati invece a un'evoluzione dei consumi secondo una nuova modernità "riflessiva" in cui le preferenze e i comportamenti d'acquisto si riflettono nella costruzione dei profili individuali e collettivi e viceversa (Giddens 1991; Gauntlett 2008). Ne sono esempio i comportamenti di acquisto attenti alle tematiche ambientali o l'adozione di veri e propri stili di vita che rientrano nella traiettoria del "neo-ruralismo" (Meloni 2013). Si tratta di nuovi stili di vita che investono non solo le scelte di consumo turistico ma anche le scelte residenziali, l'edilizia, gli investimenti economico-finanziari e possono essere collegati alla rivoluzione "postmaterialista", una rivolta morale contro il consumismo dell'epoca fordista (Inglehart 1997). Si tratta inoltre di scelte "private" (consumi, residenzialità e stili di vita) che hanno una non trascurabile dimensione pubblica e politica e che, come tali, costringono a ripensare la dinamica tra interesse individuale e azione pubblica (Hirschman 1982). È in questo dinamismo tra macro-traiettorie e micro-realtà che l'azione dell'azienda contadina assume e rafforza la sua centralità divenendo elemento fondamentale non solo per la trasmissione dell'unicità – quale elemento di competitività nel mercato turistico – ma anche elemento da cui ripartire – sebbene non in maniera esclusiva – per ripensare lo sviluppo dei territori rurali focalizzandosi su vocazioni e bisogni contestuali.

Note

[1] Questa aggettivazione si rifà al concetto di "modernizzazione difficile" (si veda ad esempio Anania e Pupo D'Andrea, 1996) inerente ai freni territoriali propri dei singoli sistemi produttivi locali al far proprio tale paradigma.

Riferimenti bibliografici

Anania G., Pupo D'Andrea M.R. (1996), «L'agricoltura in Calabria: le ragioni di una modernizzazione difficile», in Cersosimo D. (a cura di), *Una politica economica per la Calabria – Valori, strutture, attori,* Rubbettino, Soveria Mannelli: 67-89.

Belletti, G. (2010), *Ruralità e turismo*, in «Agriregionieuropa», 20: 11-13.

Belletti, G., e Berti, G. (2011), «Turismo, ruralità e sostenibilità attraverso l'analisi delle configurazioni turistiche» in Pacciani A. (a cura di), *Aree rurali e configurazioni turistiche: differenziazione e sentieri di sviluppo in Toscana,* Roma: Franco Angeli.

Belliggiano, A., Sturla, A., Vassallo, M., & Viganò, L. (2020), «Neo-endogenous rural development in favor of organic farming: Two case studies from Italian fragile areas», *European Countryside*, 12(1): 1-29.

Berti, G., Brunori, G., Guarino, A. (2010), *Aree rurali e configurazioni turistiche,* in D. Cinti (a cura di), *Turismo rurale e progetto di paesaggio. La Valtiberina Toscana per un turismo naturale e culturale sostenibile,* Firenze: Alinea Editrice.

Bilsland, C., Nagy, H., & Smith, P. (2020), «Virtual internships and work-integrated learning in hospitality and tourism in a post-COVID-19 world», *International Journal of Work-Integrated Learning*, *21*(4), 425-437.

Bowler, I. (1999), «Endogenous agricultural development in Western Europe», *Tijdschrift voor economische en sociale geografie*, *90*(3): 260-271.

Brunori, G., Favilli, E., Scarpellini, P. (2020), «La governance dei servizi turistici: alcuni scenari di innovazione,» in B. Meloni e P. Pulina (a cura di), *Turismo sostenibile e sistemi rurali Multifunzionalità, reti di impresa e Percorsi*: 121-134.

Brunori G. et al. (2008), *In che modo consumatori consapevoli possono contribuire allo sviluppo sostenibile. Un'analisi a partire dal consumo alimentare*, "Quaderni Sismondi" n°5, luglio.

Cersosimo, D., Ferrara, A. R., & Nistico, R. (2018), *L'Italia dei pieni e dei vuoti,* in A. De Rossi (a cura di), *Riabitare l'Italia: le aree interne tra abbandoni e riconquiste,* Roma: Donzelli Editore.

Chambers, R. (1983), *Rural development: putting the last first*, Harlow: Prentice Hall.

Chiesi, A. M. (1998), «Le specificità della terziarizzazione in Italia. Un'analisi delle differenze territoriali della struttura occupazionale», *Quaderni di sociologia*, (17):41-64.

Coleman S.J. (1990), *Foundations of Social Theory,* Cambridge-London, The Belknap Press [trad. it. *Fondamenti di teoria sociale*, Bologna, il Mulino, 2005].

De Filippis, F., & Henke, R. (2014), «Modernizzazione e multifunzionalità nell'agricoltura del Mezzogiorno», QA Rivista dell'Associazione Rossi-Doria.

De Rossi, A. (a cura di) (2020), *Riabitare l'Italia: le aree interne tra abbandoni e riconquiste,* Roma: Donzelli Editore.

Dematteis G., Petsimeris P. (1989), «Italy: counterurbanisation as a transitional phase in settlement reorganisation», in A.G. Champion (ed.), *The Changing Pace and Nature of Population Deconcentration,* Edward Arnold, London: 187-206.

Giddens, A. (1991), *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*, Stanford: Stanford University Press.

Gauntlett, D. (2008), *Media, gender and identity: An introduction,* London: Routledge.

Hirschman A.O. (1958*), The Strategy of Economic Development*, New Haven, Yale: University Press.

Iacoponi L. (1998), «La sfida della moderna ruralità: sviluppo rurale, ambiente e territorio», in D. Regazzi (a cura di) *L'agricoltura italiana tra prospettiva mediterranea e continentale*, Napoli: SIDEA, Officine grafiche Grafitalia.

Ilbery, B., & Bowler, I. (1998), *From agricultural productivism to post-productivism*, Addison Wesley Longman Ltd.

Inglehart R. (1997), *Modernization and postmodernization: cultural, economic, and political change in 43 societies*, Princeton, N.J, Princeton University Press.

Ismea-RRN (2021), *Quarto Rapporto Agriturismo e Multifunzionalità. Scenario e prospettive.*

Lane, B. (1994), «What is rural tourism?», *Journal of sustainable tourism*, *2*(1-2): 7-21.

Lun, L. M., Pechlaner, H., & Volgger, M. (2016) «Rural tourism development in mountain regions: Identifying success factors, challenges and potentials», in *Journal of Quality Assurance in Hospitality & Tourism*, *17*(4): 389-411.

McNally, S. (2001), «Farm diversification in England and Wales—what can we learn from the farm business survey?.», in *Journal of rural studies*, *17*(2): 247-257.

Meloni B. 2020, «Modelli di innovazione delle imprese agricole multifunzionali», in B. Meloni e P. Pulina (a cura di), *Turismo sostenibile e sistemi rurali Multifunzionalità, reti di impresa e Percorsi*: 21-66.

Meloni, B. (2013a), «La costruzione sociale dello sviluppo territoriale», in *Sviluppo rurale alla prova. Dal territorio alle politiche*, edited by Meloni, B., and Farinella, D. (2013), Torino: Rosenberg & Sellier.

Meloni, B. & Pulina, P. (a cura di) (2020), *Turismo sostenibile e sistemi rurali Multifunzionalità, reti di impresa e Percors*i, Torino: Rosenberg & Sellier.

Messely, L., Rogge, E., & Dessein, J. (2013), «Using the rural web in dialogue with regional stakeholders», *Journal of Rural Studies*, *32*: 400-410.

OECD (2001), *Multifunctionality: Towards an Analytical Framework*, Paris, OECD Publications Service.

OECD (2006), *The new rural paradigm: Policies and Governance*, Paris, OECD Publications Service.

Oostindie H.A., Van der Ploeg J.D., Renting H. (2002), «Farmer's experience with and views on rural development practices and process: Outcomes of a transnational European survey», in J.D. Van der Ploeg, A. Long, J.Banks (a cura), *Living Coundrysides. Rural Development Processes in Europe: The State of the Art, Doetinchem*, Elsevier: 214- 231.

Oostindie H.A. et al. (2010), «The central role of nested markets in rural development in Europe», in "Rivista di Economia Agraria", vol. LXV, n. 2: 191- 224.

Patel, R. (2013), «The long green revolution», in *The Journal of Peasant Studies*, *40*(1): 1-63.

Pérez-Vitoria, S. (2007), *Il ritorno dei contadini* (Vol. 769), Barcelona: Editoriale Jaca Book.

Petsimeris, P. (1989), «Le reti urbane tra decentramento e centralità», in *Nuovi aspetti di geografia delle città*.

Ploeg van der, J. D. (2008), *The new peasantries: struggles for autonomy and sustainability in an era of empire and globalization,* New York: Routledge.

Ploeg, van der, J.D. and Marsden, T. (2008*), Unfolding Webs: the Dynamics of Regional Rural Development,* Assen. Royal Van Gorcum.

Polman N. et al. (2010), «Nested market with common pool of resources in multifunctional agriculture», in "*Rivista di Economia Agraria*", vol. L, XV, n. 2: 295- 318.

Roberts, L., Hall, D., & Morag, M. (Eds.) (2017), *New directions in rural tourism,* New York: Routledge.

Salvatore, R., Cocco, E., & Mines, A. F. (2021), «Sustainable Tourism, Young Entrepreneurship, and Social Innovation in Peripheral Rural Areas: Case Studies from Southern Italy», in *The Impact of Tourist Activities on Low-Density Territories*, 95.

Sivini, S., Corrado, A. (a cura di) (2003), *Cibo locale. Percorsi innovativi nelle pratiche di produzione e consumo alimentare*, Napoli: Liguori Editore.

Stankov, U., Filimonau, V., & Vujičić, M. D. (2020), «A mindful shift: an opportunity for mindfulness-driven tourism in a post-pandemic world», in *Tourism Geographies*, 22(3): 703-712.

Trigilia, C. (1999), «Capitale sociale e sviluppo locale», *Stato e mercato*, 57: 419-440.

Vázquez-Barquero, A., & Rodríguez-Cohard, J. C. (2016), «Endogenous development and institutions: Challenges for local development initiatives», in *Environment and Planning C: Government and Policy*, 3*4*(6): 1135-1153.

Ventura, F., & Milone, P. (2005), *Innovatività contadina e sviluppo rurale: un'analisi neo-istituzionale del cambiamento in agricoltura in tre regioni del Sud Italia* (Vol. 7), Milano FrancoAngeli.

Wilson, G. A. (2001), «From productivism to post-productivism… and back again? Exploring the (un) changed natural and mental landscapes of European agriculture», in *Transactions of the institute of British Geographers*, 26(1): 77-102.

Benedetto Meloni, già professore ordinario in Sociologia del Territorio e dell'Ambiente presso l'Università degli Studi di Cagliari, coordina la Scuola di Sviluppo Locale "Sebastiano Brusco" di Seneghe. Per Rosenberg & Sellier ha tra l'altro curato (con D. Farinella), *Sviluppo rurale alla prova. Dal territorio alle politiche* (2013), *Valutare per apprendere. Esperienza Leader 2007-2013* (2016) e pubblicato E*mergenza idrica. La gestione integrata del rischio* (2006), *Aree interne e progetti d'area* (2015, 2018) (con P. Pulina) *Turismo sostenibile e sistemi rurali Multifunzionalità, reti di impresa e percorsi* (2020).

Francesca Uleri, attualmente assegnista di ricerca in Sociologia dell'Ambiente e del Territorio presso l'Università di Bolzano dove lavora nell'area della Sociologia Rurale. Si occupa prevalentemente di tematiche

legate all'evoluzione contemporanea del capitalismo agrario e delle economie contadine tra Nord e Sud globale. Nel 2020 ha ottenuto un dottorato in Agro-Food System presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Piacenza con una tesi focalizzata sull'analisi dei cambiamenti generati dall'export-boom della quinoa nel sistema di accesso alla terra, organizzazione del lavoro agricolo e livello di sicurezza alimentare nelle comunità produttrici boliviane. È stata visiting researcher presso l'Inter-American Institute for Cooperation in Agriculture (La Paz-Bolivia) e il gruppo di Sociologia Rurale dell'Università di Wageningen (Paesi Bassi). Collabora con l'Associazione Terras-Laboratorio per lo Sviluppo Locale «Sebstiano Brusco».

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

La rinascita di una comunità e la testimonianza del suo sindaco

Castel del Giudice (ph. Emanuele Scocchera)

il centro il periferia

di *Maria Rosaria La Morgia*

Nel cuore delle montagne molisane, Castel del Giudice spicca nel verde dei boschi, vicino al fiume Sangro, al confine con l'Abruzzo. Un paese dell'Appennino, emblema di quelle aree interne spopolate ma capaci non solo di resistere bensì di rinascere. Una rinascita nata dall'alleanza tra amministrazione comunale e cittadini, quei pochi che erano rimasti quando Lino Gentile, dottore commercialista, è diventato sindaco alla vigilia del 2000. Tra i suoi primi atti ci fu la convocazione di un'assemblea cittadina per proporre di trasformare il palazzo che ospitava le scuole, materna ed elementare, chiuse per mancanza di alunni, in residenza per anziani e per disabili. È stato quello il punto di partenza per un'inversione di rotta. Poi sono arrivati il meleto biologico, grazie al recupero di terreni incolti e di colture autoctone, e l'albergo diffuso che ha trasformato decine di stalle cadute in disuso in hotel. In una intervista di qualche anno fa il sindaco ha detto «Abbiamo pensato di trasformare le debolezze in punti di forza».

Ricreare lavoro è stata l'idea che ha guidato la sua amministrazione in questi anni? È riuscito a convincere chi se ne era andato a tornare? Come?

«Credo che lo spopolamento possa essere combattuto creando lavoro. Senza nuovi abitanti diventa difficile anche mantenere i servizi, è per questo che ci siamo concentrati sul creare occupazione per

evitare che si continuasse a partire e per attrarre nuovi abitanti. Non è facile, adesso siamo poco più di trecento e l'impegno continua».

Un percorso segnato dal partenariato pubblico-privato. In che modo si è concretizzata quest'alleanza, con quali soggetti? Ci fa degli esempi?

«La precondizione è una rilettura del territorio superando quella tendenza a vedere solo quello che non c'è. Dalle marginalità alle opportunità, questa è la nostra idea. L'abbandono ha creato un accumulo di risorse non utilizzate: terreni e immobili. E, inoltre, abbiamo un capitale naturale e uno relazionale/affettivo formato dalla tante persone legate al nostro territorio. È il caso di Ermanno D'Andrea, un emigrato molisano che da bambino aveva lasciato Capracotta per il milanese dove aveva fatto fortuna con l'azienda meccanica creata dal padre. È tornato perché voleva aiutare la sua terra con progetti utili e, inizialmente, ha aperto una succursale della sua impresa dando lavoro a una trentina di persone. Poi è diventato uno dei nostri principali alleati.

Sul capitale relazionale abbiamo investito quando abbiamo deciso di riconvertire gli edifici della scuola materna ed elementare in una struttura socio-sanitaria. Coinvolgemmo 25 cittadini che hanno dato vita a una *public company* [1] insieme con Ermanno e altri imprenditori "affettivi". Il meleto è nato dall'incontro con un imprenditore di Monselice che non aveva alcun legame con noi, ma aveva sentito parlare del paese e venne a proporci di utilizzare i terreni abbandonati, incontaminati, molto ricercati da chi fa agricoltura di qualità. Un acquisto che si rivelò più complesso per via della frammentazione fondiaria, molto diffusa dalle nostre parti. C'erano dei mesi da aspettare e proponemmo di rinviare di qualche mese, ma lui non si fermò, partì subito acquistando le piante e dandoci una lezione di velocità. Il meleto nacque, poi quando lui si ammalò rilevammo la sua attività con un gruppo formato da 75 cittadini e alcuni imprenditori compreso Ermanno D'Andrea. Produciamo mele e le trasformiamo in succhi, tra i nostri clienti c'è un'azienda tedesca che produce succhi biologici. Non fidandosi delle regole italiane di controllo i suoi delegati vengono durante l'anno a verificare la correttezza "biologica" della produzione.

A Castel del Giudice c'è anche un museo delle mele antiche o meglio un giardino dei meli antichi. Conserva un'ottantina di varietà dimenticate e recuperate tra Molise e Abruzzo. Prima che scoppiasse la pandemia attirava molti visitatori e mi auguro che si possa riaprire in autunno in occasione della Festa della Mela che cade nella seconda domenica di ottobre. In quell'occasione organizziamo anche laboratori di degustazione. Mi colpì molto vedere visitatori emozionati perché avevano ritrovato il tempo dell'infanzia attraverso i sapori.

Dopo il meleto è arrivato l'albergo diffuso: Borgotufi. Ancora una volta i protagonisti sono la comunità locale, l'amministrazione comunale e un piccolo gruppo di imprenditori. Non ci siamo fermati e abbiamo avviato pure la produzione di birra "agricola", chiamata così perché fatta interamente con prodotti del nostro territorio: luppolo e orzo. Dietro quest'ultima impresa c'è un nostro concittadino che vive a Torino da oltre 40 anni. Non solo ha investito nel progetto ma l'ha messo a sistema con i birrifici piemontesi permettendoci di fare formazione e marketing. Io credo molto all'alleanza tra territori diversi, urbani e rurali, nel condividere esperienze. Per crescere mi sembra l'unica strada da percorrere».

Nel 2014 lei ha ricevuto il premio "Angelo Vassallo" che, nel nome del sindaco di Pollica ucciso in un attentato, premia quegli amministratori virtuosi capaci con la loro azione di promuovere lo sviluppo del proprio territorio rispettando l'ambiente, la legalità, la storia locale e la partecipazione dei cittadini. A Castel del Giudice siete riusciti a costruire un protagonismo collettivo? È stato complicato? Quali sono i risultati?

«È fondamentale che nessuno si senta escluso, naturalmente qualcuno che si lamenta non manca, ma si può dire che il lamentarsi appartenga un po' alla nostra tradizione! Ciò che conta è dare a tutti l'opportunità di cambiare e creare un clima di fiducia. Abbiamo dovuto lavorare molto, ascoltare e assumerci il rischio, ma ora c'è una consapevolezza diffusa e sono numerosi quelli che sono davvero protagonisti delle iniziative facendosene carico.

C'è anche un altro aspetto per me molto importante e riguarda il rapporto con gli anziani, aspetto che si è rivelato fondamentale soprattutto per la nascita di Borgotufi. Sono stati loro i principali sponsor: gli anziani che ancora utilizzavano quelle strutture per tenerci qualche capra. Non potrò mai dimenticare uno di loro per la voglia che aveva di essere parte di un progetto che guardava al futuro, quando il figlio rifiutò di acconsentire alla cessione, venne da noi e ci chiese di non tenerne conto, di andare avanti lo stesso. Gli rispondemmo che non era possibile, che avremmo aspettato cercando di convincerlo della bontà del nostro progetto. Così fu e, finalmente, arrivò il giorno della firma. Quell'anziano arrivò in comune vestito a festa perché voleva dare valore a quel momento, anche dal punto di vista simbolico. Fu commovente. Bisogna avere uno sguardo diverso per cogliere le potenzialità di questo territorio.

C'è un altro episodio che voglio raccontarle e riguarda i tedeschi che acquistano le nostre mele e vengono qui per verificare la correttezza del percorso biologico. Bene rimasero sbalorditi quando arrivando in primavera trovarono la neve e si resero conto che aveva alimentato, attraverso le acque di un ruscello, l'invaso usato per l'irrigazione del meleto. Per loro era straordinaria l'assenza di "disturbo umano". Un'altra grande opportunità può essere l'integrazione che porta nuovi abitanti. Siamo stati tra i primi a crederci, abbiamo aderito al progetto Sprar e ospitato famiglie di immigrati: quattro, che ora sono perfettamente integrate e lavorano nelle nostre aziende. Adesso abbiamo nuovi progetti con altre due famiglie, una pakistana e una nigeriana che hanno iniziato un progetto formativo. Gli immigrati non vengono a rubare il lavoro ma lo vengono a portare perché ci danno l'opportunità di partecipare a progetti europei creando occupazione anche per la popolazione locale».

Ritiene che la convenzione di Faro, voluta dal Consiglio d'Europa e finalmente ratificata anche dal Parlamento italiano, che riconosce il valore ampio del patrimonio culturale e l'importanza della comunità patrimoniale per la salvaguardia, possa essere uno strumento importante da utilizzare in Italia?

«Noi abbiamo adottato la convenzione di Faro in Consiglio Comunale, perché crediamo nel valore del patrimonio culturale come fattore di crescita dei territori e crediamo nell'importanza della comunità che non solo ha ereditato, ma ha conservato valori e tradizioni. Stiamo portando avanti con il Consiglio d'Europa un progetto che riguarda la multiculturalità e il dialogo interreligioso facendo dialogare ebrei, musulmani e cattolici anche su un tema particolare quale è la cucina, il mettersi a tavola per mangiare insieme. Purtroppo abbiamo dovuto sospenderlo per via della pandemia che ci ha permesso di realizzare solo incontri on line, almeno per ora».

Nel 2017 in occasione del Festival della Soft Economy di Symbola lei intervenendo disse: «La montagna va interpretata come opportunità facendo innovazione con la legge e puntando all'inclusione sociale. Le aree interne vanno guardate con occhiali nuovi, superando i vecchi modelli e trasformando i punti di debolezza in punti di forza. Devono essere luogo di piccoli laboratori sociali e gestionali, coinvolgendo direttamente i cittadini nelle scelte di sviluppo». In quello stesso anno nacque la cooperativa di comunità Artemisia che dava lavoro a giovani del paese a ad alcuni immigrati. È ancora convinto che la montagna sia una sorta di laboratorio sperimentale del futuro?

«La cooperativa di comunità è la nostra ultima nata, io la definisco "della comunità" perché ha la funzione di garantire servizi complementari integrati per tutto il nostro territorio. Gestisce lo

scuolabus e l'unico emporio alimentare del paese, si occupa della raccolta dei rifiuti e delle pulizie del palazzo comunale, inoltre trasforma il miele prodotto nell'aviario di comunità nato dalla collaborazione con Legambiente e l'associazione apistica Volape. Insomma cerchiamo di dare valore al nostro territorio trasformandolo in un laboratorio del futuro, non relegandolo al ruolo di un piccolo mondo antico.

Sono convinto che se crescono le aree interne crescerà l'intero paese. Abbiamo il 60% del territorio nazionale emarginato, se riusciamo a immaginare un nuovo sviluppo, diverso dal modello sperimentato finora che ha rivelato tutta la sua fallacia, se ne avvantaggerà l'intero Paese. È inutile e dannosa la retorica dei piccoli comuni, diffido dei professionisti delle aree interne, come ho detto ci vogliono occhi diversi e tanto lavoro d'ascolto, di coinvolgimento per invertire la marcia. Ecco perché mi piace la parola laboratorio, perché mettendo insieme i saperi del passato e quelli di oggi possiamo davvero costruire un futuro migliore per tutti, fatto di alleanze e non di divisioni, di campanili contrapposti».

Castel del Giudice ha ottenuto molti riconoscimenti, anche all'estero. La "Società delle territorialità e dei territorialisti" fondata da Alberto Magnaghi presso l'Università di Firenze lo ritiene «uno degli esempi di rigenerazione territoriale più fecondi e meglio condotto in Italia». Lei è delegato Anci per le aree interne, territori evocati come essenziali per l'identità nazionale ma in realtà spesso trascurati. Come pensa che si possano superare gli squilibri esistenti?

«Partiamo da un primo punto: le risorse pubbliche. Sono fondamentali e vanno usate in modo efficace e tempestivo diversamente da quanto è accaduto in passato. Ne sono arrivate non poche ma in gran parte sono state usate male perché è mancata una visione, inoltre i tempi di realizzazione dei progetti sono stati estremamente lunghi rendendo i risultati poco efficaci. Occorrono dunque visione, risorse e considerazione della variabile tempo, che non è un fattore secondario.

Un'altra cosa necessaria è una legislazione specifica che tenga conto degli squilibri territoriali, che sappia guardare in profondità. Se i territori devono essere laboratori, luoghi per sperimentare modelli nuovi non bastano gli strumenti normativi che abbiamo, uguali per tutti. Faccio un esempio: la nostra cooperativa per andare avanti ha bisogno di essere multifunzionale, qual è il suo codice Ateco? E il dipendente che fa più cose come lo inquadro dal punto di vista giuridico? Credo che siano necessarie norme specifiche per le aree marginali che non sono solo le aree interne ma anche le periferie delle grandi città. Per questo penso che sia necessaria un'alleanza tra i territori e tra i sindaci. L'Italia, soprattutto ora che c'è da uscire dalla pandemia e costruire un modello di sviluppo diverso, ha bisogno di tutti».

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] *Public company*: società caratterizzata da un azionariato diffuso, con la presenza di numerosi investitori e quindi con il capitale non concentrato nelle mani di pochi

---

Maria Rosaria La Morgia, giornalista professionista, ha lavorato in Rai fino al 2017. Si è laureata in Filosofia con una tesi di antropologia culturale nel 1977 e ha frequentato la Scuola di specializzazione per Archivisti e Bibliotecari, su suggerimento di Alberto M. Cirese, suo maestro negli anni universitari. Il concorso per programmisti registi in occasione della nascita della Terza rete (1978) l'ha portata in Rai dove ha lavorato come giornalista nella redazione di Pescara e per un breve periodo anche in quella del TG2 a Roma. Tra le pubblicazioni: *Contributo alla storia orale delle contadinanze frentane* (1978), *C'era una volta l'Abruzzo*

(1985), *La Buona Salute, medici medicina e sanità nell'intervista con Silvio Garattini* (1997), *Terra di Libertà,* coautrice con Mario Setta (2015), *Sul cammino della modernità,* a cura di Franca de Leonardis e Fabrizio Masciangioli, (2017). Tra le fondatrici del "Centro di cultura delle donne Margaret Fuller" di Pescara e dell'Associazione "Le Maiellane", è attualmente è cultrice della materia presso la cattedra di Antropologia culturale dell'Università D'Annunzio, collabora con le riviste *Leggendaria* e *Rivista Abruzzese*.

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

Un piccolo museo in una piccola città del Mezzogiorno

Foto di Frank Cancian (per gentile concessione del MAVI)

il centro in periferia

di *Francesco Faeta*

C'è un museo nel Mezzogiorno, che mi preme ricordare, nell'ottica del riconoscimento dell'importanza della località, della collocazione periferica, della resilienza dei centri minori, sottoposti alle mille pressioni imposte dalla globalizzazione. Si chiama "Museo Antropologico Visivo Irpino" (MAVI) e ha sede a Lacedonia (Avellino) in Irpinia.

Insieme alle altre fotografie acquisite attraverso la sua breve attività contemporanea, condotta in collaborazione con un'associazione culturale (La Pilart), il MAVI custodisce lo splendido lascito dell'antropologo americano Frank Cancian, che nel 1957 studiò il paese, lì risiedendo per un intenso semestre. Un lascito che comprende i suoi 1801 negativi realizzati *in loco*, corredati da altri cospicui materiali di ricerca, tra i quali gli interessantissimi diari di campo.

Alla figura di Cancian e alla sua residenza ho dedicato recentemente attenzione e anche "Dialoghi Mediterranei", generosamente, ha ospitato, nella sezione "Il centro in periferia", un mio breve articolo rispetto all'argomento (*Tra antiche appartenenze e rinnovate speranze: il lavoro di Frank Cancian a Lacedonia negli anni Cinquanta*). Non è importante, dunque, in questa sede, ritornarvi sopra. Basterà soltanto ricordare che una mostra fotografica, da me curata, realizzata a Roma presso il "Museo delle Civiltà" (MuCiv) dell'Eur sul lavoro di Cancian nel paese irpino – inaugurata nell'ottobre del 2020, ancora in corso tra mille proroghe (non per decreto) sino al mese di giugno, per rispondere all'attuale situazione di emergenza – si raccomanda proprio per lo spirito di collaborazione tra periferia e centro, tra il piccolo museo di cui scrivo e il gigante nazionale, uno dei più importati nel suo settore specifico in Europa.

In accordo con il MAVI, infatti, il MuCiv ha affrontato questa prova, soprattutto per volere di Francesco Aquilanti, che ne ha pensato il progetto assieme a Luciano Blasco, e dell'allora direttore Filippo Maria Gambari (scomparso nel vortice della pandemia), con uno spirito assai aderente a quello originario dei fondatori Luigi Pigorini e, soprattutto, Lamberto Loria; quello di voler essere voce dell'"itala gente dalle molte vite", nei confronti della comunità nazionale e internazionale, fornendo quegli strumenti, economici e organizzativi, che in periferia, generalmente, scarseggiano. Questo spirito è stato poi prontamente fatto suo dall'Istituto Centrale per il Patrimonio Immateriale del Ministero della Cultura che, attraverso il suo direttore, Leandro Ventura, ha paritariamente affiancato e sostenuto il MuCiv nella sua realizzazione, rendendone più ricca e articolata l'offerta scientifica.

Il MAVI, dunque. È un piccolo museo, con una storia recentissima (è stato inaugurato nel 2017, dopo un periodo di progettazione e gestazione iniziato nel 2013), con una vocazione scientifica e patrimoniale ancora in via di definizione (ma centrata sulla visualità), con una sede molto gradevole, recentemente restaurata attraverso un finanziamento regionale (il museo, infatti, è stato riconosciuto dalla Regione Campania tra quelli d'interesse regionale), posta all'interno di un bell'edificio ottocentesco nel centro storico del paese. Paese che, malgrado le offese naturali, tra le quali i due terremoti del 1930 (disastroso) e del 1980 (meno grave, ma non esente da danni e perdite), conserva, sullo sfondo di una campagna dai vasti orizzonti collinari, un aspetto piacevole, lindo e ordinato, e richiama alla mente la vita culturale e sociale del recente passato in cui i piccoli centri, malgrado le loro terribili contraddizioni strutturali e infrastrutturali e la loro difficile realtà sociale, apparivano comunque realtà integrante del Paese (e non sue scorie, relitti, ingombri, depositi).

Come spesso accade, anche a Sud, il museo nasce dall'iniziativa di un gruppo di intellettuali locali (Francesco Arpaia, Antonio Pignatiello, Rocco Pignatiello, tra gli altri), mossi da spirito civico nei confronti della loro comunità, coadiuvati da un'attiva Pro-loco, intitolata a "Gino Chicone" (tornerò più avanti su di lui), che si coagula attorno a un episodio della storia collettiva, il quale agisce da detonatore per un processo di presa di coscienza. Il detonatore, in questo caso, è rappresentato dal ritorno a casa delle fotografie di Cancian. Nel 2013 l'antropologo, accompagnato dalla moglie Francesca, era tornato per una prima volta a Lacedonia, in occasione dell'uscita di un libro che rendeva pubblica una piccola parte delle sue immagini, e in quell'occasione si iniziò a programmare il museo e la donazione. Nel 2017, dopo un intenso periodo di preparazione organizzativa, intellettuale, affettiva, l'antropologo tornò nuovamente in paese e donò al neonato museo tutti i materiali in suo possesso riguardanti l'aurorale ricerca degli anni Cinquanta.

È un momento estremamente importante per Lacedonia. Non si tratta soltanto dell'emozione relativa alle dinamiche del "come eravamo", pur presenti, ma di qualcosa di più complesso e profondo. Un processo di riflessione sul fatto di essere entrati, per dirla con Rocco Scotellaro, nella Storia (*siamo entrati in gioco anche noi con* i *panni e le scarpe e le facce che avevamo*), restituiti, in modo premuroso, analitico, critico anche, da uno sguardo proveniente da lontano. Il paese non era mai stato,

ovviamente, fuori dalla Storia, con la sua sofferta partecipazione alle vicende del brigantaggio, alle lotte per la terra, alle battaglie politiche ed elettorali, alle ricostruzioni post-terremoto, alle laceranti dialettiche dell'emigrazione. Tuttavia quello sguardo restituito, proveniente da un passato di soglia, in cui il paese era sospeso tra passato e futuro, abitato da un presente poco compreso e poco condiviso, legato ancora a strutture e comportamenti consuetudinari capaci di dare un senso all'esistenza, ma già inconsapevolmente proiettato verso una nuova condizione di appartenenza e disappartenenza al contesto nazionale, fungeva, come ho detto, da segnale per un bisogno di riappropriazione critica della propria vicenda e dei propri tratti peculiari.

Per Cancian, come egli manifesta nel bel documentario diretto da Michele Citoni sul ritorno in paese (*5X7. Il paese in una scatola*), e come egli ebbe a dirmi più di una volta prima della sua dolorosa scomparsa, quel ritorno rappresentò la chiusura di un cerchio, un reale compimento d'opera. Ero comprensibilmente perplesso riguardo alla responsabilità di dare io forma al reportage da lui realizzato tanti anni prima, e gli partecipai questa perplessità, ma egli mi disse, appunto, che la sua opera era stata compiuta restituendo ai nativi di Lacedonia i loro sembianti, la loro memoria del passato.

Quello che io avessi fatto era certamente importante ed egli era immensamente grato al collega che si prendeva cura, in modo critico, del suo lavoro, ma l'atto della restituzione aveva voluto dire porre la parola fine. Più di ogni pagina di letteratura scientifica rispetto al problema epistemologico della restituzione, in tempi recenti così dibattuto tra gli antropologi, le parole di Cancian mi fecero capire cosa essa vuol effettivamente dire: rendere *in modo definitivo* la parola a chi l'aveva donata, conferire autorialità alla comunità. Che essa poi si fosse fidata di me, come *scriba* per così dire, e certamente come scrittore esperto, ciò lo rendeva oltremodo lieto, ma il suo gesto aveva posto un punto (pur con tutti i possibili rischi che una simile scelta comportava per il suo lavoro, di cui egli era, da avveduto uomo di accademia e di scienza, ben consapevole).

Per Lacedonia (rappresentata autorevolmente da un giovane sindaco, Antonio Di Conza, a sua volta consapevole delle sue responsabilità quale rappresentante e *interprete* della comunità) e per il MAVI il conferimento delle immagini nelle quali era depositata la memoria culturale, sociale, politica, personale di un passato non dimenticato, ma neppure a tutti presente (per tante persone delle nuove generazioni la Lacedonia di Cancian è stata una scoperta, la materializzazione in immagine di lontani racconti dei padri e dei nonni); per Lacedonia e per il MAVI, dicevo, è stato l'inizio di un complesso lavoro di presa di coscienza, di costruzione, di scelta. Con una ben comprensibile divisione tra l'idea di rilanciare il patrimonio ricevuto come messaggio di una piccola comunità verso il mondo e quella di fondare su di esso un processo di auto-riflessione profonda, e in qualche misura esclusiva, sulla memoria e i processi di costruzione dell'identità locale. Una valutazione ancora in corso, che avrà sicuramente un'eco nelle politiche di *governance* del museo e nelle sue scelte d'indirizzo culturale; un percorso che va profondamente rispettato, senza interferenze.

Dal mio punto di vista intellettuale, auspico che il patrimonio di Cancian sia messo a disposizione di tutti, proprio al fine di dimostrare come un piccolo paese sia parte integrante della comunità nazionale, come l'Italia sia fatta anche dai piccoli centri, dal loro contributo di vita vissuta, di intelligenza umana, di capacità comunicativa. Auspico, ancora, che si tenga presente, nonostante la sua rinuncia, l'interesse preminente di Cancian, che la comunità non può, a mio avviso, ignorare, che è quello della massima conoscenza del suo operato e del suo lavoro. Ritengo, inoltre, che la crescita della riflessione comunitaria non possa che giovarsi della partecipazione attenta e solidale dei contesti più ampi. Ma ciò che mi appare, comunque, importante è il processo di revisione critica su se stessi, la propria storia e memoria che i cittadini vorranno fare, a partire da quello specchio, che riflette prima di riflettere le cose, che è la fotografia, per parafrasare liberamente Jean Cocteau.

Al momento, il MAVI, cuore potenziale e motore di questo processo di proiezione comunitaria verso l'esterno e di riflessione su se stessi, dopo aver avuto un consiglio di amministrazione (nelle persone dei già ricordati Arpaia, Rocco e Antonio Pignatiello e di Antonio Bozzone) e una direttrice (nella persona di Antonia Pio) è amministrato dal consiglio direttivo della Pro loco che ho prima ricordato, in attesa del rinnovo delle cariche direttive e del profilo gestionale dell'istituto.

Ho prima ricordato l'intestazione della Pro loco a Gino Chicone. A lui dedica un breve ma informato ricordo biografico Gennaro Passaro, da cui attingo, per rammentare una figura di uomo di cultura tipica, direi, dei paesi del Mezzogiorno italiano nella seconda metà del Novecento. Nei miei percorsi di ricerca in Calabria, in Sicilia, in Lucania, ho avuto modo di toccare con mano l'importanza di questi personaggi, spesso legati al mondo della scuola, animatori di circoli culturali e di iniziative di resistenza civica contro il clientelismo, la corruzione, le frequenti prevaricazioni del ceto politico e delle logiche centrali di governo.

Una vera rete, che legava paesi a paesi, costituendo una sorta di tessuto connettivo democratico, in opposizione a quella dei tanti Luigini (Carlo Levi), abituati a lucrare posizioni di piccolo privilegio, cariche e prebende. Una rete, a volte collegata con i partiti e i movimenti democratici e progressisti, a volte composta da liberi pensatori, con tratti d'indipendenza e d'irriducibile anticonformismo; a cui sovente si appoggiava, in modo determinante, l'azione di intellettuali nazionali operanti nel Mezzogiorno per il miglioramento delle sue condizioni sociali. A volte, soprattutto, in un recente passato, sull'onda della diffusione del nuovo pensiero meridionalista (Franco Cassano, Mario Alcaro), questi intellettuali hanno abbracciato temi (e movimenti) identitaristi. Nel complesso attori sociali di cui, come antropologi, come avevo iniziato a fare in un mio saggio di alcuni anni or sono, dovremmo occuparci con maggiore sistematicità, attraverso un'etnografia delle loro modalità culturali, della loro azione sociale, del loro peso politico (a volte rilevante).

Chicone, nato a Lacedonia, morì nel terremoto irpino del 1980, a Teora, paese prossimo, in cui aveva preso residenza e cui egli era legato da molteplici affetti, che subì ingenti devastazioni, poi decorato con la medaglia d'oro al merito civile della Presidenza della Repubblica, per lo *spirito di sacrificio e l'impegno civile dimostrato durante la ricostruzione. Già la sua morte* mi sembra uno stigma, per ricordare il senso in cui Annabella Rossi, che a queste aree era legata da un rapporto di studio e di umana partecipazione, adoperava il termine, un segno che emblematicamente significa un'esistenza. Morire per un evento, caratterizzato come naturale, e invece evento sociale legato all'arretratezza, alla cattiva gestione del territorio, alle inadeguate condizioni infrastrutturali che egli, in vita, non aveva trascurato di denunciare.

Chicone dedicò la sua esistenza alla formazione dei giovani, prima come maestro elementare e poi come professore di scuola media, all'organizzazione culturale progressista, al concreto miglioramento delle condizioni di vita locali, alla fattiva attenzione all'emigrazione e al contenimento dei suoi mali sociali e psicologici, alla scrittura, con articoli impegnati volti a denunciare e a suggerire rimedi, come nella tradizione che ho prima evocato. Qui in particolare *anche* nella tradizione di Francesco De Sanctis che era nato a trenta chilometri da Lacedonia e in questo territorio aveva il suo collegio elettorale.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Francesco Faeta, professore di Antropologia culturale, ha insegnato presso le Università della Calabria e di Messina; insegna ora presso la Scuola di Specializzazione per i Beni Culturali DEA dell'Università "La Sapienza" di Roma. Docente Erasmus nelle Università di Valladolid e de' A Curuña, è stato Direttore di Studi

invitato all'École Pratique des Hautes Études di Parigi, nel 2004, fellow e associate researcher dell'Italian Academy for Advanced Studies in America presso la Columbia University, nel 2012. Ha effettuato ricerche in ambito europeo, con particolare riferimento al Sud d'Italia. Fa parte dei comitati scientifici di riviste italiane e straniere e dirige, per Franco Angeli, la collana *Imagines. Studi visuali e pratiche della rappresentazione*. Tra le sue ultime pubblicazioni *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Torino, Bollati-Boringhieri, 2011; *Fiestas, imágenes, poderes. Una antropología de las representaciones*, Vitoria Gasteiz-Buenos Aires, Sans Soleil Ediciones, 2016; *La passione secondo Cerveno,* Milano, Ledizioni, 2019; *Il nascosto carattere politico. Fotografie e culture nazionali nel secolo Ventesimo*, Milano, Franco Angeli, 2019.

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

Tre trentatreesimi

Il Palazzo comunale di Fiamignano (ph. S. Adriani)

il centro in periferia

di *Settimio Adriani*

Il titolo non è un divertente scioglilingua, ma un infelice rapporto numerico sul quale si farà luce più avanti. Sin dai primi del Cinquecento, al centro di Fiamignano campeggia un grosso palazzo, tanto imponente quanto sproporzionato se comparato alle dimensioni complessive del borgo. Sulle origini sussistono ancora molti dubbi; probabilmente la struttura non nasce così come appare (o forse sì!).

Gli architetti Romano Cerro e Michele Asciutti, dell'Università La Sapienza di Roma, che lo stanno studiando per conto della Pro Loco, sospettano che possa essere il risultato di un accorpamento di strutture preesistenti, alle quali è stata conferita un'unica facciata unificatrice e architettonicamente omogenea [1]. Impresa impegnativa per l'epoca e per il contesto, presumibilmente voluta da qualcuno per motivi tuttora incomprensibili e non ancora appurati. Di fatto, quel palazzone che continua a celare molti segreti è ancora lì, con tutta la sua inspiegata e maestosa presenza. Per tratteggiarlo sinteticamente è sufficiente evidenziare che, lungo il corso del paese, sfoggia due ordini regolari e sovrapposti di 14 finestre, sulla cui verticale, al piano stradale, ci sono altrettanti accessi delineati da archi in pietra a tutto sesto e ribassato, che consentono l'ingresso in locali di varia foggia e pezzatura. Le finestre diventano 33, se alle 28 appena descritte si sommano le 5 che affacciano sulla piazza.

Tanta imponenza, per un luogo così piccolo, ancora suscita un certo orgoglio nella scarsa popolazione residua. Magra fierezza solitamente alimentata da un paio di confronti presuntuosi, irriverenti, indipendenti dalle linee architettoniche (che fanno la differenza!) e, ovviamente, scelti in modo opportuno. Ai fiamignanesi più veraci piace infatti evidenziare che a fronte della sequenza di 14 finestre del "loro" possente edificio, la facciata principale del Palazzo della Consulta, sede romana della Corte Costituzionale in piazza del Quirinale, mostra 3 ordini di 13 finestre e, se non bastasse, nel prospetto del Palazzo Vincentini, sede della Prefettura di Rieti, capoluogo della nostra provincia, ci sono 3 ordini di appena 5 finestre. Insomma, gli occhi del campanilismo fanno apparire quella struttura più imponente di quanto realmente sia.

Si racconta che nel XIX secolo il palazzo appartenesse interamente ad Angelo Giuliani, detto *Menelicche*, accanito giocatore d'azzardo; *'e réstu*, come si dice dalle nostre parti. La narrazione, confermata da Luca Giuliani, pronipote di *Menelicche*, vuole che lo stesso scialacquasse l'intera proprietà nel volgere di una notte. Si dice che avendo perso una stanza con una mano a scopa, dall'avversario pretese cocciutamente la rivincita ma dovette cedere un secondo vano; tentò ancora di rifarsi, e perse anche il terzo. Cambiò avversario, e le cose non migliorarono; allora provò con un altro, ma non ebbe miglior fortuna. Così via via fino alle prime luci del giorno, che lo sorpresero povero in canna. Gli rimase soltanto un locale al piano stradale che apre sul corso ed è internamente collegato a due vani totalmente interrati.

Dall'aneddoto nasce il detto: *« 'ó male nó' è che ha pérsu, è che se ò' refà'!»*. Di fatto, per tale motivo presunto o per altri possibili, la proprietà è totalmente frammentata, e nel corso del tempo i diversi detentori hanno destinato ai più disparati usi le loro particelle. Tant'è che fino a ben oltre la metà del secolo scorso, quello stabile ha rappresentato il cuore pulsante del paese. Vi risiedevano stabilmente sette famiglie, compresa quella di Raffaele Paolessi, il medico condotto che riceveva i mutuati in uno stanzone al piano superiore vagamente adibito ad ambulatorio.

In uno dei numerosi locali al piano stradale, fino al 1949 era attivo l'unico magazzino di tutto il Cicolano destinato alla vendita all'ingrosso del sale. L'attività, condotta da Francesco Adriani, *'u sor Checco 'e Pesciòtto*, richiamava gente da ogni paese della valle, ma venne purtroppo dismessa in seguito a un traumatico, sostanzioso, torbido e irrisolto furto della preziosa merce. Tra i *Pesciòtto* ancora oggi si sostiene che lo sventurato risentì talmente del furto da morirne l'anno successivo.

Una delle tre macellerie del borgo, servizio oggi assente completamente, era strategicamente collocata accanto all'arco che conduceva all'ingresso del Comune. Poco più avanti, ammassati uno sull'altro, operavano in aperta competizione due dei tre *Alimentari e diversi* allora attivi, quelli di Iole e Benedetto. Oggi, con gran fatica, ne sopravvive uno ubicato altrove, che in tempo di Covid19 ha parzialmente beneficiato delle limitazioni imposte agli spostamenti, ordinariamente compiuti da una parte dei paesani diretti verso i supermercati cittadini in cui si risparmia. All'interno di una delle due botteghe attigue, in un angolo piuttosto appartato, era stata approntata un'osteria che radunava chi

voleva bere spendendo poco. In totale le osterie paesane erano quattro, ed ora mancano completamente.

In una stanza non molto grande, perfettamente tenuta dalla signorina Clara, per molti anni ha funzionato l'accogliente e preziosa Biblioteca comunale. Nel tempo era diventata una sorta di centro sociale e di aggregazione per gli adolescenti del posto. Tra la macelleria dei *Bagarini* e il negozio di alimentari di Iole c'è l'unico vano rimasto a *Menelicche*, poi giunto per eredità a *Pippo* il sarto che lo adibì a laboratorio. Tornato in paese dopo un decennio di emigrazione in Germania, *Pippo* riprese il lavoro di sempre conducendolo tra alti e bassi, anche a causa della sopraggiunta moderna tendenza ad acquistare a buon mercato abiti già confezionati. Nessuno è riuscito a strapparlo dalla sua bottega se non la morte. Il lavoro era poco, ma la luce sempre accesa. Lì si ritrovavano alcuni anziani, conversavano, bevevano un bicchiere, giocavano a carte, si lamentavano della politica e snocciolavano i ricordi. Adesso, anche quella porta è perennemente chiusa.

In un locale poco più avanti ha lavorato Giuliana, la parrucchiera. Per lungo tempo è stata l'unica o quasi dell'intera vallata, e raccoglieva clienti da tutto il circondario. Anche questo servizio non c'è più, e per farsi belle le donne devono raggiungere una frazione del comune. Ancor più avanti, in direzione della piazza, resiste l'unico e storico bar del posto, che a differenza del negozio di alimentari sta accusando parecchio le limitazioni dovute alla pandemia.

Fino al terremoto del 2016, il palazzo ospitava il municipio che creava un modesto flusso di persone sufficiente a dare ossigeno ai due esercizi ancora attivi. Alla fine degli anni Cinquanta, nell'aula consiliare venne installato il primo e unico televisore del paese che ogni sera raccoglieva buona parte della popolazione residente. Nella stessa sala venivano ordinariamente somministrate le vaccinazioni di massa, universali e gratuite, come l'antipolio e l'antivaiolosa, e i vaccinandi facevano la coda in attesa del loro turno. Le passate campagne di immunizzazione hanno definitivamente debellato quelle terribili malattie, e la memoria dovrebbe essere di monito per gli odierni negazionisti e no-vax. L'Ente Comunale di Assistenza, noto come ECA, e l'Ufficio di collocamento, richiamavano dalla trentina di frazioni gli strati sociali meno abbienti; in un caso coloro che «si trovassero in condizioni di particolare necessità» potevano accedere agli aiuti in danaro, nell'altro chi sperava di avere un lavoro.

Attualmente lo stabile è quasi completamente dismesso, e al momento non si ha sentore di futuri interventi di recupero e rivitalizzazione che sarebbero decisivi per la sopravvivenza del borgo. Dopo tanta vitalità si è verificato il tracollo: in pochi decenni tutto è cambiato, il palazzo si è progressivamente svuotato, e delle 33 finestre ne restano attualmente aperte soltanto 3. Aperte perché una giovane coppia ha deciso di restare, pur consapevole che tale scelta l'avrebbe costretta a una vita di faticoso pendolarismo. Decisione resa dal vivere in montagna molto più ardua e complessa di quanto si possa credere.

Insomma, quel palazzo è lo specchio dell'emorragia umana in atto; si è svuotato poco alla volta, senza clamore, stanza dopo stanza, motivo dopo motivo, tutti più che legittimi e talvolta imprescindibili. È inutile girarci troppo intorno: manca il lavoro, unica causa che spranga le restanti 30 finestre. Quante promesse sono state fatte per riaprirle, tutte deluse, per cause interne ed esterne! Quanti progetti faraonici mai avviati o incompiuti si sono susseguiti dal periodo in cui quelle imposte cominciavano a non aprirsi più! Tutta fuffa.

Ora pare si stia presentando una nuova opportunità di rivitalizzazione territoriale, alla quale, nel quadro di scetticismo imperante, ancora una volta ci sforziamo di voler credere. Sulle attività relative ai temi dello sviluppo sostenibile e delle aree interne, trattate nel *Manifesto per una nuova centralità della montagna*, promosso dalla Società dei Territorialisti, e condiviso nel Convegno "La nuova centralità della montagna", celebrato a Camaldoli l'8 e il 9 novembre 2019, Pietro Clemente scrive:

«Sono iniziative consapevoli della necessità di tempi lunghi per 'invertire lo sguardo', che talora confliggono con l'urgenza che si sente nei 'luoghi'. In un incontro a Fiamignano a fine agosto, alla presenza di alcune autorità locali è stato evidente che molte popolazioni di quell'area dell'Appennino (umbro-laziale, abruzzese), coinvolta anche nel terremoto e nelle difficoltà di uscirne, pensano che senza interventi urgenti non ci sarà sopravvivenza e si dovrà assistere alla catastrofe. Non è facile per queste popolazioni credere in progetti a lungo termine, in reti nazionali solidali, in costellazioni di soggetti attivi per i quali '*sortirne insieme è la politica'*. Hanno paura che domani sia la fine. Anche la grande lentezza delle iniziative legate alla SNAI, la difficoltà dei Comuni a mettersi insieme per progetti collaborativi, mostra il disagio di tutto il sistema istituzionale intermedio nell'intervenire sulle aree fragili» [2].

Nonostante questa limpidissima verità, proviamo ad essere ottimisti, vedremo cosa si concretizzerà. Ce la metteremo tutta e ci attiveremo in ogni modo per il buon esito, nella speranza di non ritrovarci ancora una volta a doverci pentire dell'esserci messi inutilmente in gioco. Non vorremmo calcare le orme di *Menelicche*, e continuare a perdere rincorrendo la rivalsa.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] È possibile che gli edifici preesistenti avessero tutti i solai e le finestre agli stessi livelli? Perché se così non fosse vorrebbe dire che il palazzo è stato pensato e costruito così com'è, e la scoperta delle motivazioni di chi avesse commissionato così tanto inspiegabile "eccesso" si farebbero ancora più interessanti.

[2] Pietro Clemente, *Piccoli paesi nell'ondata del virus. Resistenza, democrazia, comunità*, in «Scienze del Territorio», n.s. 2020: 51.

Settimio Adriani, laureato in *Scienze Naturali* e *Scienze Forestali*, si è specializzato in *Ecologia* e ha completato la formazione con un Dottorato di ricerca sulla *Gestione delle risorse faunistiche,* disciplina che insegna a contratto presso l'Università degli Studi della Tuscia di Viterbo (facoltà di Scienze della Montagna, sede di Rieti) e ha insegnato presso le Università degli Studi "La Sapienza" di Roma (facoltà di Architettura Valle Giulia) e dell'Aquila (Dipartimento MESVA). Per passione studia la cultura del Cicolano, sulla quale ha pubblicato numerosi saggi.

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

Luoghi, storie e persone nella Scatola di latta

da Facebook *La scatola di latta*

il centro in periferia

di *Gianluca Palma*

I paesi son più belli, / quando li vai a trovare / senza appuntamenti, / una domenica mattina / mentre si fan la barba / o sono ai fornelli. / Una sera qualunque / quando sono in pigiama / e senza trucco.

L'esperienza che proverò a raccontare nasce dal desiderio di contribuire al benessere del proprio territorio all'indomani di una laurea in Scienze per la cooperazione e lo sviluppo. Come "applicare sul campo" le teorie e modelli dello sviluppo, in particolare nel Mezzogiorno d'Italia?

Nel 2010, dopo gli studi, concepii "La scatola di latta" definendola come uno scrigno di beni comuni, di luoghi, storie e persone «raccolti come fiori, con riguardo e cura», errando per le vie dei paesi, delle frazioni, periferie e campagne del sud della Puglia. Da una parte ci sono i luoghi, dall'altra le persone e al centro ci sono le storie. Insieme ad un gruppo di amici proviamo a custodire la conoscenza, coltivare le relazioni e praticare la restanza.

Con la *Scatola di latta* promuoviamo occasioni di coinvolgimento delle comunità locali, attraverso passeggiate spontanee e incontri civico-culturali, con un chiaro invito a scoprire la bellezza (e la bruttezza), favorendo un'educazione estetica, critica e poetica fruibili a tutti. Passeggiate ed iniziative itineranti per paesi e paesini, tra paesani e con i paesani, per abilitare i cittadini alla partecipazione culturale a sostegno della valorizzazione diffusa dei patrimoni locali esistenti. Passeggiare per

concedersi di "curare lo sguardo", per scoperchiare prima di custodire, passeggiare per spiare dietro un balcone, per accorgersi di un dettaglio architettonico forse mai davvero osservato. Passeggiare per dare un'alternativa alla "domenica pomeriggio al centro commerciale" o "alle tante solitudini", perché chissà chi viene stasera, chissà chi spontaneamente leggerà una sua poesia, chi metterà a disposizione la sua arte, chi rivelerà i segreti del suo antico mestiere. Viaggiare insieme nel proprio territorio per ascoltare la spontanea declamazione di un verso di Rocco Scotellaro o per stupirsi, perché accanto ad un noto poeta come Vittorio Bodini, c'è uno scrittore o un'artista locale ancora da scoprire e da svelare.

Iniziative il più possibili spontanee, ma anche inedite e irripetibili, perché difficilmente si ritorna nello stesso paese e, quando accade, il ritorno comporta l'attivazione di altre energie e competenze ad arricchire nuovi sguardi, nuove sinergie e nuove scoperte. "Comunità provvisorie" di persone si ritrovano spontaneamente per conoscere e conoscersi, per ascoltare e ascoltarsi, per raccontare e raccontarsi di storie di erranza ma anche di restanza.

Ad oggi sono circa un centinaio di paesi e frazioni leccesi in "custodia sociale" nella scatola, che si avvia verso il raggiungimento del numero complessivo di paesi battuti a piedi nella provincia leccese che sono 97 comuni e 45 frazioni, senza tralasciare alcune esperienze realizzate fuori dalla regione pugliese, come in Molise, Calabria e in Basilicata, con la prospettiva futura di esportare le storie per condividerle con un pubblico più ampio e imparare dagli "altri". Le iniziative, libere e senza scopo di lucro, pongono infatti l'accento sul conoscere e sul far conoscere gli usi e costumi del territorio e mirano a stimolare il senso civico, come un approccio "critico" a un certo tipo di turismo, ad una "sana" alimentazione, ai "consumi culturali", ecc.

Si può viaggiare restando seduti?

Qui di seguito, proverò ad illustrare le altre iniziative che promuoviamo da circa una decina d'anni. La rassegna "*La poesia nelle piccole cose*", è caratterizzata da incontri che accompagnano le persone nelle case di "persone stra-ordinarie", nelle aziende e nelle botteghe degli artisti/artigiani invitando ad osservare, conoscere, ascoltare e "festeggiare" questi luoghi/persone quando sono in vita (e non quando non ci sono più). Ad esempio, abbiamo conosciuto un giovane agricoltore che recupera la canapa sia per uso alimentare che edilizio. Oppure abbiamo "pascolato" e pranzato con i pastori che preservano e allevano le capre joniche, una razza in via d'estinzione. Finanche l'imprenditore tornato nella propria terra che produce succo e vernice dai melograni.

Sono poi nate le "*Storie di Restanze e Partenze*": incontri in cui i residenti, i ritornanti, gli stranieri, i richiedenti asilo raccontano perché partono, perché restano, perché vengono o tornano in Salento. Un confronto non sempre facile, ma che ha reso possibile superare i pregiudizi ed essere più accoglienti l'uno con l'altro, favorendo contaminazioni culturali ed emotive e incoraggiando una sorta di identità "glocale" aperta "all'altro" e meno arroccata su abitudini localistiche.

"Storie di ordinaria resilienza e di straordinario amore" è il titolo della rassegna articolata in più appuntamenti che affrontano il tema della morte, della sofferenza, della disabilità e delle difficoltà quotidiane della vita. Come anche le visite ai cimiteri per conoscere le storie di che non c'è più ma che può rivivere attraverso la narrazione dei "vivi".

Poi c'è il progetto de "*Le tesi del Salento*": un portale nel quale aziende, agenzie per la ricerca di personale qualificato, giornalisti, case editrici, studi legali, commercialisti, liberi professionisti e lettori interessati potranno leggere i lavori di tesi e i relativi curricula e contattare gli stessi autori per proporre loro opportunità di lavoro, consulenze, contatti e progetti. Spesso questi lavori, e prima di tutto questi talenti, non vengono valorizzati adeguatamente o non trovano un luogo né virtuale né

“territoriale” che dia spazio alle proprie idee. Riunire in un portale le tesi dei “cervelli salentini” sparsi in tutto il mondo è un modo per conoscere studi e ricerche di particolare rilievo e creare una comunità professionale mettendo in rete la realtà socio-economica con i laureati di ieri, oggi e domani. E per mettere in circolo questo sapere organizziamo degli aperitivi a “base di tesi di laurea” nel quale viene favorito l’incontro fa i laureati, la comunità e le persone interessate.

Segnaliamo anche il progetto civico-letterario “*LibrInScatola*”. Dalle piazzette alle chiese, dalle corti ai palazzi storici, dai fari alle torri costiere, dalle masserie fino in aperta campagna. Infiniti posti si rivelano adatti per promuovere la cultura. E infiniti modi si possono sperimentare per diffondere produzioni culturali e favorire il sapere, stimolare il rispetto per la cultura dei luoghi, nello spirito della relazione e del confronto. Da questa considerazione nasce “LibrInScatola”, per creare una piattaforma condivisa di conoscenza. In modo conviviale, gli ospiti presentano un proprio libro/opera, dialogano con un interlocutore e con i presenti. Contribuiscono così alla costruzione dal basso dell’“archivio della Scatola”, luogo fisico e immateriale che raccoglie lo “storico” delle presentazioni effettuate, e incoraggia lo studio e la ricerca.

Fra l’iniziative più recenti “*Quante storie per una Littorina*”: l’idea è quella di viaggiare con il treno (littorina in molti casi) delle ferrovie Sud Est che collega i paesini delle province di Lecce con quelli di Brindisi e di Taranto. Le littorine, solitamente poco usate – vuoi per la lentezza, vuoi perché spesso è abitudine prendere la macchina – in giorni “di normale quotidianità” vengono “animate” da artisti, poeti, psicoterapeuti, che accompagnavano i viaggiatori a intrecciare il paesaggio visto dal finestrino – *landscape* – al paesaggio interiore – *mindscape*. Un viaggio di conoscenza di sé e dell’altro, dunque, nella cornice di un territorio da pensare e da ripensare. E un’occasione per far conoscere e sensibilizzare i residenti all’utilizzo del treno e un modo per spronare l’amministrazione pubblica/privata ad offrire migliori sevizi e collegamenti.

Nel 2020 è partito il *tour* di “*Quante storie in una scatola*”: un viaggio fotografico, poetico, civico fra i luoghi, le storie e le persone belle del Meridione. Se le passeggiate sono per i “camminatori”, “Quante storie in una scatola” sarà l’occasione per trascorrere convivialmente del tempo e viaggiare “con i piedi per terra”. Durante questi incontri da una parte si racconteranno ai partecipanti le storie di persone e di luoghi “custodite nella scatola” da circa dieci anni e dall’altra si accoglieranno le loro impressioni e riflessioni.

Siamo quello che scopriamo e custodiamo

Tutte queste iniziative generano e fanno scoprire storie di beni comuni materiali e immateriali, tangibili e intangibili, manifesti e nascosti, di difficile censimento. Storie di grande ricchezza e valore sociale, particolarmente meritevoli di essere ri-conosciute, preservate e custodite gelosamente per salvaguardarne la memoria. Storie che assicurano nuove immersioni nell’immaginario e che, in una immensa rete di scambi, innescano processi creativi che rimodulano il rapporto delle comunità con il territorio di appartenenza.

I partecipanti spesso non sono guide turistiche nel senso tradizionalmente inteso, ma dei *genius loci* che praticano “invasioni dolci” per realizzare ponti e contaminazioni fra contesti, organizzazioni e persone diverse e, quindi, per sviluppare quel capitale sociale che rafforza e crea i legami nelle comunità e un’affezione ai luoghi. Gli incontri e gli eventi della Scatola di latta sono gratuiti o con un contributo di com-partecipazione volontario, con l’azione propositiva, estranea alla logica dei bandi e dei finanziamenti, di «sperimentare una forma alternativa non istituzionalizzata» di coinvolgimento delle comunità “offline e online”, favorendo processi partecipativi e stimolando sul territorio il networking fra gli attori del territorio.

Si cerca, da un lato, di "*rammendare"*, nel senso di riallacciare le risorse e le competenze di cui è ricco il territorio per ricucire relazioni di fiducia e di reciprocità, permettendo quel *"baratto culturale"* tra persone che mettono a disposizione i propri saperi, conoscenze e arti; dall'altro di facilitare connessioni e opportunità per progettualità d'azione con altri attori sui territori. Un lavoro di tessitura di relazioni, che partendo dalla costruzione stessa della comunità ne promuove la "capacitazione". Memoria e identità di paesi, paesini e paesani, custodite gelosamente in una scatola di latta: beni comuni di cui occuparsi per una responsabile maturità civile e sociale. Ci sono tutte le componenti per una "infrastrutturazione" culturale tra territori e comunità.

Come si chiama quell'attitudine, / a prendere in mano i batticuori altrui, / i brillii dei cervelli, / l'artetica delle mani, / i piè veloci, / i nasi sopraffini, / l'udito fino, / occhi che guardano oltre il giardino, / la pelle colorata, / e provare a rammendare con ago e filo / le affinità e benedire le differenze. / È una missione o una condanna, / amare i paesaggi, i paesi, i paesani, / gli anziani bambini, / le lune quasi piene, / una corte dietro un angolo, / una baita su in montagna, / una barchetta in riva al mare, / una bottega al centro, / un'associazione no profit in periferia? / Ripongo l'ago e filo, / e quel che resta in una Scatola di latta.

***Daìmon*: A scuola per restare**

Cadono gli ultimi petali dell'estate, / rincasano le luminarie dalla festa / e sfioriscono i paesi / fra saluti ed addii. / Qui rimarranno i Don Chisciotte / e i Sancio Panza assieme ai mulini al vento, le torri costiere, / i muretti a secco, / i gatti e gli anziani / a lottare contro l'inquinamento, / l'incuria, lo spopolamento, / la fuga degli ulivi / e l'emorragia della braccia e dei cervelli.

I paesi sono i luoghi ideali in cui sperimentare politiche innovative da un punto di vista civico, sociale ed economico, in cui tessere nuove comunità e costruire insieme il futuro. È da questo presupposto che nel gennaio 2020 abbiamo presentato a livello nazionale "*Daìmon: A scuola per restare*". Una scuola che non terminerà mai: itinerante, multidisciplinare, inclusiva, gratuita e accessibile a grandi e piccini; senza porte e finestre, senza pagelle e attestati, senza compiti e calendari da rispettare; con "luoghi di apprendimento*"* disseminati nei campi, nelle cantine e nelle botteghe, diffusa nei paesi e nei paesaggi d'Italia. Una scuola adatta a chi vorrà abitare poeticamente e civicamente i propri territori e a chi vorrà conferire pienezza al proprio re-stare.

Da decenni l'Italia è vittima del calo demografico e dello spopolamento per abbandono volontario o forzato da parte dei suoi abitanti. Ma è in atto anche una migrazione interna che, come una bussola, è pressoché unidirezionale e riguarda uno spostamento massivo di cittadini dalle regioni del Sud a quelle del Nord Italia. Interi paesi sono diventati – o stanno diventando – luoghi fantasma, mentre le città medio-grandi si apprestano a diventare metropoli prive di spazio vitale. È fondamentale preservare il patrimonio culturale e naturale dei piccoli centri, per tutelarne la produzione agricola, culturale, artigianale, enogastronomica, economica.

A partire da queste osservazioni, l'antropologo calabrese Vito Teti ha coniato il concetto di "restanza", un rimando alle parole "erranza" e "lontananza". Non pigrizia, né per così dire "resistenza passiva" o tantomeno rassegnata: bensì un atteggiamento attivo e propositivo, da praticare nella quotidianità: lavorando a una ridefinizione continua dell'ambiente, recuperando e rigenerando il paesaggio in relazione alla presenza dell'uomo, in piena armonia. La nostra idea è che si possa restare anche con un entusiasmo del viaggiatore. Emozionarsi, entusiasmarsi nel vivere il proprio paese ogni giorno (o quasi), cogliendo l'invisibile, ciò che spesso ci sfugge, trovando nuovi significati, rinnovando con propositività, rispetto e cura per il territorio. Il primo passo da fare è imparare ad abitare se stessi, per poi provare a sviluppare una sensibilità civica.

I paesi rappresentano una grande risorsa e una grande opportunità. Non sono un residuato del passato o un'eredità di un "piccolo mondo antico" avulso dal presente. Anzi, i piccoli comuni possono essere un luogo dove si possono sperimentare politiche innovative dal punto di vista civico, sociale ed economico, dove si possono costruire nuove relazioni con i luoghi e le comunità, dove si può (e si deve) parlare di futuro immaginarlo e costruirlo insieme.

Di sicuro il futuro dell'umanità sarà ancora costituito da cammini e spostamenti. L'etica della restanza non promette una rivoluzione, ma indica la strada per costruire avamposti contro l'impoverimento culturale e per erigere zone di accoglienza verticale e orizzontale – caminetti o luoghi di ristoro – da offrire ai viandanti: indica la strada per creare rete, scambio di saperi, corrispondenze e quindi arricchimento.

Ed è proprio questo che la scuola chiede in luogo di una quota di partecipazione: un baratto in sapere, manufatti, tempo, ospitalità, prodotti o edificanti segreti per un abitare consapevole. *Daìmon*, la scuola per restare, si propone di andare a conoscere alcune delle persone che già vivono in maniera responsabile i propri territori, favorendo occasioni di confronto fra diverse comunità, approcci, individualità. I partecipanti, inoltre, saranno chiamati a ricoprire il duplice ruolo di corsisti e maestri, apprendendo, condividendo e contaminando saperi e pensieri. È importante sottolineare che questo percorso non ha una scadenza. Noi vorremmo sensibilizzare le persone a re-stare, con il trattino, cioè a rimanere nel luogo dove vivono – non necessariamente dove sono nati – prima conoscendo poi valorizzando il paesaggio, la cultura, il cibo, le pratiche, le tradizioni di quel territorio. Non vogliamo però che soprattutto i giovani rimangano in un posto senza davvero volerlo e magari sognando di emigrare. Promuoviamo perciò la consapevolezza anche psicologica del rimanere: chi resta può dare una mano a sviluppare l'economia, la nostra è una filosofia ma vuole far quadrare anche i conti. Non siamo nostalgici né campanilistici, quello lo lasciamo a chi pensa di voler tracciare confini tra noi e gli altri. Abbandoniamo la logica della competizione: tutti i territori hanno qualcosa da dire e da offrire alle persone, in primo luogo a chi ci abita.

Dalla pubblicazione del manifesto della Scuola nel gennaio 2020, ad oggi hanno aderito oltre 500 persone/realtà: come docenti, come alunni, come collaboratori da ogni parte d'Italia [1]. Un pescatore offre di fare lezione di mare in barca, un pastore ci aspetta per la transumanza in Molise, una professoressa calabrese vuole organizzare un treno della filosofia. Le possibilità sono innumerevoli e non sempre collegate ai festival o agli eventi speciali poiché l'idea è che tutti i luoghi possiedono ricchezze dal lunedì alla domenica, se solo c'è la voglia di scoprirli. A fine febbraio 2020 la Scuola della Restanza è "uscita" dai confini della Puglia per approdare in Basilicata, luoghi di "lezione" Pisticci e San Mauro Forte (Matera).

Durante i due giorni di "scuola" abbiamo visto insieme ai partecipanti (arrivati da diverse parti del sud Italia) il documentario *Vado verso dove Vengo* [2] a cura di Luigi Vitelli, che racconta otto storie di partenze e ritorni dalla Basilicata e incontrato realtà resilienti e attive nel comune di Pisticci. Molti conoscono già i Calanchi di Aliano, dove si tiene il festival di Paesologia organizzato da Franco Arminio. Noi abbiamo incontrato un gruppo di ragazzi che da anni organizzano un altro festival nei Calanchi di Pisticci, di teatro e tutto in acustica. Poi siamo andati a San Mauro Forte e conosciuto una Cooperativa di Comunità che sta recuperando grani antichi. Inoltre, abbiamo ascoltato un poeta che vive in una "casa grotta", Alfonso Guida, che ci ha commossi con le sue immagini di paesi, di abbandono e di restanze.

Ad agosto 2020 abbiamo organizzato quattro giornate "di studio" in provincia di Cosenza partendo da Civita per incontrare la comunità *Arbëreshë* grazie a Stefania Emmanuele di *BorgoSlow* e poi proseguendo gli incontri a Longobardi, Fiumefreddo Bruzio e Belmonte Calabro. Durante queste giornate abbiamo fatto rete con le seguenti realtà:

- La Rivoluzione delle Seppie: un gruppo attivo di giovani professionisti internazionali che opera in Calabria e interessato ad esplorare i confini della pratica e dell'educazione. Attraverso la ricerca, la progettazione, il design e la formazione, Le Seppie, hanno come obiettivo quello di migliorare il tessuto culturale della comunità, di promuovere l'integrazione sociale e lo sviluppo del territorio.

- BorgoSlow: una community di buone pratiche nei borghi, connotate da senso di cura e rispetto del territorio e progetti di innovazione sociale.

- Borgo di fiume: un albergo diffuso che offre ai viaggiatori lo stile di vita del borgo in ambienti riportati agli antichi splendori. L'enosteria con l'orto "Il Convivio" propone prodotti "identitari" e a km zero.

Entrambi le occasioni sono state stimolanti e hanno dato modo di sperimentare una sorta di "turismo civico" dove persone e realtà affini alle finalità della scuola si sono incontrate e hanno fatto rete. E da maggio 2020 (causa COVID) abbiamo promosso circa 20 incontri "online" su tematiche attinenti alla scuola con ospiti di ogni parte d'Italia, fra cui: Vito Teti, Rossano Pazzagli, Antonio De Rossi, Francesco Mauro Minervino, Emilio Leo, Emanuele Felice, Giusy Cannella, Nicola Grato, Beatrice Zerbini, Marco Bussone, Luca Bertinotti, Laura Pavia, Agostino Riitano, Francesco Bevilacqua, Michele Citoni, Claudia Fabris, Giuseppe Milano, Michele Marziani, e tanti altri cittadini italiani[3]. Nell'ultimo incontro di martedì 13 aprile abbiamo avuto il piacere di fare un "viaggio etnografico alla scoperta di piccole patrie, comunità e l'antropologo giardiniere" ascoltando alcune "esperienze sul campo" delle antropologhe culturali: Ballacchino Katia, Bindi Letizia, Broccolini Alessandra curatrici del libro *Ri-tornare pratiche etnografiche tra comunità e patrimoni culturali* (Pàtron editore Bologna,2020).

Seguiamo il nostro demone

La vita è tutta qua, / raccolta in un fazzoletto. / Puoi trovarci fiori e sassi / qualche monetina / un paio di foto / pezzetti di uno specchio rotto / e il profumo del cuscino. / Lacrime di gioia e di dolore, / di amori sbocciati e appassiti, / di legami intrecciati e spirati. / La vita è un fazzoletto riposto / nel taschino affianco al cuore.

Abbiamo scelto di dare alla nostra scuola il nome *Daìmon*, dal lessico del sentire greco. Era lo spirito guida che accompagnava gli eroi greci a compiere il loro destino, a realizzare pienamente la loro individualità, il loro essere eccezione; nel caso di Antigone era *Filía*: Amore.

Daìmon era ed è il nostro demone: lo sguardo interiore che porta al riconoscimento; viatico e volano per la realizzazione della nostra pienezza. I segni di *daìmon* poi sono gli stessi che definiscono (con l'aggiunta di una congiunzione) la parola *diaméno*, che in greco classico significa restare.

L'auspicio è quello di disseminare la Restanza ovunque possa attecchire, partendo dal basso ma chiedendo alla politica di non abbandonare i piccoli paesi, lasciandoci per esempio le Poste, una farmacia, una scuola, tutti presidii fondamentali. Ai cittadini invece tocca tirarsi su le maniche, non abbandonarsi al cinismo e al pessimismo, e rivitalizzare i luoghi che vedono ogni giorno senza magari conoscere la loro storia, il loro valore, la loro intrinseca bellezza. Per cui (il nostro è anche un augurio): restiamo seguendo il nostro demone, nella piena realizzazione – anche civica – della nostra singolarità.

Note

[1] Il manifesto della scuola è stato tradotto in inglese, spagnolo, tedesco e francese. Grazie al contributo di Elisabetta Donno, Valeria Puzzovio (che ha curato la parte grafica), Cristina Carlà, Maria Lucia Musca, Claudia Ferrari, Giulia del Giudice Greco, Ilenia Cotardo, Alberto Signore e tanti altri sostenitori.

[2] "*Vado verso dove Vengo: Storie di partenze e ritorni nell'Italia dei Margini"*, http://www.vadoversodovevengo.it/, 2018.

[3] Per consultare l'elenco dei video incontri: https://www.scatoladilatta.it/a-scuola-per-restare/le-video-lezioni/.

Riferimenti bibliografici

Angelini Massimo, *Ecologia della parola*, Pentàgora Edizioni, Savona, 2017.

Arminio Franco, *Terracarne. Viaggio nei paesi invisibili e nei paesi giganti del Sud Italia*, Mondatori, Milano, 2011.

Arminio Franco, *Geografia commossa dell'Italia interna*, Mondatori Bruno, Milano, 2013.

Bargu Diana Cristina, *La Scatola di Latta: azioni poetiche per coltivare le relazioni e praticare la restanza*, https://www.italiachecambia.org/2020/04/scatola-di-latta-azioni-poetiche-coltivare-relazioni-praticare-restanza/, 29 aprile 2020.

Bargu Diana Cristina, *Daìmon, la scuola diffusa che nei paesi promuove la restanza*, https://www.italiachecambia.org/2020/05/daimon-scuola-diffusa-paesi-promuove-restanza/, 12 maggio 2020.

Bertinotti Luca (a cura di), *Da borghi abbandonati a borghi ritrovati*, Aracne, Roma, 2020.

Bobin Christian, *Abitare poeticamente il mondo*, Animamundi Edizioni, Lecce, 2019.

Bonini Gabriella, Pazzagli Rossano, *Italia contadina dall'esodo rurale al ritorno alla campagna,* Aracne, Roma, 2018.

Cacioppo Elisabetta, Tafi Masso, *E serbi un sasso il nome*, Pentàgora Edizioni, Savona, 2019.

Cassano Franco, *Il pensiero meridiano*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2005.

Clemente Pietro, *Un Paese fatto essenzialmente di paesi*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 31, maggio 2018 (http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/un-paese-fatto-essenzialmente-di-paesi/)

Duccio Demetrio, *Filosofia del camminare. Esercizi di meditazione mediterranea*, Editore: Cortina Raffaello, Milano, 2005.

Ferrari Claudia, *La Scatola di latta: le "invasioni dolci" che attraversano il Sud*, https://www.labsus.org/2018/07/cultura-memoria-e-identita-in-una-scatola-di-latta/ , 13 luglio 2018.

Kagge Erling, *Camminare. Un gesto sovversivo*, Einaudi, Torino, 2018.

La Cecla Franco, *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2005.

Lingiardi Vittorio, *Mindscapes, Psiche nel paesaggio*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2017.

Minervino Mauro Francesco, *Stradario di uno Spaesato*, Melville Editore, Siena, 2016.

Palma Gianluca "*Tradizione, innovazione e cultura nell'impresa del Salento" in Prospettive di sviluppo del Salento* (a cura di Claudia Sunna), Manni Editore, Lecce, pp. 87-105, 2012.

Palma Gianluca "*Economia Cognitiva e Capitale sociale: giovani, lavoro e significati*" Ebook Casa Editrice AbelBooks, Roma, 2012.

Saracino Carla, *Interview | Daìmon: a scuola per restare*, http://monolithvolume.com/interview-daimon-a-scuola-per-restare/, 10 maggio 2020.

Teti Vito, *Pietre di pane: un'antropologia del restare*, Quodlibet, Macerata, 2011.

Teti Vito, *Quel che resta. L'Italia dei paesi, tra abbandoni e ritorni,* Donzelli, Roma, 2017.

Teti Vito, *Riabitare i paesi. Un "manifesto" per i borghi in abbandono e in via di spopolamento*, "Dialoghi Mediterranei", n. 35, gennaio 2019 (http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/riabitare-i-paesi-un-manifesto-per-i-borghi-in-abbandono-e-in-via-di-spopolamento).

Gianluca Palma, custode dell'Associazione "La Scatola di latta" e promotore di "Daìmon A scuola per restare", è laureato in Scienze dello sviluppo e Master in Management e Governance del Territorio. Appassionato alle tematiche dello sviluppo, in particolar modo del Mezzogiorno d'Italia, dal 2010 collabora con diversi giornali e webzine. Ha conseguito diversi premi e riconoscimenti in concorsi internazionali e nazionali di poesia e di saggistica economica. Le sue opere sono state pubblicate in riviste, antologie e libri. In questa fase della vita desidera ascoltare e apprendere dai paesaggi, paesini e paesani d'Italia. Nel 2020 ha lanciato il suo "Spaesario Salentino": un progetto di "erranza e spaesamento" che darà vita ad un "abbecedario sentimentale dei luoghi" della provincia leccese.

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

Eumeo o della fedeltà ai luoghi e alle persone

Borgo Littorio, Corleone (ph. Salvina Chetta)

il centro in periferia

di *Nicola Grato*

Totò ed Eumeo

Che senso ha restare oggi in un piccolo paese della Sicilia Interna, nel comprensorio che chiameremo di Rocca Busambra? Perché ostinarsi a resistere allo spopolamento che significa in soldoni: amici che se ne vanno – partiti per la città o verso altri luoghi fuori dalla Sicilia –, persone care che muoiono, case che si chiudono per sempre e inesorabilmente, dialoghi pazientemente intrecciati con amici che

andranno via, cene in cui abbiamo parlato di tante cose e che oggi sono lontani ricordi, tessuto sociale che si sfalda? Come abitare in un luogo che viene definito – e per molti aspetti certamente è – lontano dai centri decisionali, dalla produzione o semplicemente da un supermercato che offra "scelta" a noi consumatori?

Sono alcune delle domande che mi pongo quotidianamente e non per spirito ozioso né per autocompiacimento, ma per scavare dentro di me e ricercare – più che risposte certe – nuove domande di senso: un senso dei luoghi consapevolmente inteso potrebbe essere una buona "base" sulla quale costruire un senso dell'abitare non come possesso ma come cura del luogo, del paese, della casa nella quale "stiamo".

Sarebbe banale liquidare la questione della scelta di un prodotto rispetto a un altro marchiandola come eccesso di superficialità, vittoria dell'effimero su ciò che conta davvero, cecità da consumatori sprovveduti: in questa "scelta" dei prodotti ci sono anche alimenti importanti che non sempre si hanno nelle disponibilità delle botteghe di paese (penso ai prodotti per gli intolleranti e per i celiaci), ma anche librerie (del tutto assenti in questi paesi), negozi di abbigliamento che possono trovarsi in centri molto distanti da questo comprensorio o in città.

Ma non è questo, o soltanto questo, il punto: abitare nei paesi del margine costa fatica, una fatica quotidiana e sempre presente, una fatica che è nelle cose, nelle strade; le strade che collegano i paesi dell'area di Rocca Busambra (penso soprattutto a Villafrati, Mezzojuso, Godrano, Cefalà Diana, Campofelice di Fitalia) sono sconnesse, rotte, franate. La grande direttrice che collega questi paesi con Palermo è detta "a scorrimento veloce", è una strada statale ma è interrotta da anni per lavori in vari punti e quando non è interessata da lavori è stretta e molto pericolosa: stiamo parlando della strada statale 121 che da Palermo, attraverso il prolungamento senza soluzione di continuità con la strada statale 189 a Bivio Manganaro e a Lercara Friddi, conduce ad Agrigento.

Quando sento parlare e leggo tanti interventi sulle cosiddette aree interne e sulle strategie certamente meritorie per riqualificarle, penso alla strada statale 121 interrotta e qualcosa non mi torna. Da quest'ultimo esempio alla domanda sul senso di restare in un paese mal collegato e "distante" si potrebbe rispondere: per puro masochismo, ma così non è.

Totò è seduto di fronte a casa sua, una vecchia casa fatta di pietra di Chiarastella, una collina appena fuori Villafrati; è seduto e ha lo sguardo come sognante, le mani incrociate sul bastone. Ogni tanto caccia via una mosca impertinente e fastidiosa e aspetta uno dei nipoti per andare in campagna a controllare le poche galline che ancora tiene e la vecchia casa nella quale facevamo le scampagnate quaranta anni fa. Lo guardo questo vecchio e penso ad Eumeo, il fedele porcaro che Odisseo trova seduto di fronte alla porcilaia quando ritorna a Itaca: è un luogo dell'intelligenza umana questo porcile che Eumeo ha costruito, una delimitazione razionale dello spazio fatta di pietre, paletti di pruno; dodici stalle Eumeo ha costruito, ha dato un ordine razionale, ha faticato; lo vediamo intento a foggiare dei calzari con la pelle bovina. È un uomo operoso Eumeo, perfetto opposto del capraro empio Melanzio, ma è soprattutto un uomo fedele: a chi? Certamente a Odisseo, suo antico padrone che ora rivede ma non riconosce, a Telemaco – che cura come un figlio durante l'assenza di Odisseo – ma soprattutto a una terra, a un luogo che è Itaca, al palazzo reale orfano del re. È un uomo ospitale il porcaro, conosce gli antichi usi sacri che ha ogni uomo sulla Terra nei confronti di un altro uomo: prendersene cura, adoperare pietà e amorevolezza.

Quando guardo Totò seduto sulla sedia di legno, immerso nei suoi pensieri e avvolto nella cheppa grigia, egli non aspetta più nessuno; e pensa alla morte che sente vicina, ma anche alla morte del paese chiuso dall'epidemia: mi diceva di "sentire dolore per il paese", una espressione che mi ha molto colpito e sulla quale rifletto. *Sentire il dolore per il paese* vale tutta la letteratura che è stata

scritta sui luoghi e quella ancora che dovremo scrivere: è l'uomo che sente il bisogno di curarsi di luoghi e persone, sente il bisogno di fedeltà dove la fedeltà pare annebbiata dal profitto, dalla distanza, dallo spopolamento quotidiano. Scrive Vito Teti:

«Il paese, dalla fine dell'Ottocento in avanti, e soprattutto dai primi anni cinquanta del secolo scorso, ha conosciuto una lenta, prolungata, inarrestabile pandemia, che ne ha modificato l'aspetto urbanistico e architettonico, l'organizzazione dello spazio, le forme della produzione, e allo stesso tempo ha subìto l'insorgenza di economie assistite, di nuove forme di dipendenza dai gruppi di potere, anche criminali, di nuove relazioni tra i suoi abitanti, di una diversa mentalità e anche una sorta di apatia e rassegnazione dei suoi ultimi abitanti che spesso tendono a credere che tutto sia accaduto e che il cambiamento non sia più possibile» [1].

Restare in questi paesi può quindi significare resistere ai comportamenti deleteri che anche in questi anni possono osservarsi nelle piccole comunità: la lotta alla mafia non si fa soltanto nelle città, è in questi luoghi interni che la criminalità organizzata gestisce i grandi affari dei terreni, dei pascoli; in questi paesi la criminalità mafiosa tenta sempre più pervasivamente di infiltrarsi dentro alle istituzioni della Repubblica, specialmente dentro i comuni. Restare in paese significa comprendere a fondo che i "territori a vocazione agro silvo pastorale" sono sempre più spesso territori contaminati dalla mafia e dai comportamenti omertosi di criminali che hanno favorito la latitanza di capimafia (due su tutti, Benedetto Spera nascosto nelle amene campagne di Mezzojuso e Bernardo Provenzano in quelle di Corleone); restare in paese significa combattere quotidianamente contro i comportamenti mafiosi: detto così potrebbe sembrare ancora una volta una banalizzazione, ma in realtà i "comportamenti mafiosi" in questi paesi hanno una struttura molto radicata e una scaturigine profonda che provengono dall'abitudine della mafia a fare affari in questo comprensorio, reclutando "collaboratori" nelle campagne; restare in paese significa assumere il peso della distanza tra le persone per motivi di litigi o per divisioni politiche; restare in paese significa soprattutto battersi quotidianamente contro lo scoraggiamento e la voglia di fuggire, e credere fermamente che i paesi possano cambiare, coltivare la fedeltà senza la quale non può esistere conoscenza e conoscenza dei luoghi soprattutto.

Fedeltà è un vecchio porcaro che attende il ritorno di un amico, fedeltà è quella di Totò che sta seduto sulla sedia di legno e mi parla di un paese che ora è soltanto nella sua mente; ma è anche quella di Fanuzzo, pastore che ha amato suonare la fisarmonica, o la fedeltà è l'amore per i libri che nutrivano le giornate di zio Vincenzo, intento a costruire giochi per i bambini con foglie, rami, fiori e ad attendere al lavoro di restauratore di libri presso il monastero basiliano di Santa Maria a Mezzojuso.

Fedeltà è questa poesia di Eliot che ci presenta il personaggio di Tiresia, il veggente che ha conosciuto tutte le sofferenze ma ha mantenuto saldo il cuore:

«Io Tiresia, benché cieco, pulsante fra due vite,

vecchio con avvizzite mammelle femminili, posso vedere

all'ora viola, l'ora della sera che volge

al ritorno, e porta a casa dal mare il marinaio,

posso vedere la dattilografa a casa all'ora del tè, sparecchia la colazione,

accende il fornello e tira fuori cibo in scatola.

Fuori dalla finestra pericolosamente stese ad asciugare

le sue combinazioni toccate dagli ultimi raggi del sole,

sul divano (di notte il suo letto) sono ammucchiate

calze, pantofole, camiciole e corsetti.

Io Tiresia, vecchio con poppe avvizzite,

percepii la scena, e predissi il resto –

anch'io attesi l'ospite aspettato».

Restare in paese è attendere, ma non passivamente; sperare disperando, osservare anche le cose più piccole e apparentemente insignificanti come tessere necessarie di un mosaico: storie di donne e di uomini, case, vicoli, sentieri nel bosco.

Restare qui

Da anni non si parla più dei luoghi, di paesi se non per eleggere il borgo più bello, affermare con forza le radici di un vino o di un cacio, proporre mete turistiche per i fine settimana di tempo libero. Nei paesi però le persone vivono, fanno progetti, arrivano dalle città per stabilirsi. Tanti cittadini vengono a vivere nei nostri paesi perché qui ancora gli affitti sono sostenibili e i generi alimentari costano poco e, soprattutto, un gran numero di case sono da anni disabitate a causa delle migrazioni verso le città o verso il continente.

Tante persone con le quali avevo rapporti, seppure in un periodo molto breve come l'estate, non ci sono più perché emigrate in Emilia, in Lombardia, in Svizzera; i vecchi coi quali trascorrevo da piccolo le sere insieme a mio padre sono tutti morti, uno degli ultimi a restare ancora vivo è proprio Totò: con lui scambio qualche parola ancora oggi quando, prima di entrare o appena uscito dalla scuola media nella quale lavoro, lo vedo seduto sulla sua sedia di legno col berretto di lana e la cheppa a cercare un po' di sole buono, solo ormai con i suoi ricordi, la moglie Agnese morta da venticinque anni.

Totò mi racconta di mio padre, suo grande amico, e mi sembra che mio padre sia ancora qui con me: lui che ci teneva a stare in paese, lui villafratese che il lavoro aveva costretto a stare in città. Totò mi racconta di mio padre e mi dice che vorrebbe raccontare (e glielo racconta, parlandogli segretamente) al suo amico come se l'è cavata molto bene in questa pandemia, durante le due "zone rosse" che ha dovuto subire Villafrati tra marzo e ottobre del 2020: i ragazzi della Protezione civile e i volontari lo hanno aiutato, e poi lui ha sempre il pensiero alla campagna che lo ha confortato nei giorni di solitudine e reclusione.

Si fanno lontani gli amici, le persone che abbiamo conosciuto; possiamo soltanto qui e là osservare quelle che Teti chiama "schegge", lacerti di racconti, storie che chiedono di essere raccontate per non cadere nell'oblio. In paese si sente anche la mancanza delle feste religiose, oggi ovviamente più che mai, ma la mancanza di qualcosa è una "condizione" permanente in paese: a Villafrati non si celebra più da quaranta anni la festa della Santissima Trinità o Triade, a cui è dedicata la Chiesa Madre: è stata bruciata la statua che rappresentava Padre Figlio e Spirito Santo, ne è rimasta memoria fotografica esigua, qualche filastrocca legata al suono del tamburo e nulla più.

L'esperienza del distacco è per me quella più traumatica della vita in paese: nel paese la vicinanza è l'elemento essenziale che connota la vita quotidiana; quando qualcuno muore o va via si ricomincia daccapo a tessere la tela, bisogna raccontare di nuovo tutto e di ogni cosa cercare sempre nuove ragioni di esistere, nuove giustificazioni. Ecco, restare a Mezzojuso, paese nel quale abito con la mia

famiglia, insegnare a Villafrati si sostanziano nelle esperienze di incontrare le persone e scambiare due parole, fare una battuta e ricevere un racconto, fulmineo e breve, ma centrale per il dispiegarsi della mia giornata.

Il fenomeno dello spopolamento ha caratteristiche precise in questi nostri paesi: le statistiche forniscono una lettura della realtà che va messa a confronto con i dati dell'esperienza, altrimenti si rischia di parlare un po' a vanvera. Nel *Rapporto sul territorio 2020* dell'Istat si afferma che:

«Oggi, come nel passato, la posizione dei territori e le risorse di cui dispongono concorrono a determinarne le opportunità di sviluppo» ma, anche che «la qualità della vita – comunque la si voglia intendere – spesso è influenzata da elementi diversi: i grandi centri urbani, a confronto con le aree rurali offrono attrazioni e servizi, ma a prezzo di tempi più sacrificati per la vita di relazione, minore disponibilità di risorse ambientali, criminalità più elevata» [2].

Ciò non basta a rendere conto della sofferenza e della fatica di restare in queste "aree rurali", per averne contezza probabilmente andrebbe intervistato Totò e con lui tanti altri; possiamo però dire che restare anziché andare via è una semplificazione di un processo molto complesso: restare è ugualmente andare via, perché un giorno sentiamo l'invito di qualcuno ad abbandonare casa e tutto e cercare una sistemazione migliore e in noi lo accogliamo volentieri, immaginandoci case nuove in posti nuovi, nuove esperienze, nuovi amici. I nostri amici, o almeno le persone con le quali avremmo certamente trascorso tanto del nostro tempo, sono andate via: restano contatti digitali, mail, auguri per le feste; se le "spinte" ad andare via ci lusingano, d'altra parte crediamo fermamente che abitare in un piccolo paese possa significare avere una vita più vicina all'essenziale, forse illusoriamente distante dal processo produttivo che cancella le tracce, guarda avanti semplicemente perché non vuole guardarsi indietro.

Queste opposte spinte sono entrambe presenti nella nostra vita di uomini, costituiscono la dialettica del quotidiano: chi è andato via è presente in blog su Facebook che ricordano i paesi: "VillafratiAmarcord", "Bolognetta", "Marineo", "Cefalà Diana su Facebook" e altri gruppi creati ad esempio dalle consulte giovanili per aggregare, mettere insieme le persone e cercare di trattenere "telematicamente" chi è andato via.

Si resta anche perché fuori è già sera e il giorno volge al declino, e restare equivale a mantenere un rapporto con una persona cara che è di fronte a noi, a cena, ma anche con una persona cara che non c'è più. Vorremmo dirlo sempre: resta con noi, perché fuori è già sera, perché fermarsi significa rendere sacro un luogo soltanto con la presenza, la figura; restare per conoscere persone che vengono da altri paesi, da altre culture.

Anni fa, a primo pomeriggio nella controra di luglio, sentii discutere un uomo e una donna in arabo in un vicolo di Mezzojuso: ne ho ricavato una fortissima impressione di spaesamento, una vera e propria vertigine che mi ha fatto pensare e ancora mi fa pensare alle parole di Voltaire, a questa preghiera magnifica:

«Non è più dunque agli uomini che mi rivolgo; ma a te, Dio di tutti gli esseri, di tutti i mondi, di tutti i tempi: se è lecito che delle deboli creature, perse nell'immensità e impercettibili al resto dell'universo, osino domandare qualche cosa a te, che tutto hai donato, a te, i cui decreti sono e immutabili e eterni, degnati di guardare con misericordia gli errori che derivano dalla nostra natura. Fa' sì che questi errori non generino la nostra sventura. Tu non ci hai donato un cuore per odiarci l'un l'altro, né delle mani per sgozzarci a vicenda; fa' che noi ci aiutiamo vicendevolmente a sopportare il fardello di una vita penosa e passeggera. Fa' sì che le piccole differenze tra i vestiti che coprono i nostri deboli corpi, tra tutte le nostre lingue inadeguate, tra tutte le nostre usanze ridicole, tra tutte le nostre leggi imperfette, tra tutte le nostre opinioni insensate, tra tutte le nostre

convinzioni così diseguali ai nostri occhi e così uguali davanti a te, insomma che tutte queste piccole sfumature che distinguono gli atomi chiamati "uomini" non siano altrettanti segnali di odio e di persecuzione» [3].

Sostanza della fedeltà

Nel piccolo paese nel quale abito si possono sentire le voci delle persone e ogni voce ha ancora un carattere; posso guardarle negli occhi queste persone, discutere coi loro figli a scuola, chiedere sempre senza mai pensare di avere risposte preconfezionate da offrire in pasto. Posso ancora rendermi conto di ciò che è sacro dove il sacro è deturpato da rapporti amicali e familiari inquinati da questioni di politica di bassa lega, da risentimenti che in paese sono sguardi torvi, visi voltati da un'altra parte quando cammini per strada. È inutile fingere: in paese tutto è più amplificato, la sofferenza come la gioia sono sentimenti pubblici e se ne fa strame o si custodiscono come straordinarie medicine in tempi di crisi e non soltanto sanitarie e contingenti come questi che viviamo.

La memoria del passato, di chi non è più con noi, dei morti costituisce l'orizzonte etico ma soprattutto l'ambiente di vita quotidiana nei paesi. Così come le feste, che pure hanno subìto i danni del capitalismo sfrenato e della pretesa di visibilità ad uso dei cittadini: penso al "Mastro di Campo", storica pantomima carnevalesca di Mezzojuso, o alla "Dimostranza" di san Ciro a Marineo propagandate alle porte di Palermo con grandi manifesti per attirare il turismo cittadino. Già, molto ci sarebbe da discutere sul rapporto malato che lega città e paesi, questi ultimi dovendo dimostrare sempre qualcosa ai cittadini, dovendosi sempre mettere in mostra come "paesi della domenica".

I paesi che tanto hanno contribuito, attraverso studiosi locali d'ingegno e operosità straordinarie, alle ricerche universitarie dei capoluoghi (penso alle ricerche antropologiche ed etnologiche), salvo poi essere sempre considerati snobisticamente da certi professori universitari alla ricerca di materiali di prima mano. Parlo sempre di persone, di storici locali, di uomini che con i loro studi hanno contribuito a preservare dalla dimenticanza tante storie: penso a Pino Di Miceli che tutto conosce di Mezzojuso e della musica d'autore italiana, che ha un archivio fotografico straordinario e col quale discuto tanto e di tante cose: tempo guadagnato, tempo guadagnato qui a Mezzojuso, in paese; penso a Santo Lombino, storico bolognettese dell'emigrazione, direttore del Museo delle Spartenze dell'area di Rocca Busambra, che ha conservato numerosi memoriali a lui affidati dai paesani e dalle persone che lo hanno conosciuto e apprezzato: lettere, diari che costituiscono un piccolo grande archivio delle esperienze e delle vite. Santo e Pino così come Totò mi persuadono alla resistenza qui in paese, a restare qui. Contribuiscono a dare sostanza alla mia fedeltà a questi luoghi.

Lontano da qui spazialmente, ma vicino culturalmente, è Gianluca Palma che ha fondato con alcuni amici "La scatola di latta", un'esperienza di aggregazione di persone in Salento con lo scopo di animare i luoghi attraverso passeggiate, incontri (quando si poteva incontrarsi liberamente), visite ai paesi. Questi ragazzi hanno dato vita anche a "Daìmon – a Scuola per restare"

«una scuola che non terminerà mai: itinerante, multidisciplinare, inclusiva, gratuita e accessibile a grandi e piccini; senza porte e finestre, senza pagelle e attestati, senza compiti e calendari da rispettare; con luoghi di apprendimento disseminati nei campi, nelle cantine e nelle botteghe, diffusa nei paesi e nei paesaggi d'Italia. Una scuola adatta a chi vorrà abitare poeticamente e civicamente i propri territori e a chi vorrà conferire pienezza al proprio re-stare» [4].

Non bisogna rassegnarsi all'idea che progresso debba coincidere per forza con prodotto, impresa, pil. Occorre osservare con amore ai territori concreti e alla diversità delle forme di vita che si dispiegano nei paesi: è un primo passo per creare una coscienza profonda dei luoghi in cui abitiamo.

I miei occhi hanno visto e assorbito città e paesi, facce di palermitani distratti e facce di vecchi dei paesi. In questo continuo mutamento che non è mio particolare di certo ma è dell'uomo e di tutti gli uomini in ogni tempo, io ho trovato la radice profonda del restare nell'ascolto delle persone, nell'osservazione minuta del giorno.

Abitavamo con mia moglie e mia figlia in campagna, abbiamo deciso di "tornare" in paese. Tornare, certo valeva per Salvina mia moglie, che è nata e vissuta in paese, a Mezzojuso. E per me? Valeva e vale una scommessa: restare in un luogo che molti abbandonano tutt'ora, restare come prospettiva etica, come ricerca di profondità.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Cfr. la voce "Paese" a cura di Vito Teti in *Manifesto per riabitare l'Italia,* Donzelli (Roma) 2020: 173

[2] Il documento è reperibile sul sito internet dell'Istat all'indirizzohttps://www.istat.it/it/

[3] Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli (Milano) 1914: 147-148

[4] Cfr. https://www.scatoladilatta.it/a-scuola-per-restare/

Nicola Grato, laureato in Lettere moderne con una tesi su Lucio Piccolo, insegna presso le scuole medie, ha pubblicato tre libri di versi, *Deserto giorno* (La Zisa 2009), *Inventario per il macellaio* (Interno Poesia 2018) e *Le cassette di Aznavour* (Macabor 2020) oltre ad alcuni saggi sulle biografie popolari (*Lasciare una traccia* e *Raccontare la vita, raccontare la migrazione*, in collaborazione con Santo Lombino); sue poesie sono state pubblicate su riviste a stampa e on line e su vari blog quali: "Atelier Poesia", "Poesia del nostro tempo", "Poetarum Silva", "Margutte", "Compitu re vivi", "lo specchio", "Interno Poesia", "Digressioni","larosainpiù","Poesia Ultracontemporanea". Ha svolto il ruolo di drammaturgo per il Teatro del Baglio di Villafrati (PA), scrivendo testi da Bordonaro, D'Arrigo, Giono, Vilardo. Nel 2021 la casa editrice Dammah di Algeri ha tradotto in arabo per la sua collana di poesia la silloge *Le cassette di Aznavour*.

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

Dal racconto la bellezza. Un esperimento di viaggio e di narrazione

24 Febbraio 2012, Casa di Cesaria Ranieri, Tricase (ph. Giuseppe Ricchiuto)

il centro in periferia

di *Ornella Ricchiuto*

Non arrivavano in molti fino a trent'anni. /La vecchiaia era un privilegio di alberi e pietre./ L'infanzia durava quanto quella dei cuccioli di lupo./ Bisognava sbrigarsi, fare in tempo a vivere/Prima che tramontasse il sole, /prima che cadesse la neve ("La vita breve dei nostri antenati" di Wistawa Szymborska).

Liquilab nasce nel 2008 attraverso il bando "Principi Attivi" della Regione Puglia, è una fabbrica creativa del Capo di Leuca, un cantiere spettacolare che intreccia la ricerca socio-antropologica, la cinematografia e le arti figurative del Teatro, della Danza, della Musica e della Fotografia. È sede permanente di giovani, adulti e anziani, nonché luogo di interesse storico-antropologico, di ricerca socio-artistica e di cinematografia etnografica.

La sede operativa è a Tricase, cittadina in provincia di Lecce, che fa parte del "Sud Salento – Capo di Leuca", una delle aree pugliesi incluse nella Strategia Nazionale per le Aree Interne (SNAI); l'area del Capo di Leuca è caratterizzata dallo spopolamento dei piccoli borghi, da problemi di marginalità non solo di luoghi ma di una sempre crescente marginalità degli individui. Le "questioni meridionali"

tuttora aperte sono connesse ad analisi e interventi passati che auspicavano un rinnovamento complessivo del Mezzogiorno, disatteso poi dall'azione politica e culturale (Luigi Za, 2001). La pianificazione dello sviluppo inizia dalla capacità di coinvolgere gli interessati, la gente, mediante processi di ricerca-azione che mirino alla valorizzazione della comunità locale e, dunque, a partire da tale direzione-processo "dal basso" si colloca Liquilab.

Camminando tra le chianche del centro storico tricasino, dinanzi a quella che era soprannominata l'antica *Chiazza Verdura* (oggi Piazzetta Dell'Abate), l'Amministrazione Comunale di Tricase affida all'associazione nel 2010 una stanza dell'ex Convento dei Domenicani, fino a quel momento in stato di abbandono, e successivamente concede in gestione anche altre stanze: luoghi fascinosi che hanno subìto innumerevoli trasformazioni (falegnameria, bottega di calzolaio, macelleria, mercato del pesce, vigili urbani, ecc.). Oggi questi spazi, colmi di memorie materiali e immateriali delle comunità salentine, sono riconosciuti con l'espressione popolare *Liquilab*, un cantiere di sperimentazione che valorizza i soggetti e i luoghi, cosicché le storie di vita della gente comune – «fonte, documento, metodo e genere che ben rappresentano le proprietà del sapere antropologico» (Clemente, 2014) – divengono la chiave di volta per le giovani generazioni che qui ritrovano le proprie radici, osservando e ascoltando chi sono stati i propri genitori, i nonni, i bisnonni, e così via, e riconoscendo il proprio patrimonio culturale e il diritto/responsabilità verso l'eredità culturale e la sua conservazione. Dunque, si è sviluppata un'antropologia che ha una «funzione fondamentalmente collaborativa, in cui analisi e interpretazione sono legate alla consapevolezza e alla crescita delle comunità» (Clemente in Giancristofaro e Zingari, 2020).

La storia della nostra associazione è la storia della gente del profondo sud Italia che si è riscattata e ha deciso di vivere nel proprio paese affrontando un sistema socio-economico e culturale difficile e precario, rimanendo ancorati alle origini, combattendo nel territorio la sfida di ricucire le fratture tra le diverse generazioni, realizzando un *catalizzatore comunitario* dove ogni passante può scoprire le radici delle comunità locali e riusarle in chiave educativa, sociale, artistica, turistica, imprenditoriale, o ancora ritornare a emozionarsi guardandosi alle spalle per poi riprendere il cammino con occhi più meravigliati.

Del resto la *voglia di comunità* sentita ed esibita dagli *indigeni del nuovo millennio*, intrecciando il pensiero sociologico di Zygmunt Bauman e quello antropologico di Pietro Clemente, continua a essere un desiderio istintuale nella modernità radicale, una *restanza* nel presente tra sicurezza e pericoli, fiducia e rischio, che si concretizza nella ricerca degli individui – liquidi, ibridi, *bricolage* – di un luogo della resistenza in cui sviluppare il senso demartiniano di "appaesamento" rispetto alle spinte omologanti e spaesanti della globalizzazione in un'ottica di diversificazione e articolazione aderente alla storia dei contesti.

Liquilab opera contro la globalizzazione culturale prodotta dalla radicalizzazione della modernità in quanto, seppur generando una diffusione mondiale di informazioni, dà luogo a *disembedding* (disaggregazione), ovvero a rapporti "tirati fuori" da contesti locali di interazione e ricostruiti su ponti spazio-temporali indefiniti (Giddens, 1994); in realtà proprio nella conoscenza e nel con-tatto diretto dei luoghi attraverso i racconti di uomini e donne, possiamo compiere un viaggio etnografico rivedendo non solo le bellezze di tanti paesaggi ma anche le espressioni dei volti di una comunità, tornando a casa con gli occhi della memoria, con il ricordo di qualcuno più che di qualcosa.

Dalle storie di vita della gente comune hanno origine miti e riti inediti, antiche leggende, scorci di luoghi eclissati, tradizioni mai udite, cibi peculiari dei luoghi. Un viaggio in profondità alla ricerca della memoria di una comunità attraverso l'Antropologia, l'Arte e il Turismo costituisce l'idea progettuale, maturata nel 2015, "Dal racconto la bellezza" di Liquilab [1], patrocinata da: Assessorato all'Industria Turistica e Culturale. Gestione e Valorizzazione dei Beni Culturali della

Regione Puglia; Agenzia Regionale del Turismo – Pugliapromozione; Comune di Tricase; Comune di Castrignano del Capo; Comune di Castro; Comune di Otranto.

Dal 7 al 13 dicembre 2015 Liquilab ha realizzato un Master di formazione professionale di arte, antropologia e turismo teso all'individuazione di artisti che in seguito sarebbero entrati a far parte della Compagnia Liquilab; sono stati accolti venti artisti provenienti da tutto il territorio nazionale e durante i sette giorni di lavoro, sono state sperimentate strade, idee, convivenze, abilità, desideri, utopie, emozioni, viaggi possibili.

Il progetto "Dal racconto la bellezza" prevede lo sviluppo e la valorizzazione delle peculiarità dei territori attraverso un approccio innovativo e una nuova terminologia. In particolare, non discorriamo di itinerari turistici ma di *viaggi* durante i quali il narratore è l'*ulivo*, simbolo della storia materiale onnipresente nelle campagne salentine e al tempo stesso testimone delle storie immateriali della gente comune, più remote e prossime, legate all'esistenza quotidiana. L'ulivo accompagna i viaggiatori durante il viaggio:

Bentrovati e benvenuti a sud del sud del mondo.

Io sono l'ulivo e con voi camminerò sui sentieri di questa terra per mostrarvi

emozioni e mare, tufi e gente, Santi e leggende.

Vi chiamerò esploratori e non turisti e il viaggio non sarà un cumulo di itinerari

ma un'immersione senza rete in una terra piena di mare,

occhi stupiti e asini volanti.

Anche i viaggiatori, che per noi sono gli *esploratori*, sono alberi che ricercano nel viaggio le proprie radici da connettere con quelle delle comunità che si stanno esplorando.

La narrazione antropologico-artistica ben si sposa con il settore turistico, dando vita a rappresentazioni territoriali della *Compagnia Liquilab* formata da attori, musicisti e danzatori; la Compagnia si basa sulle storie recuperate tramite il lavoro di ricerca antropologica in quanto consente di ottenere pezzi di storia inediti, tradizioni orali, tipici usi e costumi, realizzando un rapporto di profonda intimità e conoscenza tra le comunità ospitanti e gli esploratori. In questo rapporto si inserisce l'*etica della restanza* tra chi rimane e chi è accolto, che consiste – secondo l'antropologo Vito Teti – nella disponibilità ad avere una rinnovata attenzione e sensibilità per i luoghi di appartenenza e relative storie, nonché la loro messa in custodia attribuendone nuovo senso e vita. Così i viaggi ideati da Liquilab rispondono a una visione creativa di restituzione del patrimonio materiale e immateriale del sud Salento scandito dal *calendario delle comunità* e quindi tarato in base alle caratteristiche proprie dei luoghi, delle stagioni, di feste patronali e ritualità popolari e religiose.

Gli antropologi cercano per definizione la diversità culturale, «noi siamo insomma venditori ambulanti di anomalie, spacciatori di stranezze, mercanti di stupore» (Geertz, 2001). I viaggi trattano i cosiddetti universali culturali da considerarsi non in senso assoluto ma come fenomeni ricorrenti un po' ovunque assumendo forme differenti (Imbriani, 2019), tra questi ne sono esempi:

- leggende e credenze popolari (streghe, fate, giganti, magia, superstizioni, spiriti, *malumbre*, *municeddi*…)

- miti e riti (battesimi, funerali, matrimoni, dote, *presunìe*, processioni, tarantismo…)

- usanze e costumi (soprannomi, giochi di una volta, feste patronali, banda, cibo tipico, vestiti…)

- mestieri (figulo, barbiere, calzolaio, massaia, *vannìsciatore* – banditore, *pelacane* – conciatore di pelli, tessitrice, ricamatrice…)

- paesaggio e beni architettonici (corti, monumenti, tratturi, *piscare*, *puteche*/botteghe, *pajare*, muretti a secco, ulivi…).

Liquilab ha elaborato inizialmente quattro *narrazioni-esperienze* basate sulla ricerca antropologica coinvolgendo quattro comuni: Santa Maria di Leuca (frazione di Castrignano del Capo), Tricase, Castro e Otranto.

1) "Sul calar del tramonto Melisso e Aristula, turbine d'amor e castigo. La leggenda di Leucàsia" è una rappresentazione della Leggenda di Leucàsia ripresa dal poeta salentino Carlo Stasi e si svolge tra il piazzale esterno della Basilica-Santuario "Santa Maria de Finibus Terrae" e il faro di Santa Maria di Leuca.

2) "Tra sacro e profano, un viaggio tra le storie del convento, le botteghe, i diavoli, le *malumbre*…" è un percorso itinerante nel centro storico di Tricase che richiama la cultura e le storie di vita tricasine: il borgo *Puzzu* e i suoi abitanti, le antiche *puteche*, i giochi di una volta, la superstizione popolare legata a *municeddi* e *malumbre*, la leggenda della Chiesa dei Diavoli, ecc.

3) "Processione di antiche storie e devozione popolari. La leggenda di Santa Cesàrea" si realizza nel porto di Castro Marina ed è la drammatizzazione della leggenda popolare di Santa Cesarea che si festeggiava l'11 Settembre a Castro dal cui porto partiva la processione in mare volta alla grotta sulfurea di Santa Cesarea Terme.

4) "Negli abissi tra misteri e simboli: l'albero della vita. Il Mosaico di Otranto" è un viaggio a ritroso nella storia e costruzione per immagini del mosaico pavimentale più grande d'Europa situato all'interno della Cattedrale di Santa Maria Annunziata di Otranto, opera del monaco Pantaleone. La rappresentazione avviene presso Porta Terra di Otranto.

Le narrazioni-esperienze hanno suscitato la curiosità e l'entusiasmo dei partecipanti per l'offerta turistico-culturale innovativa e si è dato vita a un rapporto di interazione, un vero e proprio scambio di battute tra gli artisti della Compagnia Liquilab e il pubblico per gli argomenti popolari trattati e spesso dimenticati. Il pubblico non è spettatore ma parte attiva del *viaggio-narrazione-esperienza*.

Nell'ambito della programmazione 2017-2018 e 2018-2019 Liquilab ha organizzato una Scuola di Arte, Antropologia e Turismo per ampliare la Compagnia Liquilab indirizzando la partecipazione ad attori, danzatori, musicisti, cantanti, creativi con esperienza attraverso un avviso pubblico. Oltre all'ampliamento della Compagnia, è stata incrementata anche l'offerta delle narrazioni-esperienze che hanno riguardato le memorie popolari, le feste rionali, le leggende, la magia, gli antichi mestieri.

Nel corso dell'anno 2017-2018 sono state realizzate cinque rappresentazioni messe in scena il 16 Giugno 2018 tra Piazzetta Dell'Abate e Via Santo Spirito di Tricase e il 4 Agosto 2018 a Castrignano del Capo, in particolare:

- *Macarìa*, interpretata da Lucia A. Sanfrancesco, Joselita Sanfrancesco;

- *La Madonna delle Grazie*, interpretata da Maria Grazia Bello, Anna Maria Marra, Serena Rizzelli;

- *Una rotonda sul mare*, interpretata da Stefania Capriglia, Matteo Ristoldo;

- *Lo sai che gli alberi parlano*, interpretata da Ada Belcuore, Maria Prontera;

- *L'amore del principe turco*, interpretata da Rosanna Coletta, Veronica Rosafio.

Durante l'anno 2018-2019 sono state create altre cinque rappresentazioni territoriali per raccontarsi e raccontare le storie di vita di cinque Maestri di Tricase svolte il 25 Giugno e il 6 Agosto 2019 a Tricase:

- *Mesciu Ginu, u pizzaiulu*, interpretato da Serena Rizzelli;

- *Mesciu Riccardo, u barbieri*, interpretato da Joselita Sanfrancesco;

- *Mesciu Francesco, u sartu*, interpretato da Lucia A. Sanfrancesco;

- *Mesciu Luciano, u cojifierri*, interpretato da Anna Maria Marra;

- *Mesciu Luigi, u scarparu*, interpretato da Rosanna Coletta.

Il nostro è un nuovo modo di viaggiare, il viaggio che non faresti o che nessuno ti ha mai proposto, quel viaggio che coinvolge i tuoi sensi, ti emoziona, ti prende l'anima, che può rivalutare l'idea della vacanza, cambiare la percezione dei luoghi, costruire una nuova narrazione e poesia corale dell'incontro e del contatto tra popoli ricercando legami, sentimenti, identità, desideri, somiglianze e differenze.

Avere sempre qualcosa da raccontare è una grande risorsa. Il Salento non è solo mare, sole e vento, ma anche storie di borghi, feste e riti scanditi dallo scorrere dei giorni, dei mesi e delle stagioni, cibo legato alle tradizioni del proprio paese come elemento di identità culturale individuale e collettiva. Continuiamo il viaggio senza correre, guardando per vedere, ascoltando per sentire e sempre con la convinzione che la strada si può costruire raccontando l'anima dei luoghi.

Obiettivo del progetto e di Liquilab è in primo luogo l'identificazione, salvaguardia, tutela, valorizzazione e trasmissione del Patrimonio Culturale Immateriale e Materiale del sud Salento. La costruzione dei patrimoni viventi ha una natura narrativa, evocativa, sociale e identitaria; la salvaguardia è intesa come «passaggio di un tratto culturale attraverso le generazioni con adattamenti che lo rendono sempre vivo e attuale» (Clemente in Giancristofaro e Zingari, 2020). Si rammenta che la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale rientra nella Convenzione dell'Unesco del 2003, successivamente ratificata dallo Stato italiano il 27 settembre 2007, e si unisce ai seguenti scopi: assicurarne il rispetto delle comunità, dei gruppi e degli individui interessati; suscitarne la consapevolezza a livello locale, nazionale e internazionale e assicurarne il reciproco apprezzamento; promuovere la cooperazione internazionale e il sostegno.

In secondo luogo, il progetto prevede la realizzazione di una nuova visione che reinventa il turismo mediante l'intreccio tra Antropologia, Arte e Ambiente, che tramuta gli itinerari turistici in *viaggi* emozionali, esperienziali e di narrazione corale delle genti e dei luoghi, che entri in contatto diretto con le tradizioni e le memorie peculiari di una comunità creando nuove occupazioni in campo culturale, artistico e turistico.

Quando pronuncio la parola Futuro,

la prima sillaba già va nel passato.

(da "Le tre parole più strane" di Wistawa Szymborska)

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Il progetto di Liquilab *Dal racconto la bellezza* è composto dal seguente staff: *Ornella Ricchiuto*, Sociologa e Ricercatrice in Antropologia Culturale, direzione antropologica, responsabile del progetto; *Ippolito Chiarello*, Regista e Attore, direzione artistica; *Eugenio Imbriani*, Docente di Antropologia Culturale, supervisione antropologica; *Giuseppe Ricchiuto*, Ricercatore in autobiografia, Docente di discipline pedagogiche e sociali – Responsabile delle relazioni pubbliche e di rete.

Riferimenti bibliografici

Pietro Clemente (2013), *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*, Pacini Editore, Pisa

Consiglio d'Europa (2005), *Convenzione quadro sul valore del patrimonio culturale per la società*, Faro

Antonio De Rossi (2018), *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Donzelli Editore, Roma

Clifford Geertz (2001), *Antropologia e filosofia. Frammenti di una biografia intellettuale*, Il Mulino, Bologna

Lia Giancristoforo, Valentina Lapiccirella Zingari (2020), *Patrimonio culturale immateriale e società civile*, Aracne Editrice, Roma

Antony Giddens (1994), *Le conseguenze della modernità. Fiduca e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna

Eugenio Imbriani (2019), *A come Antropologia*, Progredit Editore, Bari

Ornella Ricchiuto (2018), *Beni intangibili. Ricerche etnografiche nel sud Salento*, Liquilab Editore, Tricase (LE)

Wistawa Szymborska (2009), *La gioia di scrivere. Tutte le poesie* (1945-2009), Adelphi Edizioni, Milano

Luigi Za (2001), *Comunità memoria sviluppo. Ricerche di comunità intervento culturale. Progetti di sviluppo nell'Italia Meridionale*, Edizioni Pensa Multimedia, Lecce

Unesco (2003), *Convenzione per la salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale*, Parigi

---

Ornella Ricchiuto, sociologa e ricercatrice in Antropologia Culturale. Si occupa di ricerca antropologica finalizzata all'identificazione, salvaguardia e diffusione del patrimonio culturale immateriale e materiale nel sud Salento. Collabora con la Cattedra di Antropologia Culturale dell'Università del Salento.È fondatrice e presidente di Liquilab. Ha esperienza di project manager, youth worker in progetti europei; regista di

documentari di Antropologia Visuale; organizzatrice di eventi, manifestazioni e fiere; autrice di pubblicazioni a stampa e report di ricerca. Tra i suoi lavori: *Salvatora Marzo. Biografia di una guaritrice*, Liquilab Editore, 2019; *Beni intangibili. Ricerche etnografiche nel sud Salento*, Liquilab Editore, 2018; *La comunità del Mito. Prime annotazioni per la ricerca*, in Palaver, vol. 7, Università del Salento, 2018; *CantiCunti. Una ricerca antropologica a Tiggiano nel Salento*, Liquilab Editore, 2017; *Oltre il tabacco. Storie di donne a Tricase. Una ricerca antropologica*, Liquilab Editore, 2015.

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

Cronache dalla Rete Associazioni Comunità

il centro in periferia

di *Fausto Mura*

Per un nuovo modello di sviluppo per la Sardegna dei paesi

Il 21 febbraio, presso il Centro Intermodale Passeggeri di Macomer, la Rete delle Associazioni–Comunità per lo sviluppo, giunta ad accogliere – con la prospettiva di crescere ancora – una trentina di associazioni rappresentative di tutto il territorio sardo, si è riunita in assemblea generale sia in presenza che online per individuare i prossimi passi della propria iniziativa sociale e culturale.

La scommessa, per tanti versi inedita nella storia recente dell'Isola, è quella di imporre all'ordine del giorno del dibattito politico la necessità di dare efficaci risposte ad un volto decisivo della "questione sarda" contemporanea: la crisi delle sue aree rurali, dei tanti volti della Sardegna di dentro. È ormai assodato ed evidente a tutti che l'Isola sperimenta un processo di contrazione demografica – di conseguenza anche culturale, economica e sociale –, specchio dell'inaccettabile disuguaglianza territoriale di cui soffre l'Isola e che si evidenzia in particolare nelle aree lontane dai centri urbani

maggiori, anch'essi in difficoltà. Per questo, nessuno può sentirsi esentato dall'obiettivo di raggiungere un virtuoso equilibrio tra aree urbane e rurali in termini di diritti sociali (alla salute, alla mobilità, all'istruzione), infrastrutture materiali e immateriali, servizi pubblici e opportunità di lavoro.

Contestualmente a questa necessità, l'assemblea di sabato, oltre ad essere stato un ricco momento di confronto e conoscenza reciproca, si è data l'obiettivo di stilare una serie di proposte puntuali da presentare alla Regione Autonoma della Sardegna, sia per quanto riguarda la definizione delle priorità sarde per l'utilizzo delle risorse del Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza, sia per quanto attiene la stagione della programmazione europea 2021-2027. Le proposte verranno elaborate all'interno di gruppi di lavoro e avranno come orizzonte quello di opporre alla desertificazione imperante una serie di misure volte al perseguimento di un nuovo modello di sviluppo sostenibile ecologicamente e giusto socialmente, a misura delle esigenze delle giovani generazioni, finalmente ancorato alle vocazioni produttive dei territori e improntato all'innovazione sociale e tecnologica, in linea con gli obiettivi dell'Agenda ONU 2030. Un modello non calato dall'alto, ma espressione di un processo di partecipazione con salde radici nelle tante comunità dell'Isola, come peraltro richiesto in questi ultimi giorni anche da tutte le Unioni dei Comuni e le Comunità Montane con una serie di istanze rivolte ai presidenti della Giunta Regionale, del Consiglio Regionale, dell'Anci Sardegna e dell'Uncem Sardegna.

Al tempo stesso, la Rete delle Associazioni continuerà a sviluppare sinergie d'azione tra le diverse associazioni aderenti, sperando che il miglioramento della situazione epidemiologica possa permettere nei prossimi mesi l'organizzazione di eventi condivisi in cui coniugare impegno civico e socialità.

La Rete delle Associazioni è un cantiere aperto a nuovi contributi ed energie che si rispecchino nel Manifesto della Rete e nella Carta delle proposte, che ricordiamo essere delle bozze in continuo divenire, da arricchire e implementare. (Macomer, febbraio 2021)

La Regione Sardegna apra il confronto sulla definizione del NGUE – Recovery plan

L'impiego dei fondi provenienti dal Recovery Plan rappresenta per la Sardegna una formidabile occasione per affrontare alcune delle più urgenti criticità strutturali che impediscono, o limitano fortemente, uno sviluppo equilibrato e duraturo.

La Rete delle Associazioni condivide e sostiene l'iniziativa unitaria lanciata da ANCI Sardegna, che registra una ampia e importante convergenza di numerosi soggetti istituzionali, e ritiene essenziale che venga attivato un coinvolgimento pieno e ampio di comuni, sindacati, forze imprenditoriali, Università e rappresentanze organizzate della società civile.

La gravità della crisi che vive la nostra Isola non consente di sprecare questa occasione. Abbiamo la possibilità di chiamare la società sarda a condividere una nuova idea di Sardegna, da realizzare attraverso l'impiego coordinato dei fondi del Recovery plan, i fondi UE 2021/2027, il Piano per il Sud, le risorse ordinarie statali e regionali.

La Rete delle Associazioni ritiene che vadano perseguiti alcuni obiettivi strategici prioritari, evitando la dispersione delle risorse, capaci di mettere in moto un sistema virtuoso in grado di produrre effetti diffusi in tutta la Sardegna. A nostro avviso il superamento dei divari territoriali deve essere uno degli elementi trasversali su cui costruire le scelte, rafforzando il collegamento con il Piano Nazionale che prevede una quota di interventi finalizzati alla "coesione territoriale".

Il contrasto delle diseguaglianze deve essere la bussola che orienta il percorso sardo: l'impegno per ridurre le disparità di genere, quelle generazionali e territoriali deve essere al centro del Piano di Rilancio della Sardegna.

La transizione *green*, la digitalizzazione, i temi della scuola e della sanità, il diritto alla mobilità, il contrasto allo spopolamento e alla desertificazione produttiva sono temi che riguardano l'intera regione, ma nelle aree interne e nei paesi essi assumono una dimensione tale da richiedere che la nuova Programmazione Unitaria persegua l'obiettivo della coesione territoriale all'interno di ciascun ambito di intervento, con l'assunzione di indirizzi politici chiari che indichino la riduzione delle disparità come obiettivo prioritario e generale. Non si chiede dunque un capitolo ad hoc riguardante le aree interne, bensì che tutta la programmazione abbia un punto di vista *dai* e *per* i margini sociali e territoriali.

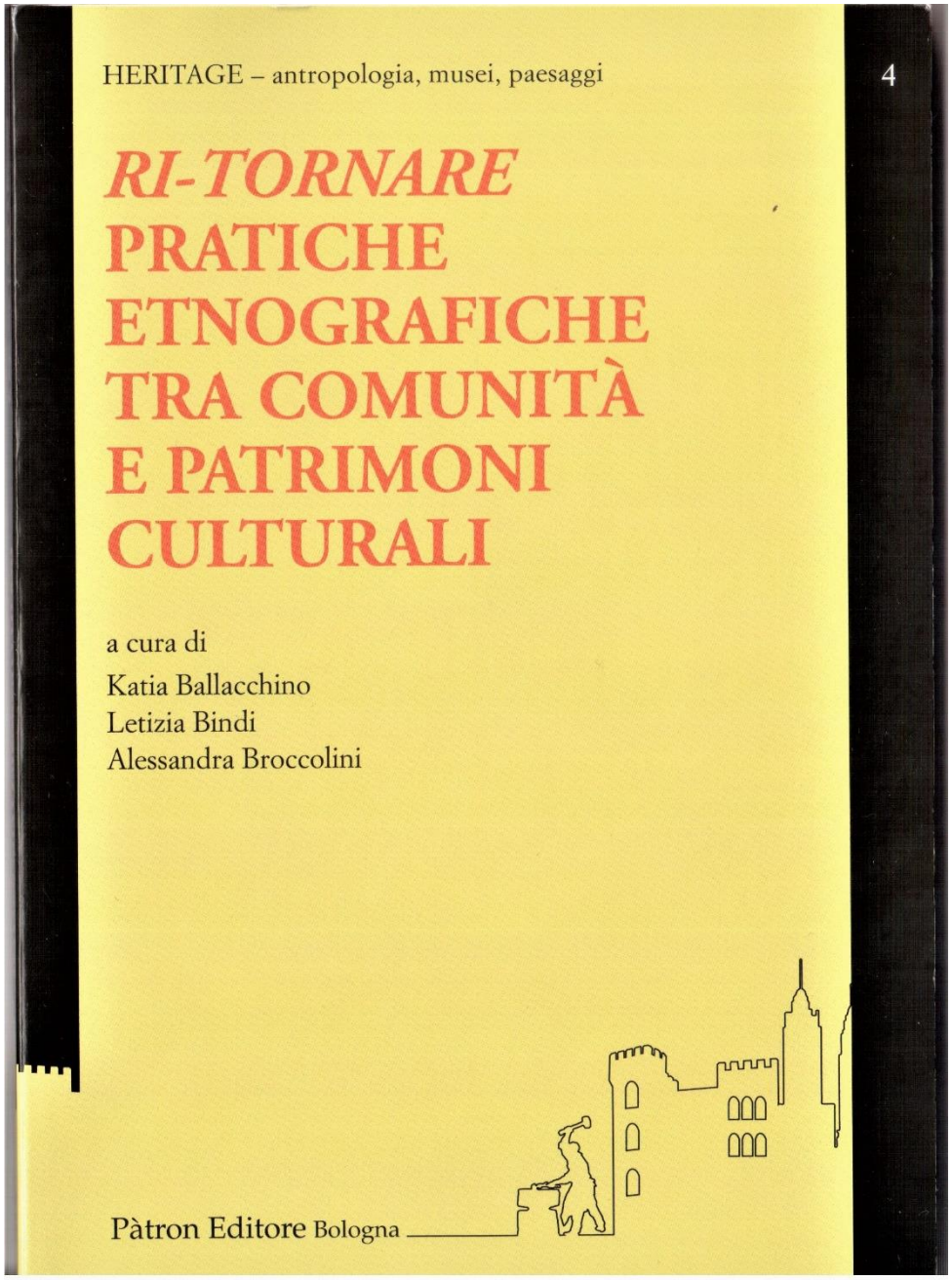
Ci aspettiamo una celere risposta da parte della Regione Sardegna, per recuperare il tempo perso e ascoltare davvero le tante voci che hanno a cuore le necessità dei sardi (Borore, 28 Marzo 2021).

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Fausto Mura, presidente dell'Associazione Nino Carrus, da anni impegnata in prima linea sul fronte spopolamento e coordinatore della Rete Associazioni Comunità della Sardegna, promotrice degli incontri a Macomer e a Borore.

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

Antropologia, ricerca e restituzione



il centro in periferia

di *Antonino Cusumano*

Non c'è forse disciplina scientifica meno disciplinata, che abbia cioè conosciuto un così profondo e incessante processo di autoanalisi e di trasformazione teorico-metodologica come l'antropologia, destinata per vocazione statutaria e paradossale contrappasso a perennemente interrogarsi sulla sua identità, sulle sue responsabilità. Come in una sorta di lunga e ininterrotta espiazione dalle complicità coloniali, dal rimorso del "fardello dell'uomo bianco", dal peccato originale della sua fondazione nel "cuore di tenebre" dell'Occidente delle "missioni civilizzatrici", l'antropologia, tra le scienze umane la più fragile e la più versatile, sembra essere condannata a scontare questi debiti mai del tutto risolti,

a misurarsi sempre in prima linea con le sfide del cambiamento e del critico ripensamento che la politica e la società impongono.

Alla parola "sviluppo" è rimasta a lungo legata in un rovinoso e incestuoso rapporto con le istituzioni economiche e politiche quella che ancora oggi chiamiamo con qualche approssimazione "antropologia applicata", troppo spesso colpevole di connivenza, di soggezione ai poteri costituiti, di asservimento funzionale agli interessi dei committenti, delle agenzie imprenditoriali o addirittura militari. La partecipazione a progetti di cooperazione internazionale continua ad esporre gli studiosi, "esperti delle differenze", al rischio di rispondere a logiche di perizia e consulenza sovente più conformi a criteri di natura burocratica che scientifica, conservando un modello di relazione costitutivamente asimmetrica. Oggi è forse più corretto (*politically correct*) parlare di "antropologia pubblica", per le responsabilità sociali di cui è investita, le ricerche-azioni progettate e realizzate fuori dall'accademia, le implicazioni di carattere etico e professionale conseguenti all'evoluzione epistemologica della disciplina, alla apertura ai nuovi approcci e alle pratiche dello sperimentalismo etnografico.

La materia per elezione impegnata nello studio delle culture e nella decostruzione del senso comune è in prima istanza vincolata alla decostruzione di se stessa, dei suoi saperi e del suo ruolo pubblico. Da un generoso processo di autocritica muove la stagione postmoderna della "riflessività" che ha rovesciato forme e modelli delle rappresentazioni etnografiche, ha scompaginato le retoriche dell'antropocentrismo e ristrutturato la cassetta degli attrezzi dell'antropologo. Non più strettamente impigliato nelle dicotomie tra natura e cultura, universale e particolare, somiglianze e differenze, lo studioso è interprete, traduttore e mediatore del dialogo tra i diversi mondi che la globalizzazione e la contemporaneità hanno avvicinato, dislocato e decentrato. Tanto più che la sua funzione nel pensiero critico di oggi è quella di far conoscere e riconoscere le soggettività di quanti dalla subalternità o dalla marginalità irrompono nella storia da protagonisti al centro della scena, così che gli osservati sono diventati osservatori e scopriamo che gli altri, gli indigeni, siamo noi. Nel segno dell'*agency*, della capacità che hanno gli individui di dare significato agli eventi, del valore paradigmatico e universalistico dei diritti umani, delle rivendicazioni identitarie irriducibili all'omologazione, le frontiere si sono spostate, i confini sfumati, le posture invertite o rimescolate.

Nella tensione tra partecipazione empatica e distacco scientifico, adesione emotiva e rigore intellettuale, l'antropologo deve fare i conti con i soggetti della ricerca sempre più consapevoli di sé e desiderosi di riscatto e di riconoscimento, mettendo in discussione il suo ruolo e ragionando sulla sua autorità senza rinunciare alla necessità di oggettivare la conoscenza, di dare forma intelligibile agli esiti del lavoro svolto. Questioni di riposizionamento sul campo, di politiche e di deontologia. Svolte ermeneutiche che hanno aperto nuovi e più complessi scenari nell'orizzonte teorico della disciplina come nelle pratiche metodologiche a favore di una maggiore trasparenza e di una più feconda sinergia tra i diversi attori del dialogo culturale e della interazione umana.

In questo contesto di profondo rivolgimento di temi e strategie, di prospettive e processi critici e autocritici si è imposta più recentemente una riflessione sui concetti di comunità, di patrimonio immateriale, di beni comuni e di territorio, anche in relazione all'influenza delle Convenzioni patrocinate dall'Unesco per il riconoscimento formale e istituzionale della tutela e salvaguardia. La formazione delle Liste Rappresentative ha innescato e mobilitato fenomeni di larga partecipazione popolare, di spinte al cambiamento e di protagonismo collettivo, fino alla creazione di quelle "comunità di eredità" che, nella consapevolezza del valore patrimoniale dell'*heritage* territoriale, si intestano il compito di promuoverne gli aspetti peculiari per testimoniarne e tramandarne senso, memoria e vitalità alle future generazioni.

È noto il dibattito intorno alle criticità delle politiche di patrimonializzazione, ai rischi di mercificazione, di reificazione, di burocratizzazione, anche in relazione alla straordinaria crescita della domanda e al legittimo moltiplicarsi dei soggetti coinvolti: istituzioni, gruppi, comunità, associazioni, reti, semplici cittadini. Un attivismo e un movimentismo cui non sono estranei logiche di potere, interessi economici, speculazioni ideologiche. Del resto, la "produzione della località" che abbiamo imparato a studiare con Appadurai non può non accompagnarsi alla "produzione del patrimonio", e quindi anche alla possibilità della nota "invenzione della tradizione" di cui hanno scritto Hobsbawm e Ranger. Nella sfida alla costruzione delle identità locali o nazionali per la candidatura e l'inclusione nelle Liste sono in gioco, in tutta evidenza, bisogni collettivi e diritti democratici, ma anche tattiche e strategie, retoriche e schieramenti, potenziali derive di populismo, di essenzialismo e di etnicismo.

Pur nei limiti e nelle ambiguità di queste pratica resta indubitabile la svolta di partecipazione dal basso e di definitiva emancipazione popolare da una concezione e gestione elitaria dei patrimoni culturali, la ridefinizione del concetto transnazionale dei beni inalienabili, il valore pubblico e civico delle eredità immateriali nella trasmissione da una generazione all'altra. Portatori di riconoscibili rappresentanze e interpreti in vari modi del diritto di esprimere e rivendicare la propria cultura, singoli e collettività si rendono protagonisti di nuove prerogative e responsabilità nell'amministrazione e nella *governance* dei patrimoni, nella loro valorizzazione identitaria, nella loro condivisione e affezione. Tutto questo non senza tensioni e conflittualità, coefficienti che sono nella dialettica della vita, nella dinamica dei fatti che muovono, tra attriti, resistenze e dissonanze, dal passato al futuro. Le culture – gli oggetti tangibili e intangibili – si conservano attraverso e finché gli uomini le rigenerano, le rifunzionalizzano e le testimoniano. Ecco perché quel che comprendiamo nell'accezione di *heritage* è sempre l'esito di attualizzazioni e di elaborazioni collettive, di processi di selezione, in cui intervengono enti e istituzioni ma anche le cosiddette "comunità di eredità", che – ha scritto Pietro Clemente (2016:15) – «per gli antropologi sono una straordinaria occasione per farsi mediatori culturali, attivatori di *empowerment*, recuperando e reinventando nel presente antiche missioni che li volevano al fianco delle "culture subalterne"».

Da qui la questione chiave dei rapporti nel campo etnografico tra quanti sono impegnati nelle politiche di salvaguardia del patrimonio immateriale, le sinergie di intenti e le asimmetrie nei ruoli, il dialogo, le frizioni e le incomprensioni, le reciprocità, i debiti, gli scambi ineguali. Esperienze felici di collaborazione, di successo, di crescita umana e intellettuale ma anche casi di delusione e frustrazione, fraintendimenti, rimpianti e fallimenti. Il patto stabilito tra ricercatori, comunità, autorità locali e committenti, postula una circolarità di azioni e di volontà, un confronto aperto e leale, una corrispondenza empatica e umana. Superate le pratiche predatorie del passato già nel tempo in cui Gianni Bosio teorizzava intorno all'"intellettuale rovesciato" che ascolta e impara prima di scrivere e di insegnare, si impongono problemi connessi alla co-autorialità dei testi, al controllo delle informazioni e alla loro proprietà, alle complesse dinamiche di negoziazione di ruoli, significati e rappresentazioni.

Incontri etnografici si intitolava il volume curato da Clara Gallini e Gino Satta e pubblicato da Meltemi nel 2007. Un titolo demartiniano per una riflessione collettiva sulla dimensione eminentemente relazionale del sapere antropologico, sulle diverse e mutevoli condizioni storiche nelle quali le conoscenze vengono prodotte, sulla «legittimazione politica della ricerca, le strategie di gestione delle relazioni etnografiche, la "restituzione" dei risultati delle ricerche» (Satta 2007: 13). A distanza di circa quindici anni dalla stampa di questo testo collettaneo è stato recentemente editato da Pàtron di Bologna il libro a cura di Katia Ballacchino, Letizia Bindi e Alessandra Broccoli, *Ritornare. Pratiche etnografiche tra comunità e patrimoni culturali.* In mezzo alle due pubblicazioni l'intenso dibattito che si è sviluppato, se ha sgombrato il campo dagli equivoci derivanti dalla presunzione (o illusione) dell'antropologo di "farsi nativo", ha tuttavia portato alla luce nuove

questioni relative alle responsabilità e all'uso pubblico dell'antropologia in funzione delle soggettività emergenti, dei contesti politici e sociali sempre più ampi che richiedono di immaginare nuovi modi di pensare e di organizzare i rapporti interpersonali con gli interlocutori delle ricerche.

Della restituzione scrivono soprattutto gli autori dei saggi raccolti in questo volume che sembra per tanti aspetti dialogare con quello del 2007, introducendo però nella grammatica etnografica il lessico connesso alla parola chiave del "patrimonio", la sintassi associata ai concetti di comunità, eredità, bene culturale, condivisione di mappe ed inventari. Parole e concetti di nuova generazione, formalizzate a livello internazionale dall'Unesco, che però ripropongono il vecchio e ineludibile banco di prova per l'antropologia applicata come per la demoetnoantropologia, impegnate entrambe nella gestione dei processi di relazione con tutti gli attori del campo. Ritornare nei luoghi della ricerca per restituire i debiti contratti, rendicontare i risultati del lavoro d'indagine, rispondere alle attese pubbliche e ai desideri di informatori, testimoni, committenti e comunità è – scrive opportunamente Letizia Bindi – «un delicato rapporto di traduzione tra codici culturali diversi che passa per la prossimità, la raccolta di dati di prima mano e l'intimità culturale all'interno di un dato contesto». Il tradurre è, del resto, la cifra del laboratorio dell'antropologo, l'andirivieni tra il linguaggio informale e quello disciplinare, tra le parole dette e quelle scritte, «la curvatura dell'esperienza» di cui ha scritto Leonardo Piasere (2002) che descrive la traiettoria etnografica dalla vita privata al campo, dal campo al testo e da questo a quello in un incessante movimento circolare.

Caduta la presunta neutralità scientifica, la comprensione profonda delle dinamiche antropologiche passa attraverso il filtro delle esperienze umane, le amicizie e gli obblighi morali, le promesse e i compromessi, le transazioni e le confidenze. E l'etnografo altro non sarebbe che l'interprete di queste mediazioni, diventando «lievito delle comunità» ma anche «facilitatore capace di coadiuvare i processi partecipativi e di incrociare le volontà della committenza» (Bindi), rischiando a volte di apparire portatore di interessi di categoria oppure militante succube delle retoriche ideologiche. «Chi ha esperienza di rapporti etnografici empatici – annota Katia Ballacchino – e ha ricevuto lettere dal campo sa cosa si prova a divenire, suo malgrado, un punto di riferimento per i soggetti indagati e quanto spesso si voglia fuggire da quella responsabilità che la ricerca non avrebbe voluto avere nelle sue ipotesi e nei suoi assunti iniziali». Amicale o conflittuale, la restituzione in forma di scrittura o in altri modi è sempre problematica e non priva di ambiguità, restando oggettivamente impigliata nelle maglie di fragilissimi equilibri.

Restituire, ritornare sul terreno o – come preferisce Alessandra Broccolini – condividere sono i verbi ricorrenti nelle pagine del volume che identifica nei musei gli spazi dove si cimenta e si materializza l'antropologia applicata, i luoghi per eccellenza di restituzione del patrimonio alla collettività. Qui – precisa la studiosa – la restituzione «è il segno di un profondo mutamento di scenario epocale e di prospettiva, in quanto voluta e rivendicata dalle comunità interessate e non, come in passato, "concessa" o voluta dal ricercatore per ragioni etico/politiche». Qui, forse più che altrove, la reciprocità consustanziale alla condivisione rinvia al paradigma maussiano del dono, alla sequenza dare-ricevere-ricambiare, potente circolo virtuoso di legami e simbiosi. Nello scambio si legittimano e si riconoscono i saperi e i ruoli, i diritti e i doveri di ciascuno degli interlocutori coinvolti nell'esperienza etnografica. Nell'organizzazione museale si accende il protagonismo delle comunità, si costruisce una progettualità fondata sulla coscienza del luogo, sulla affezione ai beni comuni del territorio, sulla memoria condivisa.

Il volume, che si inserisce nella collana *Heritage* dell'editore di Bologna, non si limita a ragionare su questi temi centrali nella metodologia della ricerca etnografica ma offre anche un ampio repertorio esemplificativo di esperienze che documentano numerosi processi di tutela e patrimonializzazione, nati dal basso, coordinati e orientati dagli studiosi, spesso in bilico tra la coerenza a competenze scientifiche, l'osservanza di procedure normative e burocratiche, la volontà delle popolazioni o delle

istituzioni di rappresentanza. Apprendiamo degli articolati percorsi di elaborazione delle Mappe di comunità in due comuni della Toscana, grazie anche al supporto di un sistema reticolare di ecomusei, all'attivazione di laboratori didattici e di incontri in setting con i giovani del luogo. Ne scrivono Emanuela Rossi, Costanza Lanzara e Marco D'Aureli che si interrogano sulla "sfida della partecipazione" e sullo sforzo collettivo di negoziazione tra le diverse ragioni dell'adesione al progetto, perché – concludono – «una cosa è mappare un patrimonio, altro è fare in modo che sia la comunità stessa a immaginare e costruire una propria autorappresentazione patrimoniale».

La distanza tra le domande culturali delle popolazioni locali e le risposte formalizzate nei codici delle strutture ministeriali competenti è al centro del contributo di Valeria Trupiano, funzionaria essa stessa faticosamente impegnata a far dialogare i soggetti e le istituzioni, privilegiando la tutela di quei beni patrimoniali «riconosciuti quali riferimenti identitari condivisi ed espressione di valori di cittadinanza». Un piccolo comune Palomonte, ai confini tra Salernitano, Irpinia e Basilicata è il contesto di cui Simone Valitutto racconta le fasi di restituzione di un ampio e significativo lavoro di documentazione visuale: un'esperienza a tutto campo che ha contribuito a diffondere conoscenza e coscienza del luogo e a «generare sentimenti di orgoglio e riconoscenza verso chi si è adoperato per concretizzare questo processo». In un altro piccolo comune, Paciano, in provincia di Perugia, si è sperimentato un originale progetto di valorizzazione delle memorie e dei saperi dell'artigianato locale (TrasiMemo), del quale Monica Maria Giacomelli, Cinzia Marchesini, e Daniele Parbuono ricostruiscono in una sorta di bilancio partecipato e di condivisione pubblica i risultati e le prospettive delle attività condotte in collaborazione tra antropologi, amministratori e artigiani.

Sul ruolo strategico dei musei quali crocevia di ricerche sul territorio scrivono Valentina Lusini e Paolo De Simonis. La prima si occupa del Museo del Paesaggio di Castelnuovo Berardenga, nel Senese, per conto del quale ha curato e coordinato con un'equipe interdisciplinare un'esemplare ricognizione etnografica. Nel suo saggio ne descrive il percorso e le scelte metodologiche ispirate all'onesto compromesso «tra le spinte di commercializzazione delle risorse paesaggistiche, l'esigenza di sperimentare narrative di restituzione alternative alla comunicazione accademica, la volontà di lavorare in una prospettiva "di contatto" e la necessità di mantenere uno sguardo riflessivo su questi processi». Il difficile slalom tra le esigenze diverse dei diversi interlocutori in campo offre una significativa rappresentazione del terreno accidentato in cui si muove l'antropologo e della fondamentale importanza della trasparente restituzione pubblica del suo lavoro. Paolo De Simonis muove invece da alcune esperienze toscane per proporre una ricostruzione storica e critica dei modelli museali e ragionare su «un immaginario museo riflessivo dove si cerca di "fare etnografia" esponendo non la definizione di reperti e idee quanto piuttosto la loro processualità».

Omerita Ranalli è studiosa coinvolta in prima persona nel processo di candidatura nelle Liste dell'Unesco della festa di S. Domenico di Cocullo nell'Aquilano e autrice del contributo al volume che nel ripercorrere le vicende ne documenta i controversi rapporti tra antropologi e istituzioni, le ambiguità nei processi di patrimonializzazione, i rischi che comprometterebbero «la libertà della ricerca, piegando l'etnografia alla macchina del finanziamento pubblico ai fini di un riconoscimento istituzionale per l'inserimento in una lista di eccellenze che, per definizione, stride con la natura stessa delle culture popolari». Nelle pagine di Ranalli si compendiano davvero tutte le potenzialità e le criticità dell'antropologia patrimoniale attenta oggi a mettere in dialogo le istanze dell'Unesco con la volontà popolare delle comunità e la autorità scientifica della ricerca. Il libro infine si chiude con un testo firmato da Silvia Cibolini e Fabio Perrone, i quali illustrano il "Progetto San Ginesio" in cui convergono studi artistico-iconografici e concreti interventi di recupero e restauro di strumenti musicali danneggiati dal sisma del 2016. La restituzione in questo caso diventa letteralmente riconsegna al comune dei preziosi beni patrimoniali restaurati.

Le varie testimonianze e i diversi sguardi raccolti in questo volume mettono insieme teorie e pratiche intorno ad uno snodo cruciale dell'*antropologia pubblica*, come oggi è più corretto definire l'impegno etnografico nella sua disseminazione sociale e politica. Le molteplici esperienze riportate tra committenze istituzionali e rapporti con le comunità locali mi ha ricordato il censimento dei beni etnoantropologici avviato dalla Regione Siciliana nel 1979, cui partecipai come uno dei coordinatori scientifici nominati per conto dell'Università di Palermo. Si trattò di un'operazione di notevole portata culturale, uno straordinario sforzo di capillare ricognizione territoriale estesa su tutta l'Isola che coinvolse più di 700 giovani dei comuni siciliani e ha prodotto più di 18 mila schede di catalogazione degli strumenti di lavoro tradizionale. Questa ambiziosa impresa progettuale è stata possibile grazie alla felice sinergia tra le pubbliche amministrazioni, le istituzioni accademiche e i soggetti attivi del territorio. Si deve ai giovani, che si sono nel tempo trasformati in vere e proprie figure sociali nel proficuo confronto con le comunità di appartenenza e in un positivo processo di restituzione, la promozione di numerosissime iniziative di piccole e grandi mostre etnoantropologiche che si sono incrementate e diffuse nello spazio di pochi anni in tutta la Sicilia. Alcune di esse sono nate all'interno delle scuole, esiti di didattiche innovative, altre, grazie al supporto tecnico-scientifico offerto dal Servizio Museografico della Facoltà di Lettere di Palermo e al sostegno finanziario delle pubbliche amministrazioni, sono diventate realtà espositive stabili e persino musei permanenti.

A ripensare a quegli anni e a quella stagione di mobilitazione e di tessitura di progetti e ricerche etnografiche sul campo, di allestimenti spontanei di piccoli musei contadini, di realizzazione di grandi centri di raccolta e documentazione, si può forse trarre una lezione per l'oggi, per il tempo presente che conosce nelle aree interne e periferiche del nostro Paese impoverimento economico e spopolamento demografico, per tornare a praticare quell'*antropologia performativa* che spinge a "sporcarsi le mani", ad assumere la responsabilità etica e politica dell'impegno scientifico, a perseguire l'obiettivo non solo di leggere e interpretare la realtà ma anche di trasformarla, di rinnovarla. Dalle passioni, ormai spente o tradite, di quell'ultimo scorcio del Novecento la lezione che ereditiamo sembra avere i caratteri di una sfida, di un appello, di una testimonianza che, nel passaggio da una generazione all'altra degli antropologi, ribadisce e rimarca i doveri verso le collettività che incontriamo, verso il territorio che investighiamo.

Questioni, riflessioni e interrogativi che gli autori del libro, *Ri-tornare. Pratiche etnografiche tra comunità e patrimoni culturali,* ripropongono ragionando attorno al tema della restituzione, quanto mai denso di implicazioni problematiche e di suggestioni deontologiche. «Restituire – ha scritto Letizia Bindi nella sua introduzione – diviene una sorta di luogo di rifondazione delle scienze sociali», una cartina di tornasole dei processi democratici che legittimano la nostra presenza sul campo e ne muovono le azioni, un modo per confrontarsi e discutere con gli altri di spazi e ruoli, di saperi e interessi, di autorità e diritti di parola. Nel trauma della pandemia che ci ha insegnato a riscoprire il valore della comunità in cui è indissolubilmente iscritta e segnata la vita di ciascuno di noi, si è fatto più urgente e palese il bisogno di ripensare il sistema di relazioni che governa e condiziona il lavoro di chi ha l'ambizione di studiare gli uomini e le loro culture, un compito oggi declinato – anche in relazione alle politiche dell'Unesco – nel paradigma dei patrimoni locali, materiali e immateriali, da identificare, valorizzare, rivendicare, ereditare, restituire. Un impegno che ci fa dire che l'antropologia, oggi più di ieri, o è "applicata" o non è.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Riferimenti bibliografici

Appadurai A., *Modernità in polvere,* Meltemi Roma 2001.

Ballacchino K, Bindi L, Broccolini A. (a cura), *Ri-tornare. Pratiche etnografiche tra comunità e patrimoni culturali*, Pàtron editore Bologna 2020

Bosio G., *L'intellettuale rovesciato,* Edizioni Bella Ciao Milano 1975

Clemente P., *Communitas*, in "Antropologia Museale", nn. 37-39, 2016: 11-15

Gallini C., Satta G. (a cura), *Incontri etnografici. Processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, Meltemi Roma, 20007

Hobsbwan E., Ranger T, *L'invenzione della tradizione,* Einaudi Torino, 2002

Padiglione V., Broccolini A., *Uscirne insieme: farsi comunità patrimoniale*, in "Antropologia Museale", nn. 37-39, 2016: 3-10

Piasere L., *L'etnografo imperfetto*, Laterza Bari Roma 2002.

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. È autore di diversi studi. Nel 2015 ha curato un libro-intervista ad Antonino Buttitta, *Orizzonti della memoria* (De Lorenzo editore). La sua ultima pubblicazione, *Per fili e per segni. Un percorso di ricerca,* è stata edita dal Museo Pasqualino di Palermo (2020).

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

Laboratori del diritto, fabbriche del patrimonio

il centro in periferia

di *Nicola Martellozzo*

Per un'antropologia dentro le istituzioni

Da più di un anno abbiamo imparato a conoscere l'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) e il suo direttore, Tedros Ghebreyesus, con le sue periodiche relazioni sulla pandemia di Covid-19. Se in passato l'OMS era relegata, a livello di immaginario pubblico, al contrasto di malattie epidemiche nei Paesi del Terzo mondo, oggi è diventata un interlocutore sociale di primo piano per gli Stati occidentali e la loro popolazione. Tuttavia, nonostante questa nuova familiarità, pochi sanno effettivamente come agisca questa istituzione internazionale, quali siano le sue modalità d'intervento,

in che modo s'inserisca all'interno delle Nazioni Unite, o il fatto che il suo operato dipenda anche da finanziamenti privati. Ancora meno sono gli studiosi di scienze sociali che si sono dedicati allo studio di istituzioni internazionali come l'OMS.

È interessante notare come nonostante gli antropologi si siano confrontati molto spesso – e molto presto – con lo studio delle istituzioni politiche e amministrative, solo una frazione minima di quelle ricerche sia stata dedicata al contesto occidentale, e solo di recente. Un esempio celebre è lo studio di Bruno Latour (2020) sulla costruzione delle leggi e le dinamiche amministrative nel Consiglio di Stato, importante organo giurisdizionale francese. Ma, come domanda un'altra importante antropologa esperta di legge, «che succederebbe se, 'reinventando' l'antropologia, gli antropologi dovessero studiare la cultura del potere piuttosto di quella che non ha potere? […] Studiare 'chi sta in alto' come 'chi sta in basso' ci condurrebbe a porci molte domande di senso comune al contrario» (Nader 1979: 279). Non si tratta solo di cambiare prospettiva analitica, ma di adottare nuove posture metodologiche e nuove forme di coinvolgimento.

Tutto questo trova espressione nel recente volume di Antonino Colajanni, Lia Giancristofaro e Viviana Sacco (Cisu edizioni, 2020) che, come riporta il suo sottotitolo, offre una panoramica della dimensione culturale nei programmi di istituzioni come l'UNESCO, la Banca Mondiale, la FAO e l'IFAD. I tre autori si concentrano in particolare sulle modalità con cui il patrimonio culturale viene gestito da queste diverse "emanazioni" delle Nazioni Unite; patrimonio inteso nell'accezione più ampia di eredità culturale (*cultural heritage*), che include sia la tutela dei beni culturali materiali e immateriali, sia la salvaguardia e la promozione dei diritti umani, principio cardine delle Nazioni Unite. Questo focus sulla dimensione culturale permette di evidenziare il ruolo degli antropologi all'interno di queste istituzioni, a livello di orientamenti generali e di progetti specifici. Il libro, inoltre, è stato dato alle stampe in un momento cruciale per le pratiche di patrimonializzazione e le normative di tutela del patrimonio in Italia.

La ratifica della Convenzione di Faro (2005) da parte del Parlamento ha permesso finalmente di integrare gli stimoli più recenti circa la gestione del *cultural heritage*, che si è scelto di tradurre come "eredità culturale" proprio per smarcarsi da quella concezione materiale del patrimonio che continua a persistere in Italia. Tutta la Convenzione ruota attorno al riconoscimento del rapporto indissolubile tra eredità culturale e comunità cui appartiene, definita non a caso *heritage community*. Questa enfasi sulla dimensione comunitaria delle pratiche di individuazione, salvaguardia e valorizzazione del patrimonio permette una redistribuzione del capitale simbolico e dei rapporti di potere a favore delle comunità stesse (Giancristofaro 2021). Al contempo, costituisce un'occasione per dare centralità alla figura e alle competenze professionali dell'antropologo all'interno delle istituzioni che si occupano della tutela del patrimonio.

La crescente domanda di patrimonializzazione, infatti, sta portando sempre più professionisti dei beni DEA a contatto con organizzazioni non-governative, agenzie internazionali ed enti ministeriali, svolgendo attività di ricerca sociale come funzionari – più o meno strutturati – di queste istituzioni. La loro presenza *all'interno* della macchina amministrativa cambia inevitabilmente il modo di condurre una ricerca etnografica, ma permette altresì di studiare da vicino la dimensione umana dietro la facciata dell'istituzione. A mio avviso, uno dei pregi di questo volume sta proprio nelle descrizioni dei meccanismi che regolano la vita di istituzioni internazionali famose, ma di cui raramente traspaiono le dinamiche interne. Tutti conoscono a grandi linee la missione della FAO, ma solo pochi hanno un'idea precisa di quali siano i retroscena nell'assegnazione dei progetti, in che modo determinati specialisti (come gli antropologi) vengano o *non vengano* coinvolti, o il peso esercitato da singole personalità influenti. Un esempio, descritto nella prima parte del volume da Viviana Sacco, è la ridefinizione del concetto di cultura nei programmi dell'UNESCO legata alla collaborazione di Lévi-Strauss e Alfred Métraux. Sacco ha una conoscenza di prima mano di questo tema, che le deriva

sia dalla sua ricerca etnografica condotta all'interno della Commissione Nazionale Italiana per l'UNESCO e nella sede principale di Parigi, sia dalla sua attività di consulenza per l'IFAD nel contesto dell'America latina.

Il saggio di Sacco riprende ed estende quella prima esperienza di campo, integrando le retoriche istituzionali dell'UNESCO con le pratiche individuali quotidiane, evidenziando la loro capacità di influenzare, promuovere e in alcuni casi ostacolare il cambiamento delle narrazioni ufficiali. Questo approccio permette di superare quella rappresentazione delle istituzioni come entità monolitiche e impersonali, rivelandone al contrario la fragilità e gli inceppamenti. Lia Giancristofaro e Valentina Lapiccirella Zingari avevano già condotto un'operazione simile sulla "macchina della Convenzione" UNESCO; messa a nudo nei suoi meccanismi e nelle sue pratiche decisamente umane, si mostrava come un potere tutto sommato «fragile e marginale» (Giancristofaro & Lapiccirella Zingari 2020: 211). Nel suo saggio Giancristofaro torna nuovamente su questo aspetto dell'UNESCO, evidenziando il carattere diplomatico delle sue attività, una condizione a suo modo inevitabile data la dipendenza da finanziamenti internazionali e l'impossibilità di esercitare vincoli concreti sugli Stati-parte. Tale aspetto rende ancora più importante il ruolo propositivo dei Dossier di Candidatura, presentati da comunità locali e ONG di concerto con le singole Nazioni aderenti.

L'UNESCO, del resto, nasce nel secondo dopoguerra con una missione piuttosto specifica: favorire il dialogo tra gli uomini e il rispetto dei diritti umani. Questi obiettivi astratti vengono perseguiti attraverso una serie di organizzazioni, dipartimenti e commissioni, un'articolata struttura amministrativa che orienta i propri interventi attorno a determinati principi guida, tra cui quello della cultura. Si capisce dunque perché sia così importante ricostruire le trasformazioni storiche di questo concetto: esse non riflettono solo un diverso atteggiamento dell'UNESCO verso la nozione di cultura, ma mostrano altresì come gli antropologi si sono rapportati a questo concetto fondamentale per il proprio sapere. La ricostruzione di Sacco evidenzia una serie di transizioni storiche: mentre nel primo decennio di attività UNESCO la cultura era intesa come un insieme di pratiche formative o un bagaglio di conoscenze, nel decennio successivo l'enfasi viene posta su un'accezione pluralistica, tesa a favorire l'instaurarsi di un dialogo interculturale. Con gli anni Novanta avviene un deciso cambio di passo: la cultura viene usata per superare la dimensione puramente economica del concetto di sviluppo, e il patrimonio culturale diventa una risorsa capace di favorire processi positivi sul territorio.

a medesima traiettoria appare anche esaminando l'attività normativa dell'UNESCO: nel corso degli anni Convenzioni, Accordi e Dichiarazioni passano progressivamente da fornire definizioni prescrittive del patrimonio a darne una lettura processuale, riconoscendo al contempo la dimensione immateriale del *cultural heritage.* Si tratta di un passaggio fondamentale che ritroviamo oggi al cuore della Convenzione di Faro, ma che per lungo tempo ha avuto difficoltà ad imporsi. Ciò si spiega con la resistenza opposta da quelli che Regina Bendix chiama *heritage regimes* (Bendix, Eggert & Peselmann 2013), ossia particolari assemblaggi di gruppi, istituzioni, normative, e pratiche che orientano la concezione stessa del patrimonio culturale. Questi assemblaggi, capaci di trasformare «a cultural monument, a landscape or an intangible cultural practice into certified heritage» (Bendix, Eggert & Peselmann 2013: 11), nascono proprio per descrivere la ricezione delle Convenzioni UNESCO da parte degli Stati aderenti. Un esempio è l'Italia, la quale ha mantenuto a lungo un'impostazione fortemente materiale – anzi, monumentale – dei beni culturali, che ritroviamo ancora riflessa nel *Codice dei beni culturali e del paesaggio*. Certo, non bisogna nemmeno esagerare la separazione tra materiale e immateriale; piuttosto, riconoscere la commistione delle due dimensioni nella gran parte dei beni culturali, e dunque la necessità di accoglierli entrambi nei processi di patrimonializzazione.

Giancristofaro si sofferma a più riprese sulle zone grigie nell'applicazione dei diritti culturali in Italia, mostrando come tali frizioni siano dovute a certe posture istituzionali: oltre al difficile superamento "ideologico" del *Codice*, vanno annoverati i finanziamenti ridotti ai Ministeri incaricati di gestire il patrimonio culturale, tra i quali si registra uno scarso dialogo e una tendenza alla settorializzazione interna; se aggiungiamo poi i lunghi tempi richiesti dagli iter parlamentari per la ratifica o la valutazione di leggi *ad hoc* (ricordiamo i sette anni richiesti per la Convenzione di Faro), si capisce perché in Italia manchi una strategia nazionale efficace e integrata. Tuttavia, questa debolezza da parte dello Stato mette ancor più in evidenza il ruolo della società civile nel promuovere iniziative e progetti, come la presentazione dei Dossier di Candidatura o l'avvio di collaborazioni internazionali. In questo senso, la società civile può giocare un ruolo importante nella trasformazione del "nostro" *heritage regime*.

Tornando alle riflessioni di Sacco, tra le pratiche individuali quotidiane capaci di influenzare l'UNESCO va annoverata sicuramente una certa rivalità corporativa interna. Tali tensioni riflettono non solo differenze ideologiche ma, più pragmaticamente, una competizione per i fondi e il finanziamento delle attività del proprio gruppo. Il cambiamento del concetto di cultura nell'UNESCO riflette così anche il mutare degli equilibri di potere all'interno della struttura amministrativa: troviamo opposte tra loro una visione umanistica classica, in cui la cultura assume una valenza di educazione personale – affine all'idea di *paideia* – e una concezione antropologica che enfatizza invece il patrimonio culturale e i saperi immateriali. Al di là di questi attriti corporativi, l'aspetto interessante evidenziato da Sacco è che entrambe le concezioni di cultura rimandano al medesimo nucleo concettuale, presente nell'etimologia della parola: *colere*, infatti, significa "coltivare", un esercizio di cura riferibile sia alla terra che all'uomo. Le culture, in senso antropologico, non sono altro che *modi di coltivare umanità.*

La complessità del patrimonio culturale e il diritto al cambiamento

Alla luce di questa radice comune tra coltura e cultura, non stupisce che nel suo saggio Lia Giancristofaro sottolinei l'affinità tra i concetti di patrimonio e biodiversità. Entrambi, infatti, sono il risultato di processi storici di invenzione, selezione e conservazione. Questa somiglianza diventa immediatamente evidente se consideriamo il recupero delle sementi antiche: qui la preservazione dell'agro-biodiversità territoriale è al tempo stesso tutela del patrimonio culturale della comunità, come insieme di tecniche e saperi legati alla coltivazione. I semi, in questo modo, diventano veri e propri archivi bio-sociali (Harrison 2017) di cui ogni generazione è depositaria temporanea all'interno di una comunità d'eredità (*heritage community*). Inoltre, la coltivazione *in situ* di queste sementi lascia il patrimonio vivo, aperto al cambiamento, a differenza di quanto accade con una conservazione nelle banche del germoplasma o, analogamente, con la musealizzazione.

L'interesse di Giancristofaro per il patrimonio culturale non è certo nuovo: abbiamo già ricordato il volume scritto con Lapiccirella Zingari, dedicato al complesso rapporto tra società civile e patrimonio immateriale. Già professoressa associata presso l'Università di Chieti, Giancristofaro applica la sua formazione giuridica ai processi di patrimonializzazione e allo studio delle istituzioni, partecipando inoltre alle attività del Forum delle ONG accreditate. Non si tratta nemmeno di un interesse accademico distaccato: come ricercatrice e membro di SIMBDEA, Giancristofaro è impegnata nel progetto di iscrizione nella Lista di Salvaguardia urgente UNESCO della festa di S. Domenico abate di Cocullo. Questa manifestazione è uno dei casi etnografici (insieme al Carnevale di Aalst) che l'antropologa presenta nel suo saggio per descrivere gli accordi e le frizioni tra le gerarchie di valori messe in campo da comunità, istituzioni e dagli stessi antropologi nelle pratiche di patrimonializzazione.

La proposta di inserimento del rito dei *serpari* di Cocullo non è frutto di una consulenza estemporanea dell'etnografa alla comunità locale, bensì di una collaborazione sostenuta da un'esperienza di campo lunga quarant'anni, durante i quali Giancristofaro ha potuto osservare e documentare le trasformazioni della festa. Si tratta di un cambiamento significativo, che testimonia da una parte la volontà degli abitanti di Cocullo di tutelare la propria eredità culturale, e dall'altra la disponibilità di negoziare certi aspetti del patrimonio alla luce di nuove sensibilità e normative. I *serpari* che danno il nome alla manifestazione religiosa sono le persone detentrici di un sapere specifico riguardo i serpenti che abitano nei boschi circostanti la cittadina abruzzese.

La festa di S. Domenico prevede infatti la cattura di alcune specie di serpenti, successivamente manipolati dai *serpari* e posti, durante la processione, sulla statua del santo. Il coinvolgimento dei serpenti, come veri e propri co-produttori culturali del culto di S. Domenico, ha però provocato una serie di proteste da parte di gruppi animalisti e di attriti con istituzioni nazionali, sintomo di un generale cambiamento nella sensibilità collettiva verso il trattamento degli animali. Gli abitanti di Cocullo hanno dimostrato in questo frangente – potenzialmente critico per la sopravvivenza della festa – la capacità di trasformarsi e adattarsi in risposta alla nuova temperie culturale, alterando la propria tradizione per tutelare la propria eredità comunitaria.

Faccio un uso volontariamente distinto di questi due termini, seguendo le riflessioni della stessa Giancristofaro in merito alle differenze tra questi concetti e le loro conseguenze sulle pratiche di patrimonializzazione. La tradizione, infatti, è una nozione prospettica, fondata su uno sguardo che dal presente guarda a elementi culturali del passato riconoscendovi una filiazione diretta. Questo atteggiamento di "tradizionalizzazione" rischia però di venire abusato all'interno di retoriche identitarie sia da parte di gruppi marginali che da parte di Stati nazionali. Il patrimonio può essere pensato in questo caso come un «surrogato politico dell'identità» (Giancristofaro & Lapiccirella Zingari 2020: 57), in cui la tradizione assume tratti conservativi e sacrali, offrendo il destro a manipolazioni politiche piuttosto pericolose. Questo è uno dei molti "lati oscuri" del patrimonio, aspetti che spesso vengono trascurati dalle logiche positive di tutela, ma che invece hanno un peso rilevante nelle pratiche internazionali di patrimonializzazione.

Sotto la definizione di *negative heritage* troviamo così patrimoni culturali avversati, contestati, finanche sistematicamente sabotati. Questo concetto segna anche il limite dell'affinità tra patrimonio culturale e biodiversità nelle narrazioni ufficiali dell'UNESCO; o per meglio dire, evidenzia la difficoltà di coniugare tale visione universalistica e conservativa (beni culturali come biodiversità minacciata) con il riconoscimento di dissonanze e differenze culturali (Meskell 2002: 570). La mancata gestione di queste tensioni può portare alla negazione del concetto stesso di patrimonio, un *anti-heritage*, come forma estrema di resistenza all'ethos normativo dei regimi internazionali del patrimonio. Questo atteggiamento rappresenta il picco di una condizione molto più diffusa, cioè la dissonanza tra le gerarchie di valori delle comunità e delle istituzioni internazionali interessate alla tutela del medesimo patrimonio.

Il caso del Carnevale di Aalst è emblematico di tale situazione; come descritto da Giancristofaro, questa manifestazione popolare era stata inserita nel 2010 nella Lista rappresentativa dell'UNESCO, come patrimonio immateriale della cittadina belga. Tuttavia, nove anni dopo, il Comune di Aalst ha ottenuto la rimozione del proprio Carnevale dalla stessa Lista, perché in disaccordo sulla necessità di "censurare" certi aspetti della manifestazione. Gli aspetti in questione sono gli elementi di forte antisemitismo espressi nei carri mascherati, con caricature di ebrei, nazisti e rappresentazioni satiriche della Shoah. Presentato come un ripristino dell'originaria "libertà espressiva" del Carnevale e della comunità di Aalst[1], Giancristofaro evidenzia come, in realtà, questa prospettiva polarizzante (sul piano etico e politico) trascuri completamente la dimensione aggressiva della spettacolarizzazione del Carnevale: non più rituale internamente condiviso dalla comunità, ma performance mediatica senza

possibilità di replica. Confrontato con la festa dei *serpari*, il carnevale belga ha dimostrato molta meno capacità di trasformazione, e decisamente meno attenzione alla sensibilità contemporanea; invece di esercitare il suo *diritto al cambiamento*, si è arroccato sul dovere della conservazione.

I casi etnografici che abbiamo sommariamente riassunto mostrano come l'esercizio di questo diritto al cambiamento da parte delle comunità – specie quelle più marginali – intersechi tutta un'altra serie di diritti umani. Per esempio il diritto alla salute, il cui statuto apparentemente solido per le società occidentali è stato messo a dura prova dalla pandemia. La diffusione del Covid-19 ha spinto l'Organizzazione Mondiale della Sanità a promuovere processi co-partecipativi per elaborare strategie di cura efficaci, tenendo conto anche di quelle che in passato erano definite etno-medicine. La pandemia ha obbligato l'OMS, istituzione che per certi versi incarna il concetto stesso di biomedicina occidentale, a tornare sulla complessa questione del riconoscimento pubblico delle medicine tradizionali, intese però come parte integrante di sistemi culturali. La difficile negoziazione tra queste forme di conoscenza indigena/popolare/subalterna e gli assunti universalistici della biomedicina può essere agevolata proprio dagli antropologi, spostando l'accento dalla pretesa di una validità scientifica al riconoscimento di un'utilità culturale contestuale.

Come vedremo parlando degli interventi dell'IFAD in campo ambientale, questo riconoscimento poggia su una forte consapevolezza da parte delle stesse popolazioni, che rivendicano una propria "cultura" cooptando i concetti dell'UNESCO a proprio vantaggio. Questo significa anche che, a dispetto di quell'immagine persistente che vuole queste comunità marginalizzate e bisognose di guida, esse possiedono una grande conoscenza dei diritti internazionali che impiegano in modo "contro-egemonico". Penso alle iniziative contro la deforestazione in Amazzonia, o a *speaker* internazionali come Davi Kopenawa. Come osserva Giancristofaro: «Le periferie del mondo, rivendicando la propria cultura e il proprio diritto al cambiamento, prendono forma come avamposti etnici urbani, avanguardie di campagna, neo-formazioni meritevoli di una osservazione trasversale».

Soprattutto, queste trasformazioni avvengono talvolta *contro* le aspettative di alcuni antropologi, che come nel caso del Carnevale di Aalst si trovano talvolta incapaci di superare il parteggiamento pro e contro l'UNESCO. La rivendicazione della cultura da parte delle popolazioni subalterne, così come la forte responsabilizzazione delle *heritage community* sono entrambi aspetti emergenti di una nuova complessità del patrimonio culturale. L'altro lato di questa complessità è costituito da pratiche e saperi problematici, come l'infibulazione, il maltrattamento degli animali, gli "inchini" delle processioni verso i mafiosi, o atteggiamenti xenofobi più o meno espliciti. Si tratta di aspetti che non possono essere dimenticati, e che obbligano gli antropologi ad interrogarsi sul proprio posizionamento e sulla propria metodologia.

Riconoscere questa complessità non significa dover rinunciare al confronto con le comunità e ad ogni possibilità di rappresentazione dell'Altro. Nonostante gli approcci più critici e tutte le possibili "svolte", l'antropologo non può fare a meno di parlare per l'altro, non può rifiutare la rivendicazione fondante del proprio sapere (Appadurai 1988: 20). Allora, una scelta possibile è quella di assumere consapevolmente questo aspetto a favore della mediazione tra attori sociali, pensando l'etnografo come uno di quegli intellettuali organici evocati da Gramsci. Certo, ogni contesto di ricerca è sempre percorso da asimmetrie di potere ma, come vedremo nel prossimo paragrafo, il coinvolgimento professionale degli antropologi nelle istituzioni mette in crisi la rappresentazione del ricercatore come figura egemone, valorizzandone però la funzione di mediatore.

Tra coinvolgimenti e (mancanti) riconoscimenti

Il saggio di Antonino Colajanni è dedicato alla presenza degli antropologi in istituzioni internazionali collegate alle Nazioni Unite, ossia la Banca Mondiale, la FAO e l'IFAD. Presupposto di questo esame

è la distinzione di tre livelli di coinvolgimento nei confronti del sistema delle organizzazioni internazionali. Il primo è quello dell'analisi storico-critica condotta dall'esterno, in cui l'antropologo assume le istituzioni come oggetto di studio, e che definisce un campo disciplinare specifico. Il livello successivo vede un coinvolgimento professionale più strutturato, in cui l'etnografo viene assunto come funzionario e destinato alla ricerca sociale all'interno di progetti più o meno ampi. Il terzo e ultimo livello è quello della consulenza temporanea, in cui l'antropologo collabora all'interno di singole iniziative circostanziate, senza diventare parte della struttura amministrativa dell'istituzione. Il succedersi dei livelli è accompagnato da una progressiva perdita di autonomia circa le modalità e gli obiettivi della ricerca etnografica, cooptando le competenze professionali dell'antropologo per il conseguimento di obiettivi specifici. All'interno delle istituzioni internazionali le esigenze e gli interessi del singolo ricercatore vengono subordinati alle necessità del progetto e a quelle del gruppo inter-disciplinare di lavoro. Come nel caso di Sacco e Giancristofaro, anche l'analisi di Colajanni muove da una lunga esperienza personale come consulente per organizzazione internazionali (IFAD, UNDP) e come esperto nella Direzione Generale per la Cooperazione allo Sviluppo del Ministero italiano degli Esteri.

Il percorso professionale di Colajanni è esemplare dei molti modi in cui l'antropologo può lavorare all'interno delle istituzioni nazionali e internazionali, proseguendo in parallelo la carriera accademica. Anche sotto questo profilo, in Italia c'è poca consapevolezza delle modalità con cui i professionisti dei beni DEA sono inquadrati all'interno dei vari Ministeri o nelle ONG. La mancanza di un Albo professionale viene supplito dal ruolo delle associazioni nazionali: SIAM, SIAC, SIMBDEA e SIAA, per citare le maggiori, sono a tutti gli effetti comunità di ricercatori accademici che garantiscono il valore e le qualità scientifiche dei propri membri. Diverso il caso di ANPIA, che si pone volontariamente fuori dal contesto accademico e dalle sue logiche per favorire una più sistematica professionalizzazione dell'antropologo, insistendo sul secondo e terzo dei livelli individuati da Colajanni. Nonostante la parziale diversità dei loro obiettivi, tutte queste associazioni rappresentano degli intermediari tra l'antropologo e le istituzioni, e (auspicabilmente) viceversa. Per quanto riguarda le pratiche di patrimonializzazione, va ricordato che SIMBDEA è anche l'unica organizzazione non-governativa accreditata dall'UNESCO per l'Italia, e che ha dunque la possibilità di promuovere e seguire i processi di candidatura alle Liste del patrimonio.

Tornando alla presenza degli antropologi all'interno dell'UNESCO, già Sacco ricordava i nomi celebri di Alfred Métraux e Claude Lévi-Strauss, coinvolti nel secondo dopoguerra grazie alle loro competenze e alla loro autorità nella disciplina. I loro rapporti di collaborazione sono classificabili rispettivamente al secondo e al terzo livello: Métraux fu infatti pienamente integrato nelle strutture istituzionali, gestendo diversi progetti nell'America latina, mentre la collaborazione di Lévi-Strauss fu più saltuaria, caratterizzata anche da tensioni e disaccordi con l'organizzazione internazionale. Al di là del contributo a progetti specifici, entrambi dedicarono le proprie riflessioni alla questione razziale; tema quantomai importante all'indomani della seconda guerra mondiale, nel 1950 l'UNESCO promulgò la *Dichiarazione sulla razza* con cui veniva smentita qualunque correlazione tra caratteri fenotipici e aspetti intellettivi o comportamentali.

II progetto della *Dichiarazione* fu affidato ad Ashley Montagu, allievo poco conosciuto di Malinowski ma molto famoso negli Stati Uniti come divulgatore scientifico e per la sua partecipazione negli anni Cinquanta al *Tonight Show*. Le sue riflessioni sulla razza hanno ricevuto un'ampia eco grazie al volume *Man's Most Dangerous Myth. The Fallacy of Race* (Montagu 1966), con quella che oggi definiremmo un'operazione di *debunking* verso le argomentazioni razziste del Novecento. L'aspetto divulgativo, del resto, caratterizzava anche la collaborazione di Lévi-Strauss con l'UNESCO: il suo volume *Razza e storia* (Lévi-Strauss 1967) nasce proprio dal tentativo di comunicare in modo efficace conoscenze antropologiche ad un vasto pubblico. Tuttavia, la parziale revisione di alcuni di quei concetti, integrati nel frattempo nelle narrazioni istituzionali

dell'UNESCO, portarono Lévi-Strauss a rivalutare certi aspetti dell'istituzione internazionale, le cui pretese universaliste degli anni Settanta rischiavano di rimanere superficiali e difficilmente traducibili in interventi efficaci. Anche Métraux sperimentò una perdita di entusiasmo nei confronti dell'UNESCO, provocata però dalla sua attività interna di burocrate: le esigenze pragmatiche delle sue mansioni amministrative limitavano fortemente le esigenze scientifiche della ricerca. Da notare che questa tensione continua a riproporsi anche oggi nell'antropologia applicata, per esempio nelle tempistiche dell'etnografia: progetti e consulenze richiedono tempi stretti, apparati teorici versatili e la capacità di esprimere sinteticamente i risultati.

Tuttavia Colajanni sottolinea come una seppur minima "dose" di antropologia delle istituzioni rimane necessaria ad ogni livello, per «svolgere un buon lavoro di ricerca in grado di far conoscere a fondo sia l'agenzia che propone i cambiamenti, sia gli attori sociali che in base agli interventi dall'esterno vedono cambiare in parte la loro vita sociale, politica, economica e culturale». Inoltre, una simile prospettiva permette di supplire alla generale mancanza di studi antropologici sulle istituzioni internazionali che già lamentava Laura Nader e su cui Viviana Sacco è tornata a più riprese. Se ne ha una percezione immediata ricostruendo il coinvolgimento degli antropologi nella Banca Mondiale, l'importante istituto di credito internazionale che dagli anni Novanta ha iniziato – in linea con l'UNESCO – ad allargare la visione economica dello sviluppo per comprendere anche l'aspetto culturale. A fronte di una quasi totale mancanza di lavori di ricerca sociale su questa istituzione, i suoi programmi di sviluppo hanno visto la partecipazione di numerosi antropologi, tra cui spicca Michael Cernea con la sua collaborazione trentennale. Tuttavia, gli scarsi risultati ottenuti e le limitazioni poste a questi coinvolgimenti danno l'impressione che l'orientamento culturale della Banca Mondiale non abbia prodotto una trasformazione sistematica, ma sia stato piuttosto una "concessione" alle nuove sensibilità degli anni Novanta.

L'adozione superficiale delle riflessioni antropologiche è evidente anche nel caso della FAO, anch'essa oggetto di ben pochi studi. Se da un lato i programmi FAO tentano di rispondere all'insicurezza alimentare mondiale, le sue modalità d'intervento hanno trascurato a lungo la dimensione culturale delle pratiche agricole, così come hanno sottovalutato il corpus di conoscenze ambientali indigene. Questa sorta di miopia è la stessa che ha portato l'OMS a trascurare l'integrazione della medicina tradizionale nei più ampi sistemi culturali, minando così in partenza l'efficacia delle campagne vaccinali in Africa. Dal canto suo, la FAO ha cercato di rimediare a questa trascuratezza integrando ricercatori sociali nei propri uffici. È il caso di Patrizio Warren, che con la FAO ha intrattenuto per vent'anni rapporti come consulente, caratterizzati da un raro spirito critico nei confronti delle iniziative dell'istituzione. Vale la pena ricordare il progetto R.A.O. (*Roles of Agricolture Project*) che, coordinato da Warren, permise l'incontro e il confronto tra alcuni dei maggiori ricercatori sociali nel campo dello sviluppo e dell'antropologia economica.

L'istituzione in cui probabilmente gli antropologi sono stati più accolti – e dove paradossalmente le loro competenze non sono riuscite ad imporsi in modo strutturale – è l'IFAD (*International Fund for Agricultural Development*). Organizzazione meno conosciuta tra quelle presentate finora, l'IFAD opera attraverso progetti mirati in regioni particolarmente povere per il miglioramento a breve termine dell'agricoltura locale. Dagli anni Novanta l'attenzione dell'istituzione si concentra progressivamente sulle popolazioni indigene dell'America latina, con una serie di progetti spesso gestiti da antropologi. In effetti, fin dai tempi di Métraux all'UNESCO, questa regione è stata particolarmente legata al lavoro degli etnografi. Lo stesso Colajanni ha lavorato come consulente per l'IFAD, seguendo a più riprese un progetto nel Venezuela. Tra i funzionari veri e propri possiamo ricordare Antonella Cordone, che con il suo background nella cooperazione internazionale e gli studi di scienze sociali ha svolto per quasi trent'anni un importante ruolo di mediatrice e coordinatrice del progetto I.P.A.F. (*Indigenous Peoples Assistance Facility*) rivolto alle popolazioni indigene. Tuttavia, il paradosso cui accennavamo sopra sta nel fatto che nonostante il coinvolgimento degli antropologi si sia tradotto in

una maggiore efficacia in diversi progetti slegati tra loro, questo approccio non è mai stato messo a sistema, rimanendo marginale all'interno delle attività dell'IFAD.

L'atteggiamento dell'IFAD è sintomo di una più ampia tendenza delle istituzioni internazionali a confinare gli antropologi e le loro competenze all'interno di progetti destinati a popolazioni indigene o comunque "esotiche". I motivi di questo atteggiamento sono molti: gli interessi settoriali dei primi antropologi coinvolti dalle Nazioni Unite, l'immagine confusa della disciplina data dal mondo accademico nell'immaginario pubblico, la mancanza di una formazione dedicata agli aspetti professionali e applicativi, tutti fattori che concorrono al mancato riconoscimento dell'antropologo come professionista della dimensione culturale dello sviluppo. Non per questo dovrebbero rinunciare alla loro presenza all'interno delle istituzioni internazionali, a favore di altri specialisti o ricercatori sociali. Al contrario, la crescente domanda di patrimonializzazione da un lato e il rilievo delle *community heritage* dall'altro, rendono più che mai importante il coinvolgimento degli antropologi all'interno di queste "fabbriche del patrimonio", per parafrasare Latour. Lavorare dentro le istituzioni cambia necessariamente il modo di fare ricerca ma, come dimostra questo volume, questo non significa affatto rinunciare a fare antropologia o abbandonare le prospettive critiche del proprio sapere. Come osservava Laura Nader: «It is ignorance of our own history that encourages academic professionals to sneer at advocacy [...] or to think that theory cannot arise from some forms of applied work» (Nader 2008: VI).

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Nota

[1] Di quale comunità stiamo parlando? Il rischio di questo termine singolare è quello di far dimenticare che una comunità è sempre composta da una pluralità di voci, prospettive e posizioni, che solo in parte vengono rappresentate dalle istituzioni. Nel caso di Aalst, e del Belgio in generale, la popolazione ebraica è una minoranza assoluta, ma non per questo inesistente o trascurabile.

Riferimenti bibliografici

Appadurai, Arjun, 1988, "Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory", *Cultural Anthropology* 3(1): 16-20.

Bendix, Regina, Eggert, Aditya, Peselmann, Arnika (eds.), 2013, *Heritage Regimes and the State*, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Colajanni, Antonino, Giancristofaro, Lia, Sacco, Viviana, 2020, *Le Nazioni Unite e l'antropologia. La dimensione culturale nei programmi dell'UNESCO, della Banca Mondiale, della FAO e dell'IFAD*, Roma: CISU.

Giancristofaro, Lia, Lapiccirella Zingari, Valentina, 2020, *Patrimonio culturale immateriale e società civile,* Roma: Aracne.

Giancristofaro, Lia, 2021, "La Convenzione di Faro: eredità, comunità e ibridazioni professionali", *Dialoghi Mediterranei* 47, gennaio 2021, https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/la-convenzione-di-faro-eredita-comunita-e-ibridazioni-professionali/ [controllato il 06/04/2021].

Harrison, Rodney, 2017, "Freezing Seeds and Making Futures: Endangerment, Hope, Security, and Time in Agrobiodiversity Conservation Practices", *Culture, Agriculture, Food and Environment* 39: 80-89.

Latour, Bruno, 2020, *La fabbrica del diritto. Etnografia del Consiglio di Stato*, Varazze: PM edizioni.

Lévi-Strauss, Claude, 1967, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino: Einaudi.

Meskell, Lynn, 2002, "Negative Heritage and Past Mastering in Archaeology", *Anthropological Quarterly* 75 (3): 557–74.

Montagu, Ashley, 1966, *La razza. Analisi di un mito*, Torino: Einaudi.

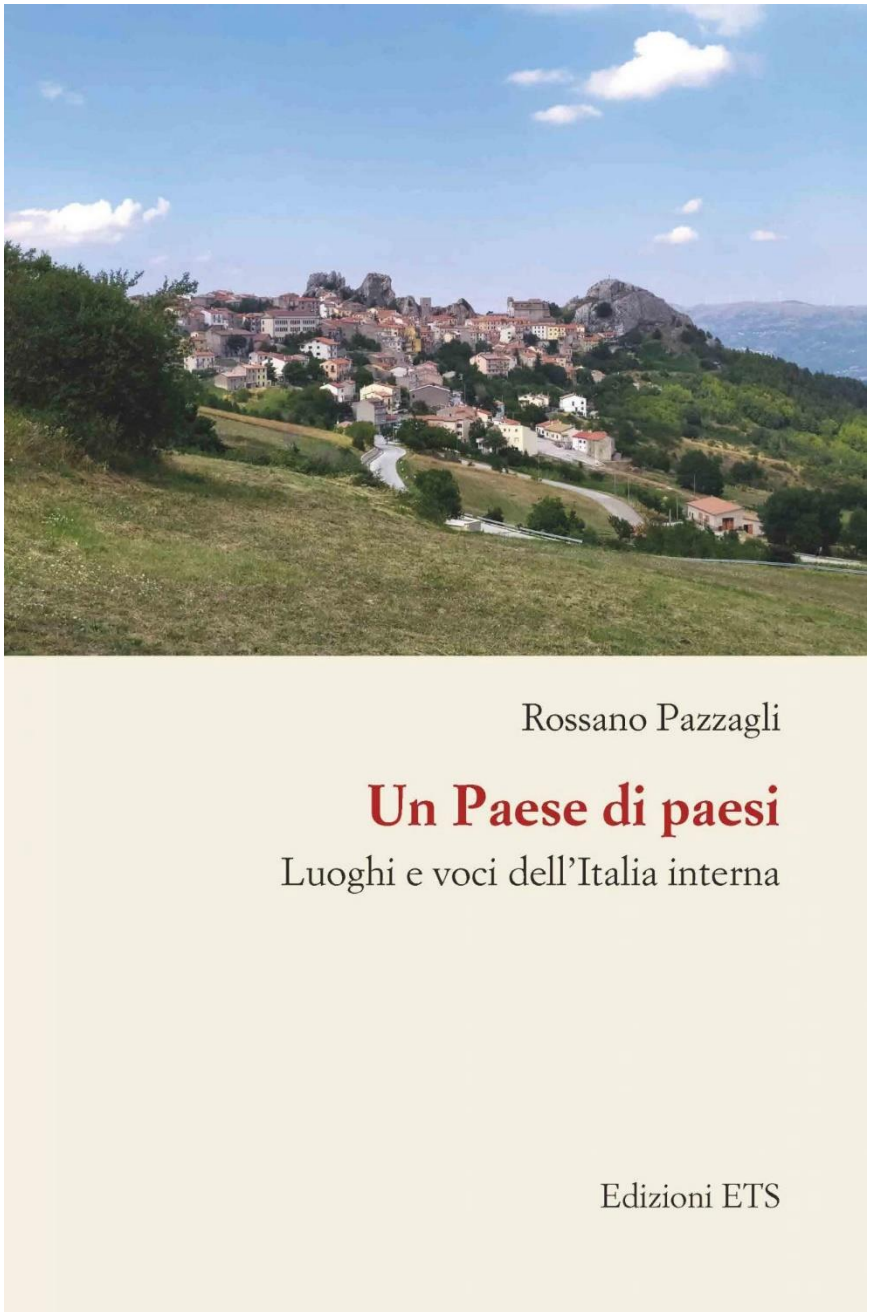
Nader, Laura, 1979, *Antropologia, cambia rotta! Prospettive dello studio di chi sta in alto*, in D. Hymes (ed.), *Antropologia radicale*, Milano: Bompiani: 275-299.

Nader, Laura, 2008, "Preface", *NAPA Bulletin* 18(1): V-VII.

Nicola Martellozzo, dottorando presso la Scuola di Scienze Umane e Sociali (Università di Torino), negli ultimi due anni ha partecipato come relatore ai principali convegni nazionali di settore (SIAM 2018; SIAC 2018, 2019; SIAA-ANPIA 2018). Con l'associazione Officina Mentis conduce un ciclo di seminari su Ernesto de Martino in collaborazione con l'Università di Bologna. Ha condotto periodi di ricerca etnografica nel Sud e Centro Italia, e continua tuttora una ricerca pluriennale sulle "Corse a vuoto" di Ronciglione (VT).

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

Affresco di un'Italia inedita



il centro in periferia

di *Antonella Golino*

L'ultimo libro di Rossano Pazzagli *Un Paese di paesi. Luoghi e voci dell'Italia interna* affronta il tema delle aree interne e dei piccoli paesi. La sua lunga esperienza scientifica, accademica e politica confluisce in questo lavoro che descrive un'Italia inedita, dimenticata, marginalizzata, abbandonata ma che nelle sue pagine ritorna al centro del discorso politico, territoriale, valoriale, istituzionale e sociale.

Oggetto d'analisi è quell'Italia ricca di borghi che nel corso degli anni è stata dimenticata diventando un territorio periferico e marginale; l'autore si chiede se sia possibile (e come), riportare i margini al centro.

Le grandi crisi che hanno caratterizzato gli ultimi decenni, la pandemia da SARS-CoV-2 come ultimo esempio, mostrano segni di grandi contraddizioni e squilibri di un modello di sviluppo che non ha funzionato e che deve essere riprogrammato e riorganizzato in relazione alle reali esigenze dei territori, in cui non si può parlare di dati e di indici ma di persone che vivono in assenza di servizi essenziali e resistono – malgrado tutto – allo squilibrio rispetto ai grandi centri.

Il libro connette il territorio con il lavoro scientifico e accademico, uscendo dai confini meramente disciplinari per intercettare quelli che sono i reali bisogni delle comunità, osservando le pratiche, facendo ricerca sui luoghi e soprattutto cercando un indirizzo verso un loro cambiamento, il che non significa però stravolgere la loro essenza ed unicità.

L'autore pone sotto la lente d'ingrandimento i paesi, i borghi semi abbandonati, i piccoli grandi comuni che costellano la nostra penisola e pone grande fiducia in quelle che sono le risorse diffuse e latenti dell'Italia rurale e interna.

Sono quattro i grandi temi affrontati: Territori, Valori, Istituzioni, Società. L'autore parte dal territorio in uno slalom tra due terre mediane: la Maremma e il Molise con al centro il tema del territorio come bene comune. Affronta poi il discorso dei valori: cibo, cultura, turismo, paesaggio, agricoltura.

Centrale appare il tema sulle istituzioni: partecipazione, democrazia, paradossi, autonomie. Ed infine la società: comunità, identità, cultura, coscienza di luogo, vicinanza sociale, salute. Pagine ricche di spunti che mettono in crisi un modello di sviluppo che purtroppo ha fallito ma che può essere orientato verso un futuro più sostenibile, comunitario, caratterizzato da una nuova coscienza dei luoghi.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Antonella Golino, Dottore di Ricerca in Sociologia e Ricerca Sociale e Assegnista di Ricerca presso il Dipartimento di Scienze Umanistiche Sociali e della Formazione dell'Università degli Studi del Molise ed è docente a contratto di Sociologia presso l'Università degli Studi di Cagliari. Esperta di aree interne.

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

L’altra faccia della dis-umanità

Tony Fazzina

umane dimenticate istorie

di *Ornella Fazzina*

Parlare di mio padre, Tony Fazzina, in un momento in cui le parole sembrano perdere un senso logico e con grande fatica si riescono a comunicare sentimenti e stati d’animo, poiché il dolore vero non ha bisogno di parole ma di religioso silenzio, l’invito a scriverne mi consente, invece, di ripiegare nel conforto del suo ricordo che non vuol dire rassegnazione, ma rendere un’assenza ancor più presente. Ed è in questa dimensione sospesa che si fa largo la memoria che lo riporta alla sua vibrante vitalità, prorompente di ironia e autoironia, come tutti lo hanno conosciuto, istrionico nel suo modo

di fare, con quel guizzo luminoso che lasciava trapelare, con disincanto, nei rapporti familiari e in modo più provocatorio nella sua veste attoriale, offrendo al pubblico autentiche lezioni sulle illusioni e disillusioni della vita che interpretava con fervore e intensa passione, guidato com'era dallo spirito dell'arte.

Una incessante ricerca e operosità lo ha sempre portato a cogliere dettagli della realtà, poi rielaborati in chiave teatrale, dove è sempre emersa la necessità di dare voce e forma alla sua creatività. Qualità che lo hanno reso indelebile nella mente di chi lo ha conosciuto, muovendosi con disinvoltura fra ironia, satira, grande intelligenza e sapienza del vivere. Un vivere che, però, non è stato sempre all'insegna della battuta, del dire tra il serio e il faceto, del sottile umorismo a volte spiazzante.

Vi erano momenti in cui il suo sguardo si perdeva lontano, contemplativo e inquieto, magnetico e sfuggente, attendendo trepidante risposte rassicuranti ai molteplici e ingiusti fatti della vita, celando delusione e amarezza dietro un sorriso beffardo o sprofondandoci dentro. L'eterno dualismo tra oscurità e luce, tra cadute e riprese, segnano soprattutto gli animi più sensibili, quelli che dietro l'accensione di una irriverente ma bonaria risata, velano spesso un'inestinguibile malinconia.

Fine dicitore, regista, attore, commediografo e poeta, l'amore per la scrittura e la passione per il teatro dialettale e in lingua non lo hanno mai abbandonato, intendendolo come scuola di vita, di formazione e di crescita civile, dando spazio ai giovani e valorizzandoli anche grazie ai tanti corsi di dizione e recitazione che generosamente ha offerto. Ha scritto molte commedie, tutte nel rispetto delle migliori tradizioni siciliane, ha riportato sulla scena tre commedie in lingua italiana delle quali "Il diritto di famiglia" gli ha meritato importanti riconoscimenti, in dialetto siciliano ha prodotto due commedie, un prologo e un epilogo all'atto unico "A giara" di Pirandello, altrettanto a "I civitoti in pretura" di Martoglio e, nel mettere in scena "Sua Eccellenza", operò in quello spettacolo il miracolo della ricreazione del capolavoro di Martoglio. Ha rappresentato testi di autori consacrati dalla letteratura teatrale oltre a repertori orientati alla commedia umana. Inoltre innumerevoli sono le sue poesie e i suoi racconti improntati al genere letterario nonsense, sapendo essere anche pungente contro gli inetti e rammaricandosi giustamente del fatto che, malgrado i sacrifici personali e di tutta la sua Compagnia "La Comarca" nel mettere in scena gli spettacoli, i sostegni da parte della pubblica amministrazione nei riguardi dei gruppi amatoriali sono stati piuttosto deboli. Una disattenzione che fa dire che questo genere di teatro che attinge alla nostra ricca tradizione popolare non ha mai avuto vita facile, anzi!

Mio padre è andato comunque avanti e mentre la vita scorreva tra alti e bassi, proprio questa in modo inatteso e con inaudita crudeltà lo ha fatto piombare per la prima e definitiva volta nella greve penombra del silenzio, lasciando a tutti noi che lo abbiamo sempre ascoltato il compito di far rivivere le sue parole nei nostri ricordi.

Da maestro di teatro qual era, ha scelto il giorno di Pasqua per far calare il sipario della sua vita, un giorno in cui il cielo plumbeo sembrava unirsi alla nostra mestizia, uscendo di scena da primo attore attirandosi gli applausi degli affetti che lo hanno accompagnato da lontano in questo ultimo atto. Seppur cercando di sentirci appagati per tutto quello che ci ha lasciato, contenere l'angoscia della perdita è più difficile per le circostanze che hanno determinato la sua dipartita.

La casa di riposo Villa Padre Pio a Siracusa che lo ospitava da due anni, luogo sicuro e protetto secondo la mia famiglia, avendo noi tutti riposto fiducia in chi la gestisce, si è rivelata purtroppo un posto di approssimazione e superficialità nel prevenire e gestire l'emergenza epidemiologica che da più di un anno ci affligge. Contraendo il virus e arrivando gravissimo in ospedale dopo più di una settimana, tra l'altro non vaccinato per ritardi ancora da chiarire, ha concluso la sua esistenza terrena tra indicibili sofferenze. Nelle tre settimane in cui ha lottato, essendo così tanto attaccato alla vita, ho potuto vedere la sua immagine attraverso alcune videochiamate.

Purtroppo è consapevolezza di quanti hanno vissuto tale esperienza che il codiv-19 ha reciso ogni relazione e contatto umano, abolito rituali che ci appartengono e rappresentano i fondamentali valori della nostra esistenza, e interrogarsi sulla fine e sul tempo che attraversiamo significa anche parlare di una società dominata dalle immagini, quindi di un rapporto con la realtà che si è modificato, poiché l'immaginario visivo preesiste la realtà stessa, predisponendosi questa ad essere letta come se fosse un "film". Vi è una inversione tra mondo dell'esperienza concreta e mondo delle immagini, tra il reale e l'immaginario. La nostra epoca è ridondante di immagini smaterializzate dei social network che si infiltrano fino a diventare, in qualche misura, la forma del mondo in cui viviamo. L'istantaneità dei messaggi scritti e visivi regna ma i rapporti sono evanescenti, sottilissimi e di breve durata. Quindi l'elemento relazionale si espande in modo tale che i flussi personali appaiono inafferrabili, illeggibili, eppure sono presenti.

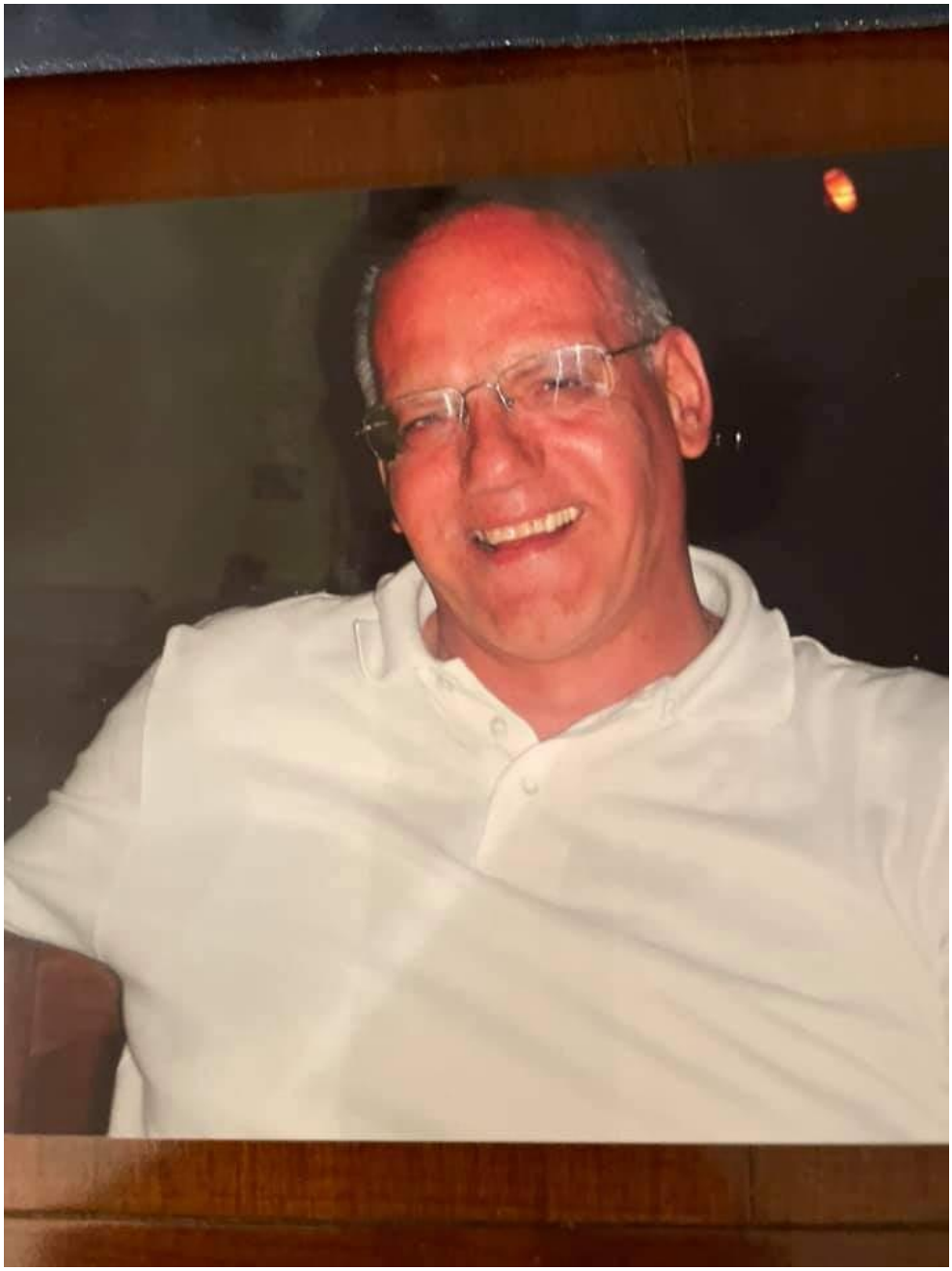
La pandemia ha innescato un processo di vera e propria disumanizzazione, ci mette di fronte a una prova durissima fatta di dolore, solitudine, negazione dei necessari affetti familiari per chi viene strappato alla vita, rende il distacco ancor più lacerante per la mancanza e l'impossibilità di un contatto. Ma nel rappresentare la morte a distanza, la tecnologia crea una percezione insolita, destabilizzante che, in una sorta di cortocircuito emozionale, se per un verso dà l'impressione che il fatto non sia "accaduto", interponendosi uno strato di pixel tra noi e la nostra esperienza, dall'altro lato la forza dell'immagine, nella sua apparente leggerezza, contribuisce alla permanenza nella memoria di quel vuoto angoscioso lasciato dalla dipartita della persona cara nella coscienza di questa epoca, un solco incolmabile che segna per sempre.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Ornella Fazzina, laureata al D.A.M.S. Facoltà di Lettere e Filosofia, indirizzo Arti, Università degli Studi di Bologna, insegna Storia dell'arte all'Accademia di Belle Arti di Catania. Storico e critico d'arte, cura mostre d'arte in Italia e all'estero e svolge attività convegnistica. Si interessa di arti visive, architettura, museologia, museografia, didattica museale e beni culturali. Collabora con riviste nazionali d'arte/cultura e con fondazioni e musei privati e pubblici. Ha al suo attivo numerose pubblicazioni di arte contemporanea, scritti critici e storico-artistici.

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

Gino Fasoli, l'eroe della porta accanto



Gino Fasoli

umane dimenticate istorie

di Graziano Litigante [*]

C'è un tragico bollettino di guerra che ci accompagna ormai da più di un anno: è quello aggiornato costantemente dal sito della Federazione Nazionale degli Ordini dei Medici Chirurghi e degli Odontoiatri. Dall'inizio della pandemia scandisce, come un lento e grave rintocco di campane, i medici caduti a causa del Covid-19. In questa lunga e straziante sequela di morti, aperta dal dott. Roberto Stella, presidente dell'Ordine dei medici di Varese, deceduto l'11/03/2020, il dott. Gino

Fasoli, morto tre giorni più tardi, occupa il sesto posto. È stato il primo medico in pensione tornato in servizio per contrastare la pandemia, ad aver trovato la morte sul campo.

Gino Fasoli aveva 73 anni ed era nato a Sulmona, città che lasciò, insieme al fratello, quando era ancora bambino, dopo essere rimasto orfano di entrambi i genitori. Cresciuto in un convento di frati a Penne, in provincia di Pescara, riuscì a diplomarsi, da privatista, al liceo classico all'età di 21 anni. Si trasferì, quindi, a Roma, realizzando il sogno di diventare medico.

Nonostante la vita fosse stata molto avara con lui – o forse proprio per questo – decise di dedicarsi completamente agli altri. Un riscatto, il suo, che avrebbe messo al servizio dei più bisognosi.

Per molti anni fu medico di base a Cazzago San Martino, in provincia di Brescia e ricoprì il ruolo di direttore sanitario del Pronto Soccorso della vicina Bornato. Ma il suo già pesante curriculum si arricchì di numerose esperienze che lo portarono a trasformare la sua professione in una vera e propria missione al servizio del prossimo. Fu sostenitore di Emergency e collaboratore di Medici senza Frontiere, divenne presidente dell'Unitalsi di Brescia e, sempre nel bresciano, prestò servizio gratuito presso una residenza per anziani. Addirittura, negli anni '80 durante una missione in Africa, fu catturato per curare i malati di un villaggio in Somalia. Questo era Gino Fasoli: in lui, come ricordato nella motivazione del Grosso d'Oro alla memoria, massimo riconoscimento civico della città di Brescia, conferitogli post mortem, «il medico e l'uomo coincidevano».

Molte sono state le testimonianze di affetto e di cordoglio che hanno inondato la famiglia di Gino: ex mutuati che hanno ricordato l'amore con cui svolgeva la sua professione, ma anche persone che non lo conoscevano, rimaste colpite dal suo estremo sacrificio. Toccanti, a tal proposito, le parole del Presidente del Parlamento Europeo, David Sassoli, che lo ha ricordato nel giorno del compleanno, il 9 dicembre scorso, in questo modo: «Gino l'ha data, una mano, Una mano tesa all'umanità. Sta a noi, solo a noi, essere all'altezza del suo sacrificio. E, se possibile, non dimenticarlo».

Gino era un eroe della porta accanto, un uomo straordinario nella sua quotidianità, che aveva fatto della humanitas, del "riconoscere e rispettare l'uomo in ogni uomo", la cifra della sua esistenza. Dal suo profilo Facebook, tra le poche cose che pubblicava, mi ha colpito uno degli ultimi post, una bellissima e struggente canzone di Mina e Ivano Fossati, *Luna Diamante*, che si conclude così:

«E tu luce di luna d'acciaio e diamante

Che dal cielo spezzi i muri e le catene

Guarda questo mio amore così cieco e costante

Senza quasi ragione, che si possa capire

Se i giorni da adesso, cominciassero di nuovo

Che importerebbe tutto quello che ho detto

Non è tardi stanotte Nemmeno per me».

Vorrei che fosse la mia preghiera per te, Gino

[*] Questo articolo è dedicato al dott. Gino Fasoli e a tutti i medici che sono morti dall'inizio della pandemia. 344 Tolmino Rossi † 29/03/2021. Medico di Medicina Generale in pensione e consigliere dell'OMCeO di Fermo. Al 29.03.2021 è l'ultimo medico morto di Covid nell'elenco aggiornato giorno per giorno sul sito della Federazione Nazionale Medici Chirurghi e Odontoiatri, quello in cui c'è anche Gino Fasoli: cfr. l'elenco della FNMCeO aggiornato al 29 marzo 2021: https://portale.fnomceo.it/elenco-dei-medici-caduti-nel-corso-dellepidemia-di-covid-19/

Graziano Litigante, si è laureato in Filosofia all'Università dell'Aquila con una tesi su Otto Neurath e l'empirismo logico. Lavora come consulente di normativa ed analista di processi per lo sviluppo e la gestione delle risorse umane. Gestisce un B&B nella città di Sulmona, in Abruzzo, dove ama ospitare persone provenienti da tutto il mondo per far conoscere loro le bellezze della sua terra. È membro del consiglio direttivo dell'Associazione *Il Sentiero della Libertà* che ha lo scopo di diffondere la memoria storica della Resistenza Umanitaria.

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

Una storia comune, una vita non comune

Enzo Leone

umane dimenticate istorie

di *Valeria Presti*

Questa è una storia, comune e, al tempo stesso, straordinaria di un medico castelvetranese che viveva e operava in provincia di Bergamo.

Enzo (Vincenzo) Leone nasce a Castelvetrano (prov. Trapani) il 23 Gennaio 1955, secondo di quattro fratelli. Il padre, medico, muore giovane nel 1964 e la madre, farmacista, cresce da sola i figli. Tempi difficili, duri, ma per "fortuna" la farmacia permette alla famiglia una vita più che decorosa. Enzo cresce, studia, ma non è proprio uno scolaro modello e, finito il Liceo Classico, si iscrive alla Facoltà di Medicina presso l'Università di Palermo. Ma, compagnia divertente e goliardica, macchine e gare di regolarità con una Fiat 126-motore Giannini, la musica (suona la batteria per alcuni anni), la fondazione di un'emittente privata insieme ad un gruppo di amici, qualche ragazza, non c'è tempo per lo studio, sebbene diventare medico sia il suo sogno nel cassetto per seguire le orme paterne, di quel padre strappato troppo presto alla vita.

Nel 1978, proprio nei corridoi della radio, comincia a frequentare e corteggiare Valeria Presti. Si conoscono sin dai tempi del Liceo, ma Enzo scopre ora che quella è la ragazza giusta per lui. Lei studia, non perde tempo, è impegnata politicamente nel PCI: è l'esatto opposto di lui! E forse per la strana regola degli opposti che si attraggono, Enzo e Valeria si fidanzano e, nello stesso periodo, lui decide di mettersi a studiare seriamente trasferendosi all'Ateneo di Siena.

Enzo conta sul sostegno di Valeria che lo lascia partire, sebbene questo sia un sacrificio, ma anche una prova, per entrambi. Valeria si laurea nel 1980, per Enzo mancano ancora tanti esami, perciò nel

1982 i due si sposano. Il matrimonio gli giova: Enzo è più sereno, non fa la spola tra Sicilia e Toscana, trova un piatto pronto e i vestiti puliti.

Valeria intanto prepara i concorsi, dà lezioni private e comincia a fare le prime supplenze, mentre la madre di Enzo continua a sostenerlo economicamente per terminare gli studi. Nel frattempo, il 21 marzo 1984, nasce Giacomo e la gioia di questo figlio, bellissimo come un angioletto biondo, diventa per Enzo un'ulteriore spinta a laurearsi. Il traguardo è raggiunto finalmente nel dicembre del 1985. Enzo ottiene una borsa di studio e lavora presso l'istituto di Semeiotica medica di Siena finché arrivano le prime "sostituzioni".

Nel 1989, per Valeria, l'agognata immissione in ruolo e nello stesso anno, il 28 agosto, nonno Carlo, papà di Valeria, muore per un tumore che se lo porta via in pochi mesi, mentre sta per arrivare il secondogenito: nascerà il 3 gennaio 1990 e si chiamerà Carlo, come il nonno che non ha conosciuto ma al quale un po' assomiglia.

È un anno decisivo: Valeria è assunta di ruolo a Bergamo, Enzo conquista la titolarità della Guardia medica e il "118" a Sondrio. Lei chiede il trasferimento a Siena nella speranza che anche Enzo possa rientrare in Toscana dove stanno bene, hanno piantato le loro nuove radici e sono nati i due bimbi. Ma il trasferimento di Enzo è un'utopia ed è con immenso dispiacere che la famiglia rifà armi e bagagli, vende la casa, si trasferisce in quel di Bergamo. I due ripartono da capo, ricomprano casa a Zanica grazie a un nuovo mutuo, fanno i conti con un ambiente non tanto accogliente. Tanti i sacrifici, le fatiche, le lotte. Sono i tempi dell'exploit della Lega di Bossi.

Adesso Enzo lavora tanto con la Guardia medica nel distretto di Dalmine, in carcere e alla Sezione Tossicodipendenti, in uno studio dentistico a Chiuduno, e meno male che nonna Lina, la madre di Valeria, trascorre spesso alcuni mesi a Bergamo ed è un aiuto prezioso per i due nipotini.

Nel 1993 Valeria riceve una telefonata da un'anziana signora di Urgnano che la prega affinché Enzo non perda l'occasione di subentrare come medico di base a un altro che va in pensione. La signora era stata colpita dalla sua professionalità e competenza quando l'aveva visitata durante un turno in Guardia medica.

Da quel 1993 Enzo si dedica anima e corpo ai pazienti, li vuole conoscere personalmente e si reca nelle loro abitazioni, lotta contro l'iniziale ostilità dei colleghi fino a diventare massimalista abbandonando le altre occupazioni. Il suo ambulatorio è pieno, il telefono squilla perennemente, spesso pure di notte, perché i pazienti si fidano solo di lui. Così pure quando è in vacanza, in alto mare sulla sua amatissima barca Penny Lane (nome beatlesiano per lui da sempre beatlesiano, ma scelto da Valeria).

Con Penny Lane i due solcano per molte estati il mare, vivono tante avventure (e disavventure), compiono traversate più o meno lunghe ed impegnative (Egadi, Eolie, Pontine, Sardegna, Corsica, Malta) soli e talvolta in compagnia. Per Enzo la vita è una sfida.

Tante volte è "caduto" e si è dovuto rialzare: un infarto nel 2005, un altro Stent nel 2012, un intervento al fegato nel 2018. Eppure adesso sta bene, è in forma, sempre attivo, impegnato pure in politica (per qualche anno è assessore all'Ambiente al Comune di Urgnano), milita nel sindacato Snami, è membro di alcune commissioni dell'Ordine dei Medici di Bergamo. Valeria, Giacomo e Carlo lo richiamano di frequente "all'ordine" per timore che si stanchi e si affatichi, ma non c' è nulla da fare!

Però quando Giacomo o Carlo suonano, quando Carlo gioca a calcio, i genitori fanno i salti mortali per non perdere lo spettacolo. I figli hanno le passioni del padre: Giacomo suona alla grande la batteria

ed ama le Citroen, Carlo gioca a calcio, tifa Milan, suona il basso ed è psicologo (ha iniziato ad esercitare la professione nell'ambulatorio del papà).

Enzo non è di tante parole con i figli e certamente non mancano le divergenze di idee, ma il loro legame è fortissimo, intenso, con qualche nota comica quando, ad esempio, Enzo vuol essere erudito da Carlo sull'uso di PC, tablet, ultimo modello di cellulare. Carlo spiega, ma il padre allievo non apprende.

Arriviamo al 2019. A novembre e dicembre Enzo osserva tra i pazienti delle polmoniti anomale e lo stesso succede a dei suoi colleghi, ma soltanto ai primi di febbraio 2020 si comincia a delineare il quadro della pandemia. Ats non fornisce ai medici mascherine, guanti, dispositivi di protezione, Enzo se li compra per poter lavorare "in sicurezza". Ai primi di marzo i medici vengono sollecitati a seguire i pazienti telefonicamente, Enzo digrada le visite e riceve in ambulatorio solo su appuntamento.

Valeria lo prega di stare a casa come tanti altri medici: «Non esiste solo il Covid, la gente ha bisogno di essere curata». «Non preoccuparti, sto attento» è la risposta di Enzo.

Il 9 marzo Enzo comincia a mangiare e dormire in isolamento, ad usare esclusivamente un bagno, dicendo che è meglio così per tutelare nonna Lina che si trova in casa con lui e Valeria. Invece avverte qualcosa, ma non vuole allarmare moglie e figli. Soltanto il 13 marzo rimane a casa nel pomeriggio perché ha un po' di febbre e si sente stanco, mentre la saturazione è abbastanza buona. Ma la domenica mattina, il 15 marzo, Valeria non lo vede affatto bene ed è lui stesso a dirle di contattare l'ospedale. Il 112 ed il 118 non rispondono. Fuori c'è un silenzio tombale, le case sembrano disabitate, neppure i cani abbaiano. Valeria chiama il chirurgo della Clinica Gavazzeni che ha operato sia lei che Enzo ed è ormai un caro amico, quindi accompagna lei stessa Enzo, seduto sul sedile posteriore dell'auto. Entrambi hanno la mascherina, Valeria anche i guanti ed ha aperto un po' il finestrino. Alle 11.30 del 15 marzo 2020 Valeria saluta Enzo facendogli coraggio. Non lo rivedrà mai più.

Seguono giorni interminabili nel silenzio assoluto interrotto dalle sirene delle ambulanze, dalla voce e dalle notizie drammatiche della TV, in attesa di una telefonata rassicurante dall'ospedale. Si susseguono, tra Valeria ed Enzo, numerosi messaggi e telefonate, spesso lui è sfiduciato, il decorso della malattia è ambiguo, miglioramenti e peggioramenti si alternano. Finché il 20 marzo, nel pomeriggio, Enzo scrive a Valeria di avvisare tutti che sta meglio. E lei invia tanti messaggi, risponde a molte telefonate, si sente quasi sollevata, crede che fra qualche giorno tutto finirà. Il giorno dopo è il compleanno di Giacomo: gli auguri del papà non arrivano, ma tutti pensano che Enzo sia stanco, affaticato dal Cpap. Arriva la sera, tutto tace. Buon segno, oppure…?

Venti minuti dopo la mezzanotte, l'amico medico comunica a Valeria che hanno intubato Enzo. La notte è interminabile, un vero incubo. Pensieri, immagini, ricordi, implorazioni fanno compagnia a Valeria insieme a caffè e sigarette. Sua madre dorme, Giacomo e Carlo sono nelle loro case, non vuole allarmarli, domani andrà meglio. Enzo ce l'ha sempre fatta, pure stavolta ne uscirà.

Domenica 22 marzo, ore 11,25, squilla il telefono. È il medico amico: «Enzo ci ha lasciato. Sono stato con lui fino all'ultimo».

Incredula, distrutta, incapace di piangere, pietrificata, Valeria deve dirlo ai figli. Come, con quali parole, a chi per primo? Come reagiranno, ciascuno solo nella propria casa? Come lo dirà a nonna Lina, per Enzo non suocera ma madre? Valeria ce la fa, ma non ricorda come e cosa ha detto, che cosa ha fatto in quei momenti.

Subito la notizia vola, si diffonde sui social, rimbalza ovunque. I pazienti scrivono a Giacomo e Carlo, piangono, si disperano. Non è possibile, anche loro si sentono orfani, privati di un sostegno fondamentale. Invece è tutto vero, è successo in modo assurdo, surreale, senza visite in ospedale, senza un abbraccio, senza una parola di conforto, senza l'ultimo saluto, senza esequie. Niente.

Dolore e silenzio, isolamento e sofferenza. Questo è il Covid19, questa la tragedia che troppe famiglie, tra cui la nostra, hanno avuto in sorte. Un flagello di Dio e tanti errori umani, tante inadempienze, tanti ritardi e sottovalutazione hanno reso la pandemia ancora più aggressiva e perniciosa. Soprattutto in Lombardia, specialmente nella prima ondata.

Enzo Leone, il ragazzo che studiava poco, venuto al Nord per lavorare e realizzarsi, è stato il medico di famiglia che ha sempre anteposto la salute dei suoi assistiti ad ogni cosa. È diventato un medico missionario, perché la professione per lui era una vera missione: no, non è retorica ma una constatazione fondata sui fatti. Perciò sono moltissimi a ricordarlo con affetto e grande stima. Era un medico d'altri tempi, come non se ne trovano oggi.

Enzo diceva sempre che i fiori si portano ai morti e non amava donarli. Quindi, dopo la cremazione, Valeria, Giacomo e Carlo hanno voluto che le ceneri venissero affidate a loro. L'urna in cui Enzo riposa ricorda il tamburo di una batteria, lo strumento che Enzo suonava da ragazzo.

Il suo epitaffio recita: «Buon viaggio, marinaio… Saremo sempre il tuo porto. Torna quando vuoi».

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Valeria Presti, nata e cresciuta a Castelvetrano, docente in pensione di discipline umanistiche negli Istituti di scuola media superiore del Nord, vedova del medico di base Enzo Leone con cui è stata legata in matrimonio dal luglio del 1982.

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

Come se nulla fosse accaduto

Interno del rifugio di Rascino, Carlo a sinistra e Nazareno a destra

umane dimenticate istorie

di *Giorgio Valentini e gli altri amici*

Passano i giorni e in piazza continuiamo a fingere che non sia accaduto nulla. Ci incontriamo al solito posto, seguitiamo a parlare delle solite cose, ognuno col groppo in gola e il dolore in fondo al cuore; all'apparenza è come se non avessimo nulla di doloroso da dirci. Ma non è così.

Carlo Giordani ci ha lasciati, improvvisamente, inaspettatamente, tragicamente, senza conforto. È entrato in ospedale per un problema che lo affliggeva, ma ci conviveva ormai da tanti anni, e il Covid se l'è portato via, lasciandoci orfani dei suoi sorrisi e bronci, cocciutaggine e arrendevolezza; del suo essere polemico e accondiscendente, amichevole e ostico, socievole e schivo, affettuoso e scostante, gregario e solitario; della sua voce stonata e del non volerla nascondere, del suo mettersi sempre avanti ai fornelli per il gruppo e del lamentarsene incessantemente. Era un amabile coacervo di contraddizioni. Non sapeva mentire, bluffare, nascondere. Nel bene e nel male, chi lo frequentava ha vissuto la sua schietta lealtà, la profonda onestà e la sfacciata sincerità.

Finché non riusciremo a metabolizzare l'accaduto continueremo a soffrire nel modo più sbagliato; ognuno per conto suo, come se la perdita fosse dei singoli e non della comunità. Non aveva titoli da

ostentare, primati da vantare, vittorie da celebrare, azioni eclatanti o eroiche da incensare. Era un uomo normale, che non poteva sperare in due righe nei libri di storia, uno dei tanti che la valorizzazione delle eccellenze lo escludeva da ogni possibile attenzione.

Il suo tratto peculiare era la normalità, l'essere un pari tra i pari, condizione che non descrive un appiattimento ma delinea un gruppo senza egemoni. Non bisogna essere superuomini per avere un ruolo rilevante nelle piccolissime comunità, ognuno è insostituibile.

Con la perdita di Carletto molto è cambiato, in modo netto e repentino. Il clima che si respira nel rifugio dell'altopiano di Rascino, che era la sua seconda casa, non è più lo stesso; non è più lo stesso quello della casetta di caccia a Mercato, la squadra non è più la stessa; i compagni sono sbalorditi e i cani disorientati.

Non esitò ad aprire le porte di casa e coinvolgere la cognata Lia e il fratello Gianni, quando la Pro Loco gli chiese di dare una mano nelle ricerche che stava avviando sulla *Pizza rentòrta*; lo fece perché da sempre sosteneva che quella fatta a casa sua fosse indubbiamente la migliore che si potesse avere. Non esitò quando per il *Turrinsàccu* gli fu chiesto di presentare a suo modo il territorio agli studiosi. Vincenzo Padiglione e Alessandra Broccolini gli garbarono subito, con loro si aprì e per loro si mise ai fornelli, determinato nel voler fare bella figura.

Le reti sociali delle piccole comunità hanno pochi nodi, e quando uno viene a mancare la falla che si apre è abnorme, perché in quelle realtà nessuno è uno qualunque e ognuno è qualcuno.

Il 12 febbraio te ne sei andato via, verso quel viaggio che tutti dovremo affrontare, ma tu lo hai fatto in modo disumano, da solo, senza che qualcuno potesse tenerti la mano. Chissà quali sono stati i tuoi ultimi pensieri. Chissà se hai invocato qualcuno nell'ultimo istante. Non saprai mai quanto ci manchi.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Giorgio Valentini, in pensione da un anno dopo aver lavorato per una vita all'ufficio anagrafe del comune di Fiamignano, insieme ai suoi amici più stretti dedica il tempo alle attività all'aria aperta che da sempre più lo appassionano: la vita nel rifugio di montagna, la pesca, la cinofilia, la cerca dei funghi e dei tartufi. Come volontario, collabora attivamente con la Pro Loco nell'allestimento e la cura del verde pubblico.

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

Per un Manifesto in difesa dell'italiano

L'era della *loneliness* economy

C'È CHI PROVA A INDAGARNE IL COSTO PER LA SOCIETÀ, CHI CERCA UNA PILLOLA PER RISOLVERE IL PROBLEMA E CHI RIVALUTA IL BISOGNO DI **SOLITUDINE**. SÌ, QUESTO È "IL" TEMA DEL MOMENTO. D NE HA PARLATO CON ALCUNI ESPERTI

di **Deborah Ameri**

C'È CARL, DIRIGENTE di Los Ange
spende 2mila dollari al mese
sere coccolato da uno scon
C'è Saito-San, pensionato di
che ruba nei negozi per andar
gione e trovare un po' di com
Ed Eric, panettiere di Parigi,
titosi al Front National di Ma
Pen pur di riuscire a trovare
munità a cui appartenere.
Tanti volti, tante storie, un sc
minatore: la solitudine. Una c
ne con tante facce. Alcune p
necessarie, altre insidiose e r
Come sostiene l'economista
nica Noreena Hertz, ha già
to una crisi in piena regola: e
ca, politica e sociale. «Solitu

MY PRIVATE DESIGN

IN TEMPI DI PANDEMIA GLI SPAZI DOMESTICI, TRA UN TAVOLO SPOSTATO PER LA LEZIONE DI PILATES E UNA CONFERENCE CALL, DETERMINANO LE PERSONE CHE SIAMO E CHE SAREMO. I CONSIGLI DI CINQUE SUPER ARCHITETTI

di **Leonora Sartori**

re il ritorno in arancione le strade sarebbero due – proseguono dall'assessorato alla Scuola
do, appunto, dopo.
Le scuole, intanto, si tengono pronte. Rosamaria Lauricella,
Sallusti,
miani, «s
ra degli

Le iscrizioni per l'anno 2021-22

Licei scientifici in overbooking "Classi complete"

I posti nei licei scientifici della Capitale sono quasi del tutto esauriti, ma senza un banco sicuro ci sono «ancora alcune centinaia di studenti», stimano dall'Associazione nazionale presidi del Lazio. Diversi i

al Talete», è stata chiesta e ottenuta la riorganizzazione delle iscrizioni, «perché i posti c'erano ancora», precisa Pinneri. In altre situazioni, «come al Cavour, con classi da 27 alunni rimanevano fuori 180 stu-

La parola

Catcalling

Termine prestato dall'inglese. Per la Crusca è una "molestia sessuale, prevalentemente verbale, che avviene in strada"

Moltissimi vocaboli stranieri hanno invaso titoli e testi di periodici italiani. Spesso si preferiscono le espressioni in inglese alle italiane e questo comporta l'aumento fuori misura dei prestiti alloctoni

<u>*per l'italiano*</u>

di *Ugo Iannazzi*

Ai componenti di tutte le comunità, che oggi vivono in condizioni di libertà e di democrazia, si riconoscono alcuni diritti inalienabili. Tra essi vi è quello alla salute, all'istruzione, a circolare liberamente, alla proprietà dei beni individuali, a respirare aria pulita, a bere acqua potabile, a non essere soffocati dal rumore, a sviluppare ciascuno la propria personalità, alla sicurezza sociale; al rispetto della persona, della riservatezza, della libertà di pensiero; a vivere in una condizione in cui sia bandita la schiavitù e la tortura.

In Italia, nazione, culla di forme di cultura uniche al mondo, occorre inserire tra i valori inalienabili, anche, i diritti alla difesa e valorizzazione della lingua italiana, oggi non sempre garantiti e simili ai vincoli di tutela archeologici, artistici, paesaggistici: quindi, occorrono anche vincoli linguistico-letterari. Un connazionale non può distruggere/manomettere i resti di Pompei, o il Colosseo, senza fare danni irreparabili alla sensibilità delle persone di tutto il mondo (lo abbiamo verificato anche con l'incendio di *Nôtre Dame*)! Similmente non può distruggere i capolavori della scultura, della pittura,

del disegno, della musica… non può danneggiare i Faraglioni, Venezia, la cascata delle Marmore, i boschi, i laghi, i fiumi… senza essere perseguito!

Ma, fino a oggi, ha la libertà incontrollata di provocare la decadenza della lingua italiana, che, invece, non è per nulla tutelata, pur essendo per noi un bene immateriale fondamentale, che ci permette di comunicare a voce, o di leggere, studiare e comprendere tutto il patrimonio letterario ed espressivo del nostro Paese (prose, poesie, dialetti, canti, carteggi, corrispondenze, prodotti video-cinematografici, fonti orali, tradizioni popolari…).

In Italia si proteggono (e finanziano) le minoranze linguistiche (ne ha parlato qualche mese fa anche il Presidente del Consiglio Giuseppe Conte, quando si è presentato per la fiducia alla Camera), ma non si fa nulla per proteggere l'idioma nazionale, che tende a diventare anch'esso minoranza. Un decennio fa abbiamo assistito a un fatto straordinario: l'Unesco ha classificato come patrimonio universale dell'Umanità il *canto a tenore* dei pastori sardi. L'Unesco protegge la musica, il canto e la lingua di una nostra minoranza "linguistica"! Noi italiani non siamo capaci di tutelare la nostra lingua nazionale, anzi chiudiamo gli occhi quando persone incoscienti congiurano per distruggerla!

Non ci sono leggi di condanna per chi provoca la sparizione della nostra lingua, che è l'albero che ha generato rami (i nostri grandi pensatori, i grandi artisti, i grandi scienziati, invidiati da tutta l'umanità), che hanno illuminato il mondo con i loro primati. Non possiamo assistere indifferenti al fatto che ogni giorno la nostra lingua venga, per colpa di connazionali, lentamente sostituita da un idioma straniero.

Occorrono regole rispettate. Quando le strade si sono colmate di traffico, per garantire l'incolumità a tutti, si sono messi i semafori e si sono stabiliti gli obblighi della precedenza da dare alle categorie più deboli. La lingua italiana è debole e chiede protezione. Oggi per tutelare tutto il nostro vasto patrimonio culturale, naturalmente indifeso, occorre bloccare alcune perniciose abitudini, solo in apparenza innocue. Senza impedire la frequentazione di altre lingue, se confinate nei campi di pertinenza e specialistici, diamo ascolto anche a chi difende con tenacia la lingua italiana.

I Francesi rispettano con rigore e con passione il loro idioma, impediscono invasioni linguistiche estranee e nelle pubblicità che diffondono in Italia, promuovono anche con orgoglio la lingua transalpina, affiancandola con rispetto e dignità ai loro prodotti. Molti connazionali, invece, rinnegano l'italiano già in patria! I politici, parimenti, debbono interrompere il malcostume di mascherare le leggi con intitolazioni incomprensibili, alloctone. La tv, oltre che nella cronaca, sempre più dà titoli inglesizzati a programmi su argomenti vari, e incomincia a ospitare pubblicità solo in inglese. I giornali che 20-30 anni fa lo usavano con molta parsimonia, in anni recenti ne hanno moltiplicato l'uso in modo esponenziale. I titoli degli articoli sono pieni di vocaboli stranieri superflui, i testi, poi, riportano sempre più frasi inglesi, non tradotte. La pubblicità oggi inventa sempre più neologismi e locuzioni inglesi e non li crea nella nostra lingua.

Mario Draghi, dicendo: «Chissà perché dobbiamo sempre usare tutte queste parole inglesi!» ci ha svelato un grave dramma italiano. Sono parole di un uomo intelligente, dette ad alta voce, ma che hanno al momento solo una condivisione sotterranea. Occorre, adesso, confortarlo con stimoli di portata nazionale, con un'azione collettiva, che chieda alla politica e al governo da lui guidato, di intervenire culturalmente e legislativamente.

A tal proposito occorre rivolgere un appello, a chi è sensibile a questo tema, intellettuali e persone comuni, affinché condividano sempre più le seguenti iniziative:

1) Studiare l'ipotesi di formare un comitato operativo che coordini interventi per un'"azione collettiva".

2) Redigere un Manifesto, che presenti in forma dettagliata i vari aspetti del problema.

3) In questo Manifesto, propongo fin da da ora di fari riferimento agli "strilli, grida, motti di resistenza", che seguono, migliorati e magari integrati.

4) Il Manifesto, *in primis*, conterrà tutte le riflessioni analitiche, che definiscano l'ambito culturale del fenomeno, per una sensibilizzazione ragionata di chi affronti per la prima volta il problema.

5) Il Manifesto, inoltre, conterrà le richieste operative condivise, da presentare ai parlamentari, al Governo e al Presidente Draghi.

6) Fin da ora si studi la possibilità di raccogliere in una pubblicazione tutti i testi già diffusi su *Dialoghi Mediterranei* e altri in corso di elaborazione.

7) Si sviluppi un dibattito, con ipotesi di organizzare un Convegno, allargato a enti interessati (es. Accademia della Crusca, Istituti di Cultura ecc.), eventualmente, condotto in videoconferenza.

8) Invitare le riviste a preferire sempre la pubblicazione di testi in lingua italiana e, nel caso siano indispensabili testi in lingua straniera, che siano sempre affiancati dalla traduzione in italiano. È un modo per farlo sopravvivere e un aiuto a chi non conosce lingue estere.

9) Per rendere più incisiva l'iniziativa, si consideri fattibile, già da ora, il boicottaggio all'acquisto di periodici, o di prodotti, o il rifiuto alla visione di trasmissioni radio-televisive, che tradiscano la lingua italiana.

10) Che si studino i modi per un'ampia diffusione degli interventi su vari organi di stampa e comunicazione.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Strilli, grida, motti di resistenza

prima parte

1. A "strilli, grida, motti di resistenza", vocaboli della nostra lingua, non ho aggiunto un superfluo "slogan", lemma d'importazione gaelico-scozzese.

2. Ad alta voce il Presidente del Consiglio Mario Draghi, il 12 marzo 2021, durante la conferenza al centro anti Covid di Fiumicino, parlando di *smart working* e *baby sitting*, dopo una pausa, ha espresso un chiaro commento sull'eccessivo utilizzo delle parole inglesi nella lingua italiana: "*Chissà perché dobbiamo sempre usare tutte queste parole inglesi!*".

3. Agli italiani anglofili e italianofobi preferiamo quelli anglofobi e italianofili.

4. Ai nostri grandi letterati del passato sanguinerebbe il cuore, se sapessero, quanto oggi viene calpestata, ingiuriata e inquinata la nostra comune lingua.

5. Alla nostra nobile e antica lingua italiana, dobbiamo offrire rispetto, alimentazione, manutenzione e restauro.

6. Amo l'italiano, combatto l'inglese superfluo.

7. Cerco di parlare bene l'italiano e vari dialetti "letterari". Uso l'inglese, quello che conosco, solo in caso di vera necessità.

8. Chi conosce bene l'inglese, lo usa con misura, rispettando la vitalità (o sopravvivenza) delle altre lingue.

9. Cicerone, mio concittadino, andò in Grecia e studiò il greco, per meglio assimilare quella cultura. Scrisse, però, sempre in latino e ne arricchì il vocabolario con moltissimi neologismi, che esprimevano i concetti ellenici, non aventi nel mondo romano ancora una denominazione.

10. Oggi, invece, si va all'estero, si impara/perfeziona una, o più lingue e, tornando in Italia, la/le si usa/no come linguaggio killer contro l'italiano.

11. Civettare l'inglese nel linguaggio comune è spesso segno di poca capacità: è un paravento che svergogna il parlante e danneggia irrimediabilmente la nostra cultura.

12. Claudio Marazzini, presidente dell'Accademia della Crusca, impegnata da più di quattro secoli nella diffusione della lingua italiana, ha commentato la riflessione di Mario Draghi, fatta a Fiumicino: «Sono molto contento che il presidente Draghi, in questo momento difficile per il Paese, abbia toccato quest'argomento con leggerezza e con una battuta, ma si capiva la sua posizione». E ha aggiunto: «Normalmente quando si critica l'uso eccessivo dei termini inglesi, scatta l'accusa di provincialismo; nel caso di Draghi è difficile farla scattare, dato che lui per anni ha fatto discorsi in inglese, ma quando parla in italiano, si pone il problema di usare i termini appropriati nella nostra lingua».

13. Con il dibattito in corso tutti i veri e importanti intellettuali italiani hanno il dovere non solo di stigmatizzare questo fenomeno, ma di mettere in atto azioni dimostrative concrete.

14. Dimenticare quanta ricchezza espressiva ha la lingua italiana, che ha ereditato un'infinità di pregi dal greco e dal latino è azione grave e antistorica.

15. Dopo le velleità fasciste, pian piano tramontate, di italianizzare i nomi propri stranieri, li abbiamo sempre scritti con rispetto: Albert (e non Alberto) Einstein; Marilyn (e non Marilina) Monroe; John (e non Giovanni) Fitzgerald Kennedy; Margaret (e non Margherita) Tatcher; Vladimir Lenin (e pronunciato correttamente: *Liénin*). Mi chiedo: perché molti italiani debbono oggi inglesizzare i nostri nomi propri, sia all'estero e addirittura anche in Italia!? Es. *Made in Italy*, da usare solo all'estero, dovrebbe essere sempre detto: *Made in Italia*!

16. Facendo una prima riflessione: perché sul mercato italiano tutti i nostri produttori non chiamano le loro merci: *Prodotto italiano*, o *Prodotto in Italia*? In Francia dicono: *Fabriqué en France*. Da anni fanno un'importante mostra annuale, intitolata proprio *Fabriqué en France*, che ai primi del 2020 è stata ospitata addirittura nel palazzo dell'Eliseo in rappresentanza dei dipartimenti e delle città d'Oltremare.

17. Facendo una seconda osservazione: perché da noi, cioè in patria, in modo strabordante, dobbiamo usare *Made in Italy*, un'espressione in cui si inglesizza addirittura il nome proprio del nostro Stato? Se si facesse in Italia un'esposizione di prodotti italiani, magari al Quirinale, la chiamerebbero perversamente *Made in Italy*! Ne sono così sicuro, anche perché questa espressione piace così tanto, che pochi mesi fa l'hanno già adottata per titolo di uno sceneggiato in otto puntate, dedicato alla nascita della moda italiana. E se non avessero scelto questa, sarebbe stata sicuramente opzionata: *Fashion in Italy* o *Italian fashion*!

18. Figuriamoci la sorpresa! Alcuni italiani cadono nella tentazione di "inglesizzare" anche altri nomi propri! Mi chiedo: perché un Assessorato Regionale al Turismo ha inventato la frase "Il Veneto è la regione di *Venice*"? Perché il presidente Luca Zaia si fa intervistare davanti al manifesto che riporta ben due volte quella scritta! E perché hanno deciso di valorizzare il territorio di Parma, denominandolo *Parmaland*?

19. Forse in Italia c'è chi crede sia una cosa di grande soddisfazione chiamare Venezia col traslato *Venice*, Roma con *Rome* e Firenze con *Florence*? Sì, c'è, e purtroppo questa è una scelta stupida. Non c'è alcun bisogno di modificare questi nostri nomi propri, visto che figurano queste tre città, tra le più famose al mondo, che gli stranieri tranquillamente e rispettosamente chiamano Venezia, Roma e Firenze!

20. Gli italiani, parecchi dei quali sono anglofili, hanno una cattiva conoscenza della lingua inglese: infatti, secondo alcune statistiche, si situano al ventiseiesimo posto tra le nazioni europee e nel mondo al trentaseiesimo posto.

21. Gli italiani sono portati a dividersi su tutto. Dopo l'Unità d'Italia, l'unico comune multiplo, che ha legato i nostri connazionali, è stata la lingua italiana. Molti, purtroppo, oggi considerano sia giunto il tempo per distruggere anche questo legame.

22. Gli italiani, che in alcune epoche furono sempre creativi e grandi inventori di neologismi, perché oggi nel linguaggio comune rinunciano a farlo e si abbeverano solo di termini inglesi, fino ad affogarvi dentro? Bisognerebbe chiederlo agli psicologi! Ma a quelli bravi!

23. Ho l'abitudine di leggere ogni giorno uno o più quotidiani. Ho acquistato *la Repubblica*, e relativi allegati, fin dal primo numero e li conservo quasi tutti. Nel corso degli ultimi decenni vi si è avuto un incremento di parole inglesi inutili, sia nei titoli degli articoli, sia nelle pubblicità. Dopo il passaggio della proprietà alla gedi questo fenomeno ha mostrato una forte accelerazione. Durante la pandemia tale fenomeno si è ulteriormente intensificato. In questi ultimi mesi alcuni marchi sono stati ospitati a tutta pagina con messaggi scritti solo in inglese. Non contenti di ciò hanno messo a disposizione di un singolo marchio spazi sempre maggiori, fino a giungere a intere paginate a pieno formato, in cui compaiono solo locuzioni inglesi. Non condividendo questa linea editoriale, che mortifica la nostra lingua, annuncio con fermezza la mia decisione di interrompere l'acquisto di questo quotidiano.

24. Ho notato che altri giornali fanno la stessa cosa. Addirittura il *Corriere della Sera* il giorno 19 marzo 2021 e il suo allegato *Beauty*, uscito alla stessa data, hanno concesso addirittura due intere facciate a pieno formato, affiancate, a un marchio, Labo Cosprophar, che utilizzava solo messaggi in idioma inglese! Proporre in Italia prodotti nazionali, accompagnati da una lingua differente da quella amata e utilizzata dal lettore, che con il proprio denaro acquista il quotidiano, non è proprio una buona idea per ampliare le vendite del giornale e anche del prodotto, ma di irritarlo e respingerlo.

25. Ho ritenuto opportuno d'ora in poi che, soffermandomi all'edicola, sfoglierò, col permesso dell'edicolante, più di una testata e acquisterò solo quelle che mostrano un giusto rispetto per la nostra lingua.

26. Se con l'accelerazione degli ultimi tempi il linguaggio dei mezzi di comunicazione si orienterà a usare sempre più l'inglese e a perdere sempre più, anche nel parlare comune, l'italiano, questa è una scelta masochistica e controproducente.

27. Io personalmente, quando osservo alcune pubblicità in televisione e su carta stampata, inquinate da vocaboli inglesi "ruffiani" (tipo il famoso caffè di *What else?*, invece di *Cos'altro?*), mi impongo a vita di rifiutare l'acquisto e il consumo di quel prodotto! O almeno finché non si abolisca questa locuzione.

28. Invito i cittadini di buona volontà a opporsi all'anglicizzazione linguistica del nostro parlare comune. Questa scelta non è dovuta a un'"allergia" all'idioma anglo-americano ma è un dovere, una scelta ragionata di tutti, particolarmente degli intellettuali, ancor più degli studiosi di materie umanistiche.

29. Quelli di essi più in vista, più ascoltati e più convinti, promuovano un'*Azione collettiva*! (da notare come il concetto scritto in corsivo si può anche esprimere con parole nostre!). Questa *Azione* può essere impostata anche su nuovi modi di intervento, che perseguano, comunque, 2 obiettivi: 1) Elaborazione legislativa di strumenti di tutela della lingua italiana; 2) Atti dimostrativi di sabotaggio all'acquisto di prodotti italiani, pubblicizzati in Italia con idiomi estranei, alternativi all'italiano.

30. Identica azione di sabotaggio va fatta con lo spegnimento/silenziamento di telecomando a programmi televisivi e radiofonici, sempre più infarciti di inglese e di colonne sonore anglo-americane inutili e fuori contesto.

31. Ignorare l'italiano, inquinandolo e sostituendolo con altre parlate, vuol dire condannarlo al decadimento e alla dismissione. Nel descrivere questo fenomeno, qualcun altro potrebbe usare (in ordine alfabetico) verbi differenti: bistrattare (il nostro idioma), o danneggiarlo, dileggiarlo, disprezzarlo, distruggerlo, ingiuriarlo, insolentirlo, insultarlo, irriderlo, maltrattarlo, mancargli di rispetto, mortificarlo, offenderlo, oltraggiarlo, sbertucciarlo, schernirlo, stravolgerlo, svillaneggiarlo, umiliarlo, vilipenderlo, ucciderlo, violarlo ecc. Da ciò si nota l'incredibile ricchezza della nostra lingua, che ha un elevato numero di sinonimi, da scegliere a piacere, per rendere una frase meno approssimata, meno difettosa, generica, imperfetta, indefinita, indeterminata, vaga… e, al contrario, più completa, corretta, esatta, esauriente, precisa, rigorosa ecc.

32. Il 25 marzo *2021, nella* celebrazione del *Dantedì* al Palazzo del Quirinale, l'artista italiano polivalente e premio Oscar, Roberto Benigni, dopo aver commentato e recitato a memoria il 25° canto del Paradiso, ha affermato: "Dobbiamo amare la lingua italiana, che è la più bella del mondo!".

33. Il dubbio è: come si fa ad amare la lingua italiana, come auspicato da Benigni, se, mentre si celebra il settimo centenario di Dante, padre della nostra lingua, si continuano a ignorare le sue potenzialità e il suo sviluppo, contaminandola con una forsennata crescita di vocaboli estranei?

34. Il Mediterraneo è stato un tavolo da biliardo, dove hanno giocato tanti popoli e sono avvenute le contaminazioni reciproche di moltissime culture: fenicia, greca, romana, bizantina, araba, francese, spagnola… I contatti, per addizione e non per sostituzione, avvenivano via mare e anche via terra, soprattutto in base a atti di conquista. Oggi il nostro libero rapporto con il mondo inglese è, invece, di volontaria contaminazione, che per scelta improvvida di alcuni connazionali, diventa sempre più contagio, infezione, erosione… Fenomeni non imposti, ma che una piccola e determinante percentuale di italiani follemente mette in atto, desidera, sogna. I contatti odierni di erosione avvengono sul territorio nazionale, spesso a chilometro zero, e più che via terra o via mare, soprattutto per via stampa e per via etere.

35. Il silenzio di una lingua nazionale centenaria (ma dalle origini millenarie), genererà mostri.

36. In questi giorni c'è il dibattito sulle fasce d'età, più adatte ad assimilare il vaccino AstraZeneca. Si sentono in tv, ma si leggono anche su moltissimi giornali le frasi: *over 70* e *under 80 anni*, invece di *sopra i 70*, o *sotto gli 80 anni*, o *più di 50* e *meno di 60*; le espressioni *over* e *under* sono pronunciate da conduttori in modo veloce, da scioglilingua, e con inflessioni inglesizzanti. Sono convinto che molti spettatori, ottantenni e settantenni, non riescano a capirne le differenze, per loro così importanti. Ma costa molto a questi mezzibusti esprimersi in un naturale e corretto italiano? Non è questo, per caso, un inglese superfluo e colpevolmente incomprensibile?

37. Io voglio lasciare ai miei figli e nipoti la prediletta e insostituibile lingua di mio padre, di mia madre, dei miei nonni e bisnonni. È un patrimonio culturale di immenso valore, che non va distrutto, ma tutelato e vivificato.

38. La riflessione del presidente del Consiglio Mario Draghi, mi domando, è, sì o no, un invito a espellere dal nostro linguaggio le parole *smart working* e *babysitter*, per usare, invece, le oneste espressioni: *lavoro agile* o *a casa*, e *bambinaio/a*?

39. La sera del 9 aprile alla trasmissione *8 e mezzo* Lilli Gruber, che è notoriamente una giornalista misurata e rispettosa dell'italiano, per ben due volte, riferendosi alla precedenza di quali categorie abbiano il diritto a vaccinarsi, si è espressa: – Anziani *first! First* è un vocabolo trumpiano di recente memoria, divenuto, dopo le sue sconclusionate imprese, un luogo comune. Non era logico dire *Prima gli anziani!* e non accodarsi a un andazzo di moda!

40. L'inglese sovrabbondante, utilizzato nelle pubblicità, è uno specchietto per allodole, per suggerire ai consumatori come quel tal prodotto, o offerta, è moderno, com'è "ammantato di progresso" e com'è "colorato" di internazionalità!

Ugo Iannazzi, architetto, museografo, studioso di tradizioni popolari, ha realizzato ad Arpino (FR) il Museo dell'Arte della Lana e redatto progetti per i Musei della Liuteria e delle Arti tipografiche. Con Eugenio Beranger ha creato ad Arce (FR) il Museo antropologico della "Gente di Ciociaria" nel 2004 e pubblicato nel 2007 il relativo saggio storico-critico, che raccoglie le vicende territoriali, gli usi e i costumi popolari del mondo rurale e artigiano locale. In collaborazione con Antonio Quaglieri ha pubblicato nel 2016 Chi parla i sparla nen perde ma' tiempe. La civiltà contadina, una filastrocca, un pretesto e nel 2018, in collaborazione con Ercole Gabriele Gli apologhi di Fedro tradotti in dialetto arpinate. Ha in corso di stampa Il pensiero popolare, detti, proverbi, motti, raccolti da Luigi Venturini nel 1911 e da Antonio Quaglieri nel 2011; e in preparazione, un saggio sul poeta dialettale Giuseppe Zumpetta e uno sugli incontri a Firenze tra Gioacchino Rossini e il letterato Filippo Mordani.

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

Lingua nostra interfaccia sensibile. Una ricognizione

per l'italiano

di *Franca Bellucci*

Da quasi due anni intrecciavo studio storico e riflessione lirica sul Novecento, ripercorrendo percorsi a me tangenti. Il tema mi si era imposto intorno ad una falsa impressione che, mi ero accorta, mi aveva indotto a considerare come impiantata nell'Italia-repubblica la casa editrice Einaudi, invece molto più antica: per la cronaca, nata nel 1933. Correggendo la mia falsa sensazione, ma anche interrogandomi, avevo disegnato una costellazione di temi riaffioranti dalla memoria, via via arricchendo con varie letture, ricordi, riflessioni. Strutturati infine i testi in una unica silloge, ne cercavo il titolo che, accanto a Novecento, segnalasse come fonte il ripensamento personale. Mi fermai su "flashback" o "affioramenti", il primo per i guizzi di luce che la memoria avverte, l'altro per una metafora di acque e naufragi cui i ricordi somigliano. Optai per il secondo termine, come più appropriato per i miei processi: non certo perché "suonasse" più puro linguisticamente, nemmeno ci pensai.

È un fatto che, benché le letture abituali mi familiarizzino con un lessico consuetudinario, tuttavia sto incamerando termini di altre lingue, specialmente dall'inglese: del resto flashback è già termine tecnico, usato nella critica letteraria come in quella cinematografica. Io, ammetto, accedo a tali termini con eccessiva trascuratezza, senza accertarmi né dell'esatta pronuncia né dell'ampiezza di

senso nell'originale. Cavalcherei il fenomeno con una certa indifferenza – del resto non avevo verificato a suo tempo che il ricercato tessuto che in Italia è definito "*chiffon*", in Francia era lo straccio per pulire il pavimento? – e con questa avvertenza: che le connessioni attuali di aree geografiche distanti impongono una interculturalità dai molti livelli. La stessa organizzazione di attività lavorative e il lessico della relativa valutazione stimolano ad accettare, oltre che sigle di suono estraneo, anche termini stranieri, specie dalla lingua inglese.

L'avanzare dell'inglese nella pratica linguistica ha sollevato obiezioni più volte: in certi momenti, anche ricognizioni a gran raggio. Ricordo la fase in cui, era l'anno accademico 2012-13, il rettore del Politecnico di Milano, Giovanni Azzone, annunciò di voler organizzare solo in inglese la formazione superiore di ingegneri e architetti dall'anno accademico successivo. Fu un esperimento, quell'annuncio di estromettere l'italiano dallo specifico ambito formativo, che, fra azioni e ricorsi, è stato chiuso nel 2017 da sentenza definitiva della Corte Costituzionale, con il ribadire il primato della lingua italiana. La vivacità del dibattito spinse l'allora presidente dell'Accademia della Crusca, Nicoletta Maraschio, previa consultazione interna, a promuovere sull'argomento una consultazione fra le persone di cultura, non solo cultori dichiarati di lingua italiana, ma centri fra i più impegnati sul fronte della produzione linguistica: per esempio chi cura servizi culturali per stranieri o alte scuole per interpretare e tradurre, nonché esperti di diritto, scienze, arte. Si raccolsero anche contributi scritti, finché, il 27 aprile 2012, fu organizzata nella sede dell'Accademia la tavola rotonda *Quali lingue per l'insegnamento universitario?* Seguì il libro (Maraschio e De Martino, a cura di, Laterza 2012) che raccoglieva tutti i documenti, subito edito e diffuso nel modo più ampio.

Se ne scorro ora, nemmeno un decennio dopo, le pagine – nomi e pronunciamenti per oltre cento intervenuti –, il sentimento è ambivalente: da una parte mi compiaccio di una partecipazione così calorosa e franca, consona al rigore atteso dagli intellettuali, dall'altra considero come siano precipitosi i cambiamenti della situazione attuale. Qui, come altrove nel mondo, cambia la realtà materiale e culturale, specialmente per le attuali tecnologie social (termine inglese!). Ma sono le complessive relazioni che cambiano, penso per esempio all'Africa e ne colgo assetti emergenti, con gruppi etnici, lingue e espressioni storiche in precedenza oscurati nel protrarsi di effetti neocoloniali.

Fra gli interventi del libro citato, ne rileggo alcuni sull'uso dell'inglese. Mi pare praticabile e prudente il parere della linguista Cecilia Robustelli, dell'associazione EFNIL, ovvero la Federazione Europea delle Istituzioni Linguistiche Nazionali, in cui vengono distinte «due diverse funzioni comunicative»: quella dell'inglese come mezzo di comunicazione operativo per partecipare «alle attività di organismi sovranazionali e internazionali» e quella della lingua nazionale, l'unica che consente, nel Paese dove si vive, di esprimersi a tutti i livelli e «in contesti che richiedano una efficace argomentazione delle proprie tesi». Un intervento ancora utile oggi, di Maria Teresa Zanola, ripropone un articolo del 1987 di Giovanni Nencioni, già linguista di ampie esperienze, «ideatore, promotore e primo Presidente dell'Associazione Italiana per la Terminologia». Nencioni, osservando lo sviluppo della collaborazione scientifica, tecnologica, produttiva, commerciale, rilevava che era servizio utile agli acquirenti «individuare esattamente la natura, le qualità, le insidie dei prodotti». In tale ambito di trasparenza e affidabilità egli rilevava la necessità di curare l'adeguatezza terminologica, univoca, fra parole italiane e inglesi. Di seguito, altro valore rispetto ad una tale comunicazione di tipo specialistico, Nencioni indicava per la lingua nazionale: «prezioso peculio segnico, intraducibile in altre lingue, voce e sigillo della nostra persona [... da alimentare] col solo mezzo efficace [...]: prendendone e facendone prender coscienza».

L'occasione del confronto verteva, come detto, su una situazione importante, ma circoscritta. Intorno al nucleo gli interventi aggiungevano proprie esperienze. Fra le critiche, si rilevava un'offerta di studio di lingue straniere, nell'istruzione secondaria, tanto prolungata quanto inefficace. Lo evidenziava Tullio De Mauro: l'insegnamento esclusivo in lingua inglese deliberato in una facoltà

tecnico-scientifica non era che «una bizzarra fuga in avanti». Invece egli denunciava come problema la qualità della scuola: poiché «è la scuola l'agenzia di gran lunga più influente nel diffondere la conoscenza di altre lingue».

È stata la direzione di studio costante di De Mauro – mi dico – di misurare la tutela della lingua italiana nell'interazione con il sistema tecnico della trasmissione culturale: attento alle disuguaglianze delle capacità linguistiche come a seguirle nell'evoluzione della tecnica. Certo la conoscenza linguistica auspicata dallo studioso è concepita come risorsa valida, l'ignoranza di lingue straniere essendo «uno stato umiliante nel confronto europeo». E qui risiede forse l'accesso a quel pressapochismo che era stata la nota denuncia di un altro linguista noto, Arrigo Castellani. Scomparso nel 2004, nelle testimonianze sollevate intorno alla decisione del prof. Azzone veniva comunque ricordato: definito come purista «acuto investigatore» di quello che ironicamente egli definiva il «*morbus anglicus*» alimentato dalla boria nazionale.

Il settore socioculturale allora osservato era importante, ma contenuto in pratiche comunicative efficaci e ben normate, preparatorie per lo sviluppo cooperativo futuro. Altra palude le fioriture di espressioni che sono o si fanno passare per inglesi nella esperienza inusitata di pandemia che ora viviamo nel mondo. L'argomento monotematico passa sui diversi programmi televisivi di intrattenimento dove palinsesti e conduttori sembrano afflitti da una specie di ingordigia di scienza e di scienziati: l'agente patogeno, le varianti, gli approfondimenti presso laboratori e reparti ospedalieri, le designazioni dei mezzi telematici il cui uso è stato accelerato per sostituire le relazioni in presenza. In questa palude la quantità di parole nuove o quasi che suonano prossime all'inglese sta diventando un fenomeno patologico. L'effetto, per altro, non è quello di offrire chiarimenti, ma, anzi, di far avvolgere su sé stessa la comunicazione: sigle, più che parole, spesso composte in parti di cui, ora calcando sull'espansione, ora sulla presunta base, vengono moltiplicati i segmenti, spacciati per inglesi, si direbbe per conseguire con ciò una impronta scientifica.

Ovviamente, era scontato, l'allarme di chi era già allertato contro il «*morbus anglicus*», con il *morbus* patologico che dilaga diventa constatazione. Senonché qualcosa di simile sembra accadere anche altrove: per esempio tra i Greci, ci avverte un giornale (versione inglese! https://www.theguardian.com) il 1° febbraio di questo 2021, in una comunità che ha affrontato la lingua per le innovazioni contemporanee con priorità ben diverse da quelle avvertite in Italia. Per altro, quella lingua si conferma come riserva-crogiuolo delle nuove parole scientifiche utili per nuove designazioni: e area di parlanti la cui sensibilità linguistica si è dimostrata attenta, tanto che la resistenza del purismo lessicale e grafico si è risolta in una riforma di semplificazione solo nel 1982.

Così, non condivido l'allarme: meglio non fare diagnosi affrettate inseguendo le profezie, poiché è in agguato il fenomeno della "profezia che si auto-avvera", di fatto, cioè, l'insidia che, compiacendosi di sé, si resti in una visuale condizionata.

Riparto dal quadro in cui si colloca il fenomeno odierno degli anglismi eccessivi e non di rado fantasiosi: come punto di partenza ho quello scenario attuale in cui oggi sono in connessione aree geografiche distanti. Lo abbiamo verificato durante la clausura obbligata, quando le merci però giungevano, in una circolazione intensificata, anche fra aree lontanissime. Nella filiera di queste merci, abbiamo facilmente presunto progetti, sistemi di sicurezza, controversie transfrontaliere che certo richiedono, negli assetti attuali, competenze di lingua inglese. Ora, la filiera della comunicazione è ancora più intrinseca a tecnologia e situazioni espresse in lingua inglese. È in atto un fenomeno specifico: il settore pratica e esplora tecnologie, mentre acquisisce spazi virtuali che sostituiscono il sistema dell'editoria tradizionale. È in corso, è evidente, una vera rivoluzione che scavalca quella tecnologia di edizioni su carta, che tradizionalmente, per comparti separati di industria culturale, arrivava ai set cinematografici e alle sale di fruizione. In questo ambito l'impressione di

chi, come me, è estraneo è che ci siano ora spazi sforniti di accurata regolamentazione, e che molti soggetti cerchino visibilità, anche con sfoggio di improvvisazioni. In questo ambito instabile ma circoscritto collocherei le soluzioni di "*inglese immaginario*".

Vero, non ho competenze specifiche, ma nelle stesse occupazioni abituali, in quelle letture di complemento che saturano le mie giornate**,** nella fase attuale presumo convergenza fra i contributi ancora tradizionali e quelli analogico-digitali: per come i prodotti sono offerti, fruiti, archiviati. I prodotti creativi o documentari si adattano a fruizioni molteplici, ma la disponibilità nei circuiti domestici diventa prevalente: fenomeno tanto più reso visibile dalla pandemia. Le stesse prove di conservazione archivistica sempre più si rivolgono a operazioni di manipolazione virtuale: lo dimostra in modo convincente Paola Italia (Italia, 2021: 50-71). Le trame stesse della narrativa o di altra produzione creativa, anche mirando, non già al fantasy, ma al realismo, non di rado si proiettano su scenari in cui i social, o il virtuale, hanno larga parte.

Fra tali considerazioni, provo a istruire da dilettante una verifica sulla resistenza della buona carta stampata al purismo linguistico. Scelgo un periodico particolarmente sostenuto nel linguaggio, «Domenica», supplemento del «Sole 24 ore». Il 21 febbraio 2021 modifico la normale lettura: tornerò su ciascun articolo segnando i forestierismi. L'uso è che il supplemento verta su un ambito o tema ben evidente. In questo caso il tema è dato alle storie distopiche: quelle "alla rovescia" – come diceva una filastrocca dell'infanzia. Incontro congiure, o storie intricate di trame e sangue che oggi si leggono con distacco, come scienza politica, e elaborazioni, e personaggi, defilati ma intensi, che meritano di essere riproposti, nonché storie che sembrano plausibili e invece si basano su invenzioni. Credo di riconoscere un aggancio al tema proposto nelle declinazioni delle pagine successive: la seconda, *Luoghi e persone*, cui segue la *Terza pagina*, antonomasia della cultura forte, poi due pagine per la *Letteratura*, la sesta pagina per *Storia e storie*, cui seguono *Economia e società*, le due pagine, nona e decima, per *Scienza e filosofia* come due le pagine per *Arte*, poi la pagina di *Religioni e società*.

In ciascuna di queste pagine appena menzionate, in cui si situano o articoli a più colonne di firme prestigiose o, negli spazi d'intercolonna che movimentano il colpo d'occhio, le rapide informazioni senza firma o siglate, avverto un'eco del tema proposto, la chiave distopica – utopica, negli articoli che tornano su temi e dibattiti noti per illuminare aspetti da riattualizzare. I recensori, firme prestigiose, avvicinano ai lettori eventi dal mondo, oltre che dall'Italia: studi approfonditi, che vedono la luce in edizioni cartacee o in mostre. Le tre pagine che seguono – cioè *In scena*, *Musica*, *Il tempo liberato* – sono volutamente calate nell'attualità. Il linguaggio ne risente: pur se ben calibrato, include quelle espressioni nuove, non sedimentate, su cui appunto ci interroghiamo. Il contenitore *Il tempo liberato*, XVII pagina, chiude in pratica il numero, seguendo nella XVIII la pubblicità di una casa d'aste: ma, poiché anche le pagine VII e XI sono di pubblicità integrale, di fatto le pagine esaminate sono quattordici.

In sintesi, se la presentazione di ricerche sedimentate dà il carattere precipuo alla rivista, di fatto essa si incrocia con l'informazione estemporanea. Il tono dell'attualità è del resto sostenuto dalla presenza dei bollettini che segnalano eventi: sono rubriche disposte in spazi ombreggiati così da rilevarsi prontamente, sia nell'apertura della pagina di *Arte* sia in quella di *Musica* (ciascuna delle quali divise in due parti simmetriche intorno a una illustrazione con didascalia). Tali rubriche assumono il linguaggio dinamico indispensabile ai fruitori come ai produttori degli eventi d'arte a tutti i livelli.

La pagina emblematica del travaglio linguistico di cui qui discutiamo è, ai miei occhi, la XVI, dedicata alla *Musica*: per i linguaggi diversi degli autori, per la disparità degli stili, ma anche per le contenute, ma indicative riflessioni che qualche autore avanza, e che direi rivelatrici. Le due sezioni informative, *Settenote* curato da Angelo Curtolo e *Sipario* curato da Elisabetta Dente, indicano i siti dove reperire gli eventi, nonché le piattaforme: live, o diretta streaming, canale youtube, piattaforma

Zoom, online sui canali social, Streaming Drama. Ma anche l'articolo più rilevato nella grafica della pagina ha caratteristiche simili: *La performance a domicilio*, di Roberto Giambrone. Ho rilevato questi termini, lungo tale lettura, di cui riproduco i caratteri usati: 'i *riders* del teatro', 'il *delivery* artistico [...] una forma di resistenza alla smaterializzazione della *performance*', 'gli spettacoli in *streaming* dilagano sul web sin dal primo lockdown', 'discutibile trovata della cosiddetta *Netflix della cultura'*, 'La Scala di Milano, ha dovuto ripiegare sul web, facendo discutere col patinato *mélange* videosonoro'. Analogo il linguaggio nella didascalia della suggestiva foto: «Il *Barbonaggio teatrale*, *delivery* di *performance* artistica».

Mentre mi interrogo sui forestierismi, mi domando se sia fenomeno davvero di altra natura rispetto allo sfoggio di citazioni dal latino e dal greco, che pure in genere si ritengono piuttosto segno di soppesata cultura. Osservo infatti l'articolo, al lemma "forestierismo", che trovo sull'enciclopedia Treccani online, a firma di Massimo Fanfani: nel Settecento – egli dice – si distinguevano i prestiti dalle lingue moderne da quelli provenienti da greco e latino. Ma, mi domando: e ora? quale la percezione media? Per tradizione la «Domenica» accoglie nel linguaggio termini classici: libri e verbali in latino si sono prodotti anche in secoli prossimi a noi. Certo è giustificato che Luciano Settis, annunciando alla pagina XII un prossimo seminario sul particolare blu usato da Raffaello nel *Trionfo di Galatea*, citi il ricettario dell'VIII secolo *Mappae Clavicula* per evidenziarvi il *vestorianum*, «detto così da *Vestorius*, che secondo Vitruvio produceva il blu egizio a Pozzuoli».

In prima pagina Mephisto Waltz (pseudonimo del corsivista abituale), che nel numero citato, sotto il titolo *Sense of humor*, sferza il recente atto «Brexit» (già deformato presso gli Inglesi, ma anche nelle memorie sincopate dell'autore, come «Brexshit»), ama il *pastiche* linguistico di effetto barocco, tra forestierismi giustificati da memorie storiche e ricordi del latino scolastico come l'espressione «*cultura animi*». Ma effetto barocco suscita anche, nella XVI pagina proposta come emblematica, Quirino Principe con l'articolo in memoria di Paolo Isotta, *Critico enfant prodige, indignato e coltissimo*. Dell'intellettuale egli rimpiange che si fosse ritirato dalla vita pubblica, sebbene avesse continuato a studiare, per aver subìto un clima d'incomprensione e ignoranza generalizzati. Nel far suo quel dramma, Principe assume un linguaggio studiato e sferzante: ce l'ha con chi, facendo del linguaggio ricercato una divisa di distinzione e uno strumento di contenimento contro i meritevoli, ne soffoca la creatività: «Perché il Fato non toglie di mezzo gli *zombies* analfabeti con le loro sgrammaticate omelie e la sconcia pronuncia anglicizzante di parole tedesche, francesi, ispaniche, russe, latine classiche?»

Ma nella XVI pagina trovo anche una chiave interpretativa di quanto sta accadendo, in fatto di produzione abnorme, non di rado fantasiosa, di prestiti di parole anglicizzanti. Nell'articolo in cui Pier Andrea Canei recensisce un libro sulle fasi creative attraversate da Lucio Dalla (*Ritagli disperati, erotici e stomp*), colgo una frase che, descrivendo il cambiamento in corso nell'uso dei media da parte dei professionisti della comunicazione, mi sembra illuminante: «[Il libro] è un'antologia di giornali (quante testate estinte, ahinoi) e giornalisti (prima specializzati, poi via via sempre più generalisti)».

L'inciso sulla situazione registrata nella professione giornalistica mi sembra coincida con l'impressione sopra evidenziata. Infatti, mentre accadono cambiamenti di estensione globale in tutto il sistema della comunicazione, ecco che riposizionamenti confusi, e forse anche improvvisati, si verificano presso gli operatori del settore. Anzi, coinvolgendo sia il sistema comunicativo sia le produzioni mediatiche creative, l'ampia ricaduta si ripercuote sia sui giornalisti, sia su scrittori e autori delle produzioni filmiche, declinate secondo le varie piattaforme. Ma interventi che entrassero nel merito presupporrebbero non solo alte competenze, ma anche una consapevolezza larga nella società, con opportune ricadute in tutto il sistema formativo: in una tale larga consapevolezza sarebbe possibile correggere la deriva linguistica e superare l'inclinazione alle soluzioni di "*inglese immaginario"*.

La verifica che tale mutazione del sistema comunicativo sia percepita, ha già una certa evidenza nella recente produzione letteraria: trascinando anche un linguaggio che include termini tecnici, particolarmente inglesi, e sigle. Cito qui un recentissimo romanzo di Alessandro Gazoia, *Tredici lune*, [Gazoia, 2021]. Gazoia, il cui ruolo come operatore di cultura va consolidandosi, come autore si è già fatto notare, in saggi e romanzi brevi, per la forza visionaria con cui si immerge in situazioni contemporanee, problematiche, sorretto da una parte da consapevolezza teorica, dall'altra da un linguaggio sobrio che miscela diversi piani psicologici, il percepire accanto all'associare. In questo ultimo romanzo il protagonista, in prima persona, si muove nella dimensione attuale del professionista scrittore, mentre viene identificato l'inopinato stato di pandemia. Di fronte alla mutazione generale dello scenario, il protagonista presenta abitudini che dovrà scrollare e mettere alla prova. Qui linguaggio e metalinguaggio si toccano e s'intrecciano, creando situazioni e offrendo materiali diversi: il protagonista, da scrittore, è anche attraversato da uno specifico ripensamento, lungo il quale scopriamo gli stratagemmi delle forme letterarie e delle filiere produttive – richieste anche ad agenti stranieri – che raggiungono i lettori.

Nel romanzo lo stile medio prevale, ma con luoghi di stile basso e anche di stile alto. A partire dal colera ricordato presso Thomas Mann in *Morte a Venezia*, molte sono le citazioni colte che rintracciamo leggendo, dall'antico al contemporaneo, spinte anzi fino all'efficacia dell'analogia: in particolare il titolo, che identificando la condizione astronomica dell'anno pandemico è riproposto in varie pagine, diventa esplicita citazione del film di R. W. Fassbinder, *Un anno con 13 lune* a pag. 104. Il protagonista attraverserà una gamma di prove durante la pandemia, tanto più che è coinvolto in una storia sospesa sul piano sentimentale, con una partner come lui professionista della scrittura, che, in fuga a Napoli presso la famiglia, rende più acuti i suoi travagli e insieme per brevi frasi telefoniche lo indirizza nelle scelte. Accade così che egli si confermi e insieme si reimposti, tra ibridazioni di calcoli, vaneggiamenti e attese, per attingere infine ad un'energia, forse coincidente con l'istinto di sopravvivenza, che lo spinge ad una sublimazione-reimpostazione delle esperienze professionali. È circa a metà della narrazione che il protagonista, combattuto tra lo stato d'animo d'inetto o di eroe, si immedesima nel film di Fassbinder. Come spinto dal proprio doppio, precipita in una situazione-limite di quasi suicidio, benché abbia pure provveduto ad avviare l'alternativa desiderata di scrittura.

Passiamo così, anche incontrando vari colleghi, tra presentazioni di generi letterari diversi, ma anche di diverso prestigio, dalla poesia al romanzo alla novella alla traduzione al pamphlet all'instant book al *ghosting* al *memoir*. Verificando alla fase di scioglimento la filosofia che «un libro è cospirazione», alla fine la soluzione per il protagonista è un'opera di "*ghosting* nobile", se così si può dire, in interlocuzione col "politico-emblema-ambíto". Dall'assistenza offerta al protagonista politico «che in questi mesi ha contato» si produrrà la ricostruzione della pandemia. Tra i generi presentati, che però all'acme della trama si interrompono, ci sono le deliziose-inquietanti brevi novelle che hanno alimentato il primo progetto creativo del protagonista, raccolte sotto il titolo di *Microdemie*, storie "a parte" che in realtà richiamano in modo intenso personaggi e situazioni della storia principale, e in questa si sciolgono, intrise di quella realtà densa di scorie registrate nell'attuale esistere, e di quei forestierismi su cui ci stiamo interrogando. Qui sembrano denotare in modo elettivo l'effervescente modificarsi delle esperienze, come quando notiamo che l'iniziale termine noto e appropriato "chiusura totale", forse perché non abbastanza connotato, presto si specializza in "lockdown", diventando così parola di cronologia situata, inconfondibile.

Talora quelle parole ibride impersonano il cosmo circoscritto della storia, ma si infittiscono negli aneddoti delle *Microdemie*. Ecco allora, tratti dalla quinta novella della serie, *Un euro e cinquanta*, costruita intorno al personaggio "Milena", che si sovrappone a un personaggio presente nella trama del romanzo, qualche esempio: ridercercatrice, gig economy, app, Glovo, Deliveroo, pop, rider, social, googlare, Zoom, blog, necropolitica, cybercontrollo, *kimchi*, quest'ultima, un cibo coreano,

essendo unica parola segnata con il corsivo. Per aiutare a interpretare: Milena ha un lavoro all'università, senza però alcuna posizione, per cui integra, disinibita e allegra, di che vivere, facendo la rider: o scriverò "*rider*"? o sostituirò con "consegnataria a domicilio"? Credo che se ne debba parlare: prima, però, occorrerà intendersi sui processi in corso, che tipo di sviluppi abbiano, se locali o delocalizzati: poi, intendiamoci su come nominarli.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Riferimenti bibliografici

«Domenica», supplemento del «Sole 24 ore», 21/02/ 2021

Gazoia, Alessandro, *Tredici lune* Milano, nottetempo, 2021

Italia, Paola, *Editing 2000. Per una filologia dei testi digitali*, Roma, Salerno editrice, 2021

Maraschio Nicoletta e Domenico De Martino (a cura di) *Fuori l'italiano dall'università? Inglese, internazionalizzazione, politica linguistica*, Roma-Bari, Laterza 2012

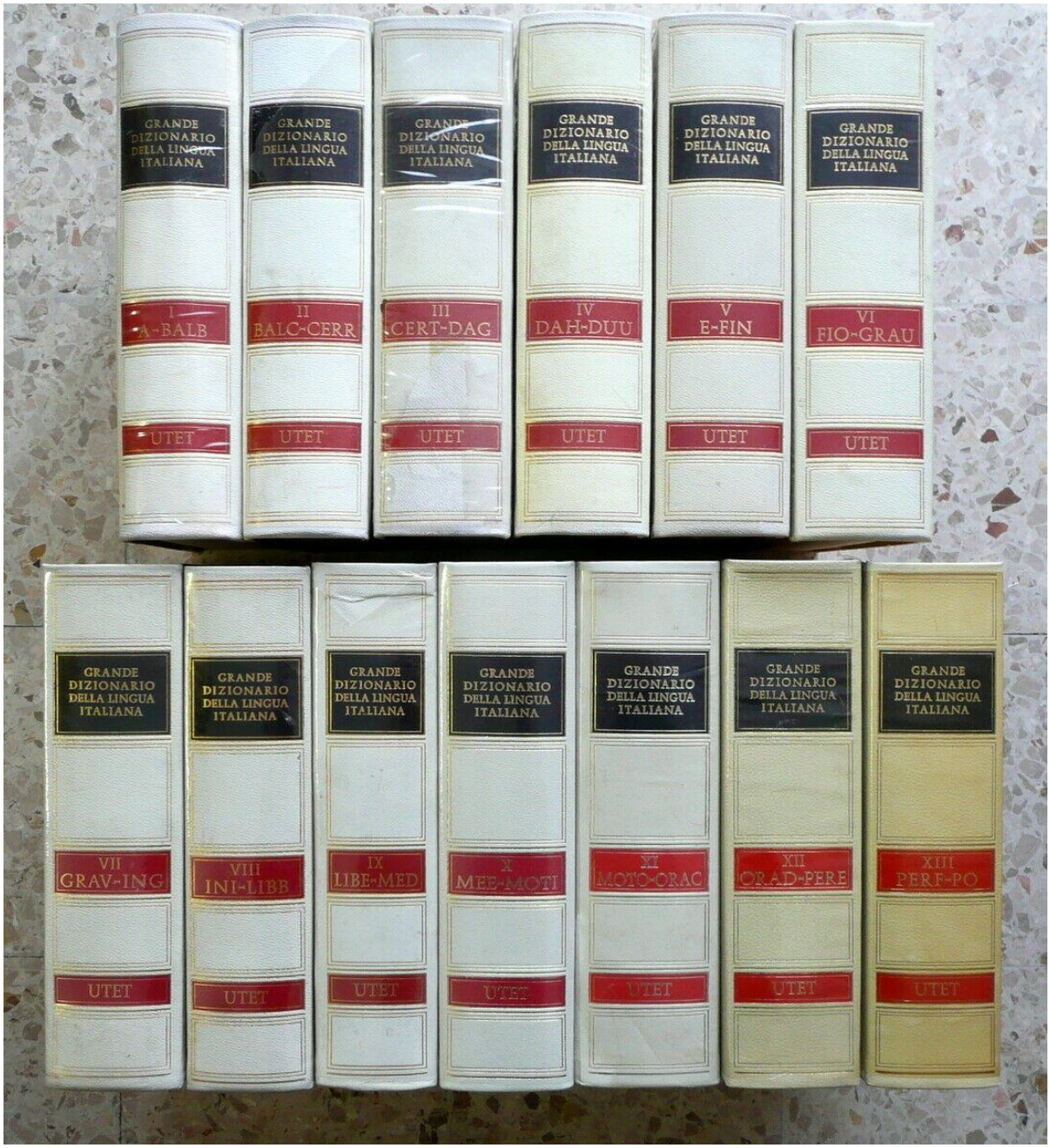
https://www.theguardian.com, 01/02/2021

https://www.treccani.it/enciclopedia/forestierismi_(Enciclopedia-dell%27Italiano)/)

Franca Bellucci, laureata in Lettere e in Storia, è dottore di ricerca in Filologia. Fra le pubblicazioni di ambito storico, si segnalano *Donne e ceti fra romanticismo toscano e italiano* (Pisa, 2008), nonché i numerosi articoli editi su riviste specializzate. Ha anche pubblicato raccolte di poesia: *Bildungsroman. Professione insegnante* (2002); *Sodalizi. Axion to astikon. Due opere* (2007); *Libertà conferma estrema* (2011).

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

Anglismi tra uso e abuso, esibizione e maleducazione linguistica



<u>*per l'italiano*</u>

di *Cristina Lavinio*

Inglese e anglismi: allarmismi fondati?

Forse un po' provocatoriamente, parto dalla segnalazione di un paradosso: se si deplorano i tanti anglicismi che invadono il nostro italiano sarebbe meglio parlare di anglismi, dato che *anglicismo* ricalca pari pari la forma dell'inglese *anglicism* ed è dunque un anglismo esso stesso, per quanto di più antica data e più diffuso rispetto ad *anglismo*. Tra l'altro *anglicismo* ha una sillaba in più, e una volta tanto il calco dell'inglese *anglicism* è meno economico della parola italiana *anglismo*. Ed è

divertente che Google, che ormai permette di leggere anche fatti linguistici documentando, per esempio, la diffusione in rete di parole o espressioni, se scrivo *anglismo* mi dice che forse cercavo *anglicismo* (di cui *anglismo* è sinonimo, come qualunque dizionario recita), ma poi mi rimanda a un articolo di Tullio De Mauro dove si parla proprio di *anglismi* fin dal titolo [1]. Comunque, letto quest'articolo, come ha sottolineato anche Nicola Grandi [2], sembra che sia stato già detto tutto a proposito di quell'*itanglese* su cui tanto si discute.

Indubbiamente fa impressione vedere tutti insieme i tanti anglismi elencati recentemente da Ugo Iannazzi su questa rivista [3]. Ma, guardando in particolare il suo elenco C, ricavato dai media in tempi di pandemia, non ci vuol molto a realizzare che si tratta di un inventario eterogeneo in cui anglismi di ormai vecchia data e di ampio uso (come *baby-sitter*, *blackout, blitz, flop, gap*) sono mescolati ad altri molto più recenti, molti dei quali sicuramente occasionali, comparsi nell'uso intensificato di rete e mezzi informatici cui la pandemia ci ha costretto, con emergenziale lavoro e didattica a distanza, convegni e *webinar* in piattaforme varie e anch'esse dal nome rigorosamente inglese (*Team, Zoom, Google Meet*…). E come non citare, tra un *recovery fund*, un *recovery plan* e una *New Generation EU*, gli anglismi della finanza e dell'economia internazionale che, a partire dalla burocrazia dell'Unione Europea, inondano il linguaggio pubblico, politico e istituzionale dei vari Paesi, in un'Europa che parla inglese, che cioè ha di fatto l'inglese come propria lingua ufficiale, nonostante i suoi proclamati intenti plurilingui e nonostante (altro paradosso) la Brexit? Ma sarebbe stucchevole negare il fatto che nel mondo globale è da tempo l'inglese la lingua della comunicazione internazionale. Ed è la lingua dell'OMS, cioè dell'Organizzazione Mondiale della Sanità, che quotidianamente viene citata a proposito di *coronavirus*, *spike*, *droplet, screening, cluster, hub* vaccinali e così via.

Possiamo denunciare tutto il capitalismo internazionale e angloamericano che vogliamo, di cui questo strapotere linguistico dell'inglese è spia, ma con ciò stiamo spostando il problema da fatti meramente linguistici per parlare d'altro (per quanto più che fondatamente); e forse stiamo anche sottovalutando un po' le esigenze di un mondo globale che ha comunque bisogno di strumenti internazionali di comunicazione e in cui l'esperanto che alcuni continuano a proporre non ha mai né avrebbe mai la possibilità di attecchire. Così come dimentichiamo che nell'ambito della cultura europea l'inglese ha da tempo soppiantato (non certo per meriti linguistici interni) il prestigio egemonico del francese. E prima ancora c'era il latino, con uno spazio persino per l'italiano in età rinascimentale. Sono nati così quegli *europeismi* già notati da Leopardi, che fanno sì che in certi ambiti del lessico intellettuale i termini di ogni lingua colta europea per esprimere i medesimi significati si rassomiglino tutti. Leopardi faceva l'esempio di europeismi a base francese, oggi ce ne sono tanti a base inglese, che magari rilanciano vocaboli di origine greca e latina, come nel caso della stessa parola *media* [4].

Quanto all'*itanglese*, esistono gli equivalenti in altre lingue (senza andar lontano il *franglais*, il *denglish* o lo *spanglish*), variamente avversati e stigmatizzati in nome di istanze anche latamente puristiche, pur se di vario tipo e motivazione. Ma ogni linguista sa e ogni parlante dovrebbe sapere che le lingue, tutte le lingue, come del resto tutte le culture di cui esse sono nello stesso tempo manifestazione ed espressione, cambiano inevitabilmente nel tempo. Una spinta al cambiamento proviene proprio dal contatto con altre lingue e culture, che si contaminano a vicenda e che si fanno vari doni, specie lessicali, l'una all'altra. A lungo peraltro il dare-avere tra italiano e inglese è stato alla pari, se è vero che, come è stato calcolato, gli anglismi tradizionali (ma sottolineo *tradizionali*) sui dizionari dell'italiano e gli italianismi su quelli dell'inglese sono stati largamente equivalenti.

Del resto, nella capacità di una lingua di accogliere senza problemi apporti provenienti da altre lingue sta la sua vitalità e 'sicurezza'. Ciò avviene ora acclimatando i forestierismi alla propria struttura (per esempio con adattamenti morfologici), ora lasciandoli immutati, almeno graficamente, secondo una linea che attualmente è la più seguita (benché si trascuri il fatto che un adattamento almeno fonetico

c'è sempre ed è inevitabile in qualunque prestito). Né ci possono essere protezionismi linguistici efficaci, fatti per legge, da autorità convinte che in questo modo si salvi l'unità lingua-nazione, cioè una costruzione ideologica romantico-risorgimentale che ignora il plurilinguismo esistente ovunque nel mondo se è vero che a fronte di poco più di 200 Stati ufficiali esistono almeno 7000 lingue differenti, le quali a loro volta si differenziano al proprio interno in varietà diverse e diversificate in diatopia (cioè nello spazio geografico), in diastratia (nello strato sociale), in diafasia (a seconda delle situazioni comunicative).

Anche in Italia, nei primi anni del 2000 (caduto il governo Amato, era di nuovo al governo Silvio Berlusconi) fu presentato un disegno di legge per l'istituzione (presso la Presidenza del Consiglio dei ministri) di un Consiglio superiore della lingua italiana che stabilisse la grammatica e il dizionario ufficiale dell'italiano. Inutile dire che il disegno, il quale prevedeva anche ricadute nella scuola e che ignorava la straordinaria ricchezza di parlate locali (dialetti e lingue di minoranza) del nostro Paese, trovò l'opposizione compatta di tutti i presidenti delle maggiori associazioni di linguistica allora esistenti [5], dalla SLI (Società di Linguistica Italiana) alla SIG (Società Italiana di Glottologia), dall'ASLI (Associazione per la Storia della Lingua Italiana) al Giscel (Gruppo di Intervento e di Studio nel Campo dell'Educazione Linguistica) e al Centro Internazionale sul Plurilinguismo [6]. Tale opposizione era mossa da ragioni analoghe a quelle per cui si dovrebbe oggi mettere in discussione una proposta di legge protezionistica verso l'italiano. Tra l'altro, le lingue vive si tutelano da sole e la massa parlante ne determina le trasformazioni a seconda dei suoi bisogni: non c'è legge o Accademia che tenga che possa arginare il contatto interlinguistico, come oggi dimostra anche in Francia l'alto uso degli anglismi, almeno nei media, nonostante la citatissima legge Toubon del 1994, pur emanata in un Paese che fin dai tempi della Rivoluzione francese ha sempre perseguito una politica linguistica di tipo sciovinista.

E sento risuonare la voce di De Mauro che, ai tanti preoccupati per le sorti di un italiano definito di volta in volta, da almeno cinquant'anni in qua, "lingua *selvaggia*", lingua parlata male e piena di dialettalismi e popolarismi, lingua lontana dai modelli letterari di un tempo, lingua infarcita di troppi anglismi ecc. ecc., rispondeva che l'italiano sta bene, mentre a star male è semmai la cultura linguistica dei parlanti italiani [7].

L'italiano sta bene

Si può anche tralasciare di ricordare il fatto ovvio della raggiunta e pressoché totale diffusione dell'italofonia: l'italiano è diventato lingua materna della maggior parte dei parlanti italiani, benché in una varietà locale o regionale più o meno marcata (fino ad alcune decine di anni fa non era certo così, data la persistente dialettofonia esclusiva di buona parte della popolazione).

Ma per poter dire che l'italiano sta bene è necessario soprattutto guardare un po' di dati, utili per correggere quella che può rivelarsi invece come una percezione distorta, accentuata dalla crisi pandemica attuale. Se per esempio prendiamo il GRADIT (cioè il *Grande Dizionario Italiano dell'Uso* di Tullio De Mauro), scopriamo che gli anglismi sono 5850 rispetto ai complessivi 328.387 lemmi (e dunque sono solo l'1,78%) [8]. Sono certo, tra gli esotismi, marcati come ES, il gruppo più consistente rispetto al cumulo di tutti gli altri esotismi provenienti da lingue diverse (arabismi, francesismi, tedeschismi, ecc.), ma la loro incidenza complessiva non è poi così preoccupante. Né lo è nell'edizione 2021 dello Zingarelli, dove gli anglismi sono 2927 su un totale di 145 mila lemmi (e dunque il 2,01%), in una percentuale un po' superiore alla prima. Inoltre, ci si può chiedere quanto senso abbia contare la presenza e la percentuale degli anglismi accolti nei dizionari dell'italiano, senza considerare la diseguale frequenza d'uso di questi stessi anglismi (ed evidenziare in quali testi e situazioni comunicative vengono usati, oltre che con quale densità rispetto alle altre parole del medesimo testo).

Possiamo però prendere in considerazione il *Vocabolario di Base dell'italiano*, messo a punto nel 1980 da Tullio De Mauro. Fino al 1980 non esisteva per l'italiano l'equivalente del *Basic English* o del *Français fondamental*, cioè un elenco delle parole più frequenti nell'uso e/o verosimilmente più note in almeno un'accezione ai parlanti di una lingua, quelle da imparare per prime se si studia quella lingua come straniera, ma anche quelle che tutti i parlanti nativi conoscono a prescindere dalle loro differenze sociali e culturali, grado di istruzione compreso. Quelle del Vocabolario di base (VdB) sono un pacchetto di circa 7 mila parole che si usano e riusano nei testi italiani e costituiscono almeno il 92% di tutte le parole presenti entro un medesimo testo. Il VdB è ulteriormente suddiviso in

- Vocabolario Fondamentale (FO): le prime 2000 parole più frequenti in assoluto;

- Vocabolario di Alto Uso (AU): le successive 2937 parole più frequenti dopo le prime;

- Vocabolario di Alta Disponibilità (AD): altre 1753 parole che sfuggono ai testi usati per istituire le liste di frequenza, ma che riguardano nozioni o oggetti d'uso quotidiano e che dunque tutti conoscono (es.: *crisantemo, cullare, rosario, ventaglio*).

Questi dati, della prima edizione del VdB, pubblicato da Tullio De Mauro in calce a *Guida all'uso delle parole* (Editori Riuniti, 1980) sono stati leggermente modificati nelle edizioni successive del medesimo volume. Analogamente, è cambiata leggermente e si è modificata nelle diverse edizioni del GRADIT la somma dei lemmi marcati rispettivamente come FO, AU e AD, fino ad arrivare ai circa 7400 lemmi del *Nuovo Vocabolario di Base dell'Italiano* (NVdB) [9], elaborato a partire dallo spoglio di un numero molto più grande di testi (anche parlati, mentre quelli usati in precedenza erano solo scritti). Se ne ricava un'immagine più aggiornata del lessico di base dell'italiano di oggi. Certo, vi si intensifica la presenza di anglismi, in precedenza limitati a poche unità (*bar, film, sport, tennis, tram, whisky*) e ora invece ben più numerosi. In particolare, troviamo tra le parole FO, *computer*, *email, euro "moneta", internet, ok* e *okay, quiz, test, web;* tra quelle di AU: *band, brand, baby, bit, boss, box, cliccare, copyright, design, detective, digitale* "numerico, discreto", *fax, fan, fiction, flash, gay, global, gossip, hobby, hotel, home, hyperlink, jeans, killer, leader, link, live, look, marketing, menu, monitor, network, news, offline, online, party, poker, pop, post, privacy, pub, pullman, record, rock, set, sexy, share, shopping, show, single, slogan, software, spot, stress, style, tag, team, top, trend, weekend.* Tuttavia, rispetto alle circa 7400 parole del NVdB, gli anglismi di queste prime due fasce sono solo l'1%; e si resta abbastanza al di sotto del 2% anche aggiungendo quelli registrati per la fascia AD (tra cui *babydoll, boxer, cracker, hamburger, ketchup, kit, mister, motel, nylon, pony, punk, pullover, puzzle, shampoo, shorts, snack, sneaker, spray, stop, toast).*

Quelle del VdB dovrebbero essere parole note a ogni parlante italiano in possesso di licenza media inferiore (ma ogni parlante, ovviamente, ne conosce molte altre, a seconda del mestiere che fa e degli interessi che coltiva, degli sport che pratica o segue ecc.). Il lessico ha una struttura stratificata di cui il VdB costituisce il nucleo condiviso. Ci sono poi circa 40 mila parole catalogabili come CO (italiano comune), che dovrebbero essere note ai parlanti italiani in possesso di licenza medio-superiore. E ci sono i lessici specialistici: vere e proprie terminologie (TS), che attraversano i saperi di ciò che si studia o che si conosce meglio; le parole di basso uso (BU), spesso obsolete (OB) o marcate come letterarie (LE), ecc. [10] Nel mare delle parole di una lingua (un numero indefinito e molto grande, di milioni e milioni di parole se si considerano anche i lessici specialistici: si tenga presente che neanche i dizionari più ampi le registrano e le potrebbero registrare tutte) [11] le parole del VdB costituiscono dunque il tessuto connettivo di tutti i testi, che consente a tutti di capirsi da un punto all'altro del Paese. Usarle il più possibile, rinunciando a parole più precise ma meno note se si vuole rispettare il diritto di tutti di capire, è qualcosa da ricordare soprattutto nel caso della comunicazione pubblica e destinata al grande pubblico.

Sarebbe poi interessante guardare al linguaggio giovanile, che in genere è molto influenzato dai consumi culturali, dall'uso degli strumenti informatici, dai videogiochi e dalla frequentazione dei social: oggi *instagram* e *tik tok* (dove si moltiplicano immagini, meme e gift e si riduce la comunicazione verbale) più che *facebook* e *twitter*, percepiti ormai come cose da 'vecchi'. Uno sguardo veloce a quanto si trova in rete fa scoprire che quello giovanile attuale sembra un linguaggio ricco di sigle che arrivano dritte dritte dall'angloamericano (come LOL, da *lots of laughs*, OMG da *Oh My God*, TBH, da *To Be Honest*), comprese quelle in codice tipo POS (da *parents over shoulders*: un avvertimento perché una data conversazione rischia di essere letta dai genitori) o PAH (per segnalare *parents at home*).

Ancora una volta, ci si trova di fronte a lunghi e impressionanti glossari, in cui poi sigle e anglismi si mescolano anche con forme e parole italiane che circolano da tempo e che vanno da *fra* (forma abbreviata di *fratello,* per rivolgersi amichevolmente a qualcuno, ora in concorrenza con *bro,* da *brother*) a *limone/limonare*. Ma sarebbe importante capire quanto ciascuna di queste voci sia davvero conosciuta e usata, da quali giovani, di quale età e in quali situazioni e aree. E ho l'impressione che anche ai più 'digitali' tra i giovani (la didattica a distanza ha dimostrato che non tutti lo sono, privi persino dei mezzi e della possibilità di entrare in rete) suoni come fortemente caricaturale il brano con cui Nicola Grandi apre l'intervento che citavo inizialmente.

Posso qui accennare a dati ricavati da una ricerca svolta in Sardegna nel 2006-2007, in un campione rappresentativo di studenti dei diversi ordini di scuole e delle diverse zone e distretti scolastici dell'intera isola [12], usando un ricco e articolato questionario sociolinguistico che è stato compilato da 1546 ragazzi. Da alcune delle risposte alla domanda n. 35, una domanda onomasiologica articolata in più voci e tesa a ottenere la denominazione usata per nozioni e oggetti tipici del linguaggio giovanile, si ricavano alcune informazioni utili anche nell'ambito che in questa sede ci interessa. Infatti, gli anglismi che emergono in ciascuna delle risposte per le singole voci sono veramente pochi: in particolare, solo nel caso della designazione degli omosessuali la risposta di gran lunga prevalente è *gay*, mentre chi segue la moda è *trendy* (oppure *trend* o *trendino*) in 23 casi, chi non è alla moda è detto *out* in 20 casi e si trovano due attestazioni di anglismo grafico: in un *papy* (in risposta alla domanda "come chiami i tuoi genitori"?) e in un divertente *schetty figa* (in risposta a "cosa dici per una gran bella macchina?"), dove un ragazzo trascrive all'inglese l'avverbio sardo *scetti* "solo", accompagnandolo al tipico e persistente giovanilismo *figa* "bella". Inoltre, si è calcolato che, in risposta alla domanda (la n. 36) che chiedeva di citare esclamazioni e modi di dire usati con gli amici, i forestierismi e i falsi forestierismi ammontano all'1,6% del totale delle risposte ottenute. Assieme a qualche francesismo (*comment ça va*) o ispanismo (*oh amigos*), si tratta prevalentemente di anglismi: *oh my God*, *ok, brothers, facciamo after*, *bette trend* (dove *bette*, l'apertura tipicamente nuorese di esclamazione, equivalente al *che* esclamativo, si affianca alla parola inglese), *Arold du Steward* (un gioco di parole tra falso inglese e sardo che, per chi conosce il sardo, suona come un'imprecazione molto volgare). Un po' pochi, insomma, questi anglismi rispetto al gran numero delle numerosissime altre risposte, ora in italiano, ora in sardo, ora in un *mixing* delle due lingue (talvolta con parole-macedonia e giochi linguistici vari), ma lontane dall'inglese.

Né quella appena ricordata è un'indagine troppo datata, se risultati analoghi sono emersi da alcune tesi di laurea successive e dall'uso di un questionario un po' semplificato, compilato – in zone più circoscritte – da un numero molto inferiore di ragazzi, ma mantenendo ferma la domanda onomasiologica ("cosa dici per…") già citata. Dalla più recente di queste indagini [13], per esempio, e dall'analisi accurata dei 265 questionari compilati dagli studenti, risulta confermata la prevalenza massiccia (in numero di 146) del prestito di ormai antica data *gay* per designare gli omossessuali, mentre compaiono solo 3 occorrenze (antifrastiche) di *nerd* per designare chi studia molto, 3 *papy* nella designazione dei genitori, 2 *girl* per indicare la fidanzata e 2 *boy* per il fidanzato, 1 *in love* per

"essere innamorato"; cui si possono aggiungere 5 *flirtare* registrati a proposito di "corteggiare", con un anglismo anch'esso corrente da decenni, diventato la base per un verbo con desinenza italiana.

A star male linguisticamente sono gli italiani

I dati citati permettono di ridimensionare fortemente la presunta snaturazione dell'italiano, che appare frutto di una percezione fuorviante. È una percezione che, certo, è stata accentuata dalla pandemia, ma di cui è responsabile, più che altro, il fare linguistico di una minoranza di italiani che contano e fanno 'opinione' (*opinion leaders*) nel nostro Paese: giornalisti, economisti e politici in primis. Ci sono poi i burocrati e gli autori di atti normativi e regolamenti che operano all'interno di vari ministeri e istituzioni. Hanno a che fare da una parte con un apparato burocratico europeo che, inevitabilmente, come si è detto, parla inglese e dall'altra con l'esigenza di adeguare la normativa interna a quanto l'Europa cui apparteniamo prevede. E così, esagerando, travasano anche in testi pubblici in italiano e destinati a cittadini italiani la terminologia presa di peso da documenti europei. Con somma noncuranza delle raccomandazioni e delle regole per lo scriver chiaro che per anni hanno circolato nella pubblica amministrazione e che ormai sembrano essere state completamente dimenticate [14].

Esemplare, in tutto ciò, quanto è invalso nel mondo accademico, con l'acquiescente complicità e adeguamento anche dei tanti docenti che ne governano gli organismi. Sembra che, in nome di una corsa verso una mal concepita internazionalizzazione, sia obbligatorio parlare, per esempio, di *student satisfaction*, di *summer school,* di *assessment*, di *counseling*, di *contamination lab* e così via, negli eccessi di una università aziendalisticamente concepita e dove in tanti teorizzano che si dovrebbe parlare inglese il più possibile, anche nel fare lezione, per essere competitivi e attirare studenti (o clienti?) stranieri. Senza neanche essere sfiorati dal sospetto che tra gli stranieri ci possano essere tanti che, specie in ambito umanistico, vogliano venire in Italia proprio per studiare e imparare meglio l'italiano, rischiando di trovarsi invece di fronte a lezioni svolte in un inglese, spesso scolastico e approssimativo, in un Paese in cui non si è mai brillato e non si brilla ancora oggi nello studio delle lingue straniere. Né è un caso che nelle scuole superiori di secondo grado, dove per legge si dovrebbe svolgere in inglese l'insegnamento di almeno una materia (i corsi CLIL, *Content and Language Integrated Learning*), la cosa sia spesso rimasta disattesa. Per fortuna, aggiungo.

Tornando all'Università, sappiamo tutti da tempo che i "prodotti" della ricerca da presentare per conseguire l'Abilitazione Scientifica Nazionale (ASN) o per vincere concorsi nazionali, se scritti in inglese, secondo la logica buro-dominante varrebbero di più a prescindere. E come non ricordare quanto è accaduto solo lo scorso anno, quando si è preteso che fossero redatti solo in inglese i progetti di ricerca (di qualunque area scientifico-disciplinare) da inviare al Miur per sperare in un finanziamento? La cosa è poi rientrata grazie alle proteste di tanti (docenti di lingue diverse dall'inglese e Accademia della Crusca *in primis*), reintroducendo anche la versione in italiano a fianco a quella, rimasta come indispensabile, in inglese. E abbiamo visto, anni fa, commissioni ANVUR e/o di concorso in cui era obbligatoria la presenza anche di un commissario non italiano (l'unico retribuito, e lautamente) che poteva dunque trovarsi a 'valutare' titoli per lo più scritti in italiano. Peccato che poi, come si è ampiamente scoperto, l'italiano fosse talvolta per lui una lingua completamente ignota.

Tutto ciò aveva e ha a che fare con una linea di incentivazione all'uso dell'inglese nelle pubblicazioni. Purtroppo si sottovaluta il pericoloso impoverimento che alla lingua italiana può derivare dall'espungerne l'uso nell'ambito della comunicazione scientifica. Inoltre, se il ricorso all'inglese può avere un qualche senso (sempre?) nell'ambito di certe aree 'bibliometriche', ce l'ha nello stesso modo in quello delle aree scientifico-disciplinari di ambito umanistico? Che senso ha, in particolare, che anche italianisti, francesisti, ispanisti, slavisti e così via pubblichino in inglese i risultati delle loro

ricerche? E che senso ha parlare in inglese in convegni in cui poi partecipino solo italiani o persone che comunque capiscono l'italiano?

Senza porsi tali quesiti, molti Atenei e corsi di studi cercano invece di pubblicizzare e far apprezzare la propria *mission* ricorrendo all'inglese e agli anglismi il più possibile. Né si sospetta che atteggiamenti del genere possano invece essere indici di grande e subalterno provincialismo. Inoltre, i convegni o i congressi si chiamano sempre più spesso *conferenze* (per la pressione formale di *conference*) e sempre più numerosi sono coloro che *approcciano* (e non affrontano) questioni e problemi, ricorrendo dunque a parole italiane, ma suggerite e 'allargate'/deformate nella loro semantica da usi che dall'inglese derivano direttamente. Sono insomma anglismi anche questi, più insidiosi perché meno evidenti, e arrivano ad intaccare anche qualche regola dell'italiano, come quella che prevede l'articolo di fronte a sintagmi con valore temporale: per esempio, espressioni come *(ci vediamo) settimana prossima* diventano sempre più frequenti e le si sente quotidianamente, non solo sui media ma anche nel parlare comune (e coincidono con l'uso inglese corrispettivo).

Se poi ci chiediamo a cosa sia dovuto questo asservimento, anche inconsapevole, all'inglese, non possiamo non ricordare l'evidente insicurezza linguistica di tanti italiani, prima di tutto nei confronti dell'italiano stesso. Un fondo di insicurezza c'è o ci può essere persino in chi esibisce un vocabolario mutuato dall'inglese pur quando potrebbe usare benissimo una delle tante parole equivalenti nella nostra lingua. Inoltre, magari in un impasto di esibizionismo e mal riposto autocompiacimento nel disseminare il proprio dire di anglismi di ogni tipo, c'è chi pensa di diventare in questo modo più attendibile e di far colpo, per quanto nella noncuranza più totale della possibilità di essere davvero capito. Lo fanno persino certi esperti di comunicazione e di marketing, usciti magari da corsi di laurea in Scienze della comunicazione dove si studia, assieme a numerose discipline economiche, come curare immagine e aspetti grafici nei messaggi più vari, ma non come curare gli aspetti verbali (spesso concomitanti) del comunicare, le parole da usare e con cui rivolgersi agli altri non per imbrogliarli (anche questo può essere fatto intenzionalmente mediante tecnicismi inglesi) ma per parlare in modo onesto e chiaro.

Si potrebbe continuare a lungo nell'elencare vari aspetti della scarsa cultura linguistica degli italiani, che mediamente studiano poco e male le lingue e che, anche ricorrendo all'inglese per darsi un tono, possono cadere in quei malapropismi di cui, per l'italiano, esistono lunghi inventari, e di cui, specie in ambito medico, si fa spesso collezione: vene *vanitose* (per varicose), gambe in *attrazione* (per in trazione), *arachidi* al seno (per ragadi), *tendine del gommista* (per gomito del tennista), *amministrazioni* (per mestruazioni) ecc. Analogamente, infatti, solo per fare qualche esempio, il *lockdown* può diventare *lookdaun* e il *fund* del *recovery* viene confuso con *found*; mentre l'apparentemente più accettabile *smart working* è un'invenzione italiana se gli inglesi parlano invece, piuttosto, di *working from home.*

Chi poi l'inglese lo sa davvero non ha bisogno di esibirlo in continuazione e sa tenere meglio separate le lingue che parla. Ma la cosa più preoccupante è, ripeto, che troppo spesso non si conosce bene neppure l'italiano e si è in fondo linguisticamente maleducati, in due sensi fondamentali:

1) nel senso di una vera e propria maleducazione che sta nel mancato rispetto dei destinatari cui ci si rivolge. Ciò, come ho già anticipato, diventa particolarmente pesante nella comunicazione pubblica e istituzionale rivolta al grande pubblico. Tra l'altro, si fa finta di non sapere che in Italia, come risulta anche dalle più recenti indagini internazionali OCSE-PIAAC (l'ultima è del 2017) tra la popolazione adulta in età lavorativa (tra i 16 e i 65 anni d'età), si registra un drammatico e diffuso analfabetismo funzionale di chi non riesce a comprendere un testo scritto piuttosto semplice. In particolare, nelle prove di *literacy* somministrate, non solo il 28% si colloca decisamente tra i *low skilled* (livelli 1 e 2), ma il 70% non raggiunge il livello 3, «considerato come elemento minimo indispensabile per un

positivo inserimento nelle dinamiche sociali, economiche e occupazionali» [15]. È dunque al di sotto della possibilità di orientarsi nella vita sociale ed esercitare in modo pieno e consapevole i propri diritti di cittadino.

Senza tenere conto di tutto ciò, anche ricorrendo a inutili anglismi (entro un complessivo non badare alle regole fondamentali dello scriver chiaro) [16], si aumenta la distanza tra chi scrive (o parla) e chi legge (o ascolta) e avrebbe il diritto di capire i messaggi a lui destinati e che su di lui dovrebbero essere calibrati il più possibile. E non si rispettano così i princìpi più elementari di buona educazione, linguistica e non, violando il principio di cooperazione e in particolare la massima della chiarezza (*sii chiaro*) che dovrebbe caratterizzare ogni comunicazione efficace [17]. E, come sappiamo, quando si viola una delle massime che regolano la comunicazione, scatta una qualche 'implicatura conversazionale' da interpretare nei modi vari cui sopra si è accennato (malafede, volontà di essere oscuri per parlare o ammiccare solo a un gruppo più ristretto di parlanti, snobismo, insipienza e così via);

2) nel senso che manca una buona e generalizzata cultura linguistica. Le idee che gli italiani, hanno sulle lingue e su come funzionano sono intrise dei luoghi comuni più tradizionali e la loro capacità di guardare alla lingua e alle lingue che usano sono molto scarse. Non solo le scienze del linguaggio (e tra queste la linguistica) sono considerate troppo 'tecniche' dagli stessi studenti universitari di Facoltà umanistiche, ma le stesse nozioni più elementari relative alle parti del discorso (nomi, verbi, pronomi…) e al loro funzionamento entro i testi che si producono parlando o scrivendo sono quasi del tutto ignote o dimenticate («sono cose da scuola elementare», mi sono sentita dire tante volte da studenti universitari stupiti perché pretendevo di accertare le loro (in)esistenti conoscenze al riguardo). Eppure poi in tanti, in Italia, finiscono per discutere appassionatamente, in termini categorici e prescrittivi (si dice/non si dice, giusto/sbagliato), delle mille piccole questioni linguistiche, veri e propri tormentoni, che nascono periodicamente intorno a un *petaloso* oppure intorno a nomi di professioni che siano (o non) rispettosi delle differenze di genere (*direttore* o *direttrice* d'orchestra?). Senza sospettare minimamente che, in fatti di lingua, sia meglio parlare, piuttosto che di giusto/sbagliato, di scelte (tra le tante possibili) più o meno adeguate all'argomento, al contesto e ai destinatari a cui si parla. E che ci possano essere tante norme d'uso differenti a seconda delle varietà linguistiche in cui una stessa lingua si articola.

La situazione appare insomma piuttosto sconfortante, benché da oltre un cinquantennio si senta l'esigenza di un'educazione linguistica democratica [18] che fornisca a tutti consapevolezze di questo tipo, che sia rispettosa di tutte le lingue e di tutte le varietà di lingua dello spazio linguistico e culturale in cui la scuola opera o da cui gli allievi provengano, per costruire, a partire da quelle che già possediamo, competenze linguistiche sempre più avanzate relative prima di tutto all'italiano e al suo plurilinguismo interno. E senza dimenticare che occorrerebbe studiare bene a scuola, oltre all'italiano e oltre all'inglese, almeno un'altra grande lingua europea, come a lungo l'Unione Europea ha raccomandato.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] T. De Mauro, *È irresistibile l'ascesa degli anglismi?* In "Internazionale", 14 luglio 2016.

[2] N. Grandi, *Chi ha paura dell'inglese?*, in "LinguisticamenteBo" (https://www.linguisticamente.org/chi-ha-paura-dellinglese/)

[3] U. Iannazzi, *La difesa dei nostri patrimoni linguistici sopraffatti dall'inglese*, "Dialoghi Mediterranei" n. 47, gennaio 2021.

[4] Quella degli europeismi è comunque una nozione problematica, dato che essi possono essere assorbiti entro la nozione più ampia di *internazionalismi*; e anche così non mancano i problemi in quanto, nel passaggio da una lingua all'altra di parole che sembrano le stesse, si hanno più o meno grandi mutamenti semantici, nascono falsi amici (come *libreria/library*) ecc. Cfr. H. Stammerjohann, *Europeismi*, in R. Simone (dir.), *Enciclopedia dell'italiano*, 2010.

[5] Bisogna precisare *allora* perché successivamente ne sono nate varie altre.

[6] Tracce delle discussioni su tale disegno di legge sono nel volume a cura di F. Lo Piparo e G. Ruffino, *Gli italiani e la lingua*, Palermo, Sellerio, 2005.

[7] Cfr. le sue "Considerazioni conclusive: l'italiano sta bene, gli italiani un po' meno", alla fine del capitolo "Nuove parole dell'uso", in T. De Mauro, *La fabbrica delle parole. Il lessico e problemi di lessicologia*, Torino, Utet, 2005 (lettura fondamentale e istruttiva per chiunque voglia dare uno sguardo d'insieme a questi problemi).

[8] Ricorro qui ai calcoli fatti su Gradit e Zingarelli, presentati utilmente da Vera Gheno, *Sull'uso e abuso delle parole inglesi in italiano*, "Valigia blu" del 24 marzo 2021.

[9] Reperibile anche in rete ("Internazionale", 23 dicembre 2016) e pubblicato in calce alle edizioni più recenti e postume di *Guida all'uso delle parole* (Laterza 2019 e 2021). Sul NVdB e sui criteri seguiti per definirlo cfr. I. Chiari e T. De Mauro, *The New Basic Vocabulary of Italian as a linguistic resource*, in R. Basili, A. Lenci e B. Magnini (a cura di), *First Italian Conference on Computational Linguistics CLiC-it 2014*, Pisa, Pisa University Press, 2014: 113-116.

[10] La presenza di tali marche d'uso rende particolarmente utile il già citato GRADIT.

[11] Occorre ricordarlo perché persino le persone colte sembrano spesso cadere nella trappola del ritenere che tutto ciò che non è registrato sui dizionari non esista o, peggio, sia erroneo. Per approfondire, cfr. T. De Mauro e S. Ferreri, *Quantità dei lemmi nei dizionari*, in T. De Mauro e I. Chiari, *Parole e numeri. Analisi quantitative dei fatti di lingua*, Roma, Aracne, 2005: 297-306.

[12 C. Lavinio e G. Lanero (a cura di), *Dimmi come parli… Indagine sugli usi linguistici giovanili in Sardegna*, Cagliari, Cuec, 2008.

[13] I. Deiana, *Dimmi come parli. Indagine sugli usi linguistici giovanili in Ogliastra e a Cagliari*, Università di Cagliari, a.a. 2014-2015. La stessa indagine ha permesso di mettere a fuoco anche alcune variabili di genere nel ricorrere alle lingue in contatto e a vari disfemismi (I. Deiana, *Atteggiamenti e usi linguistici di ragazze e ragazzi in Ogliastra e a Cagliari,* in "Rhesis. Linguistics and Philology", 10.1, Cagliari, 2019: 113-136).

[14] Cfr. almeno il *Codice di stile delle comunicazioni scritte ad uso delle amministrazioni pubbliche*, pubblicato nel 1993 dalla Presidenza del Consiglio dei ministri – Dipartimento per la funzione pubblica, e al successivo *Manuale di stile. Strumenti per semplificare il linguaggio delle amministrazioni pubbliche* a cura di A. Fioritto, Bologna, il Mulino, 1997.

[15] G. De Francesco (a cura di), *PIAAC-OCSE: Rapporto nazionale sulle competenze degli adulti*, Roma, ISFOLD, 2014: 31.

[16] Ovviamente l'oscurità può scaturire soprattutto da frasi troppo lunghe e sintatticamente complesse, da verbi in forma implicita, da passivi, da sigle e acronimi non sciolti, dal ricorso a termini tecnici e specialistici anche quando non ce ne se sarebbe bisogno e si potrebbero usare parole del VdB ecc. ecc.

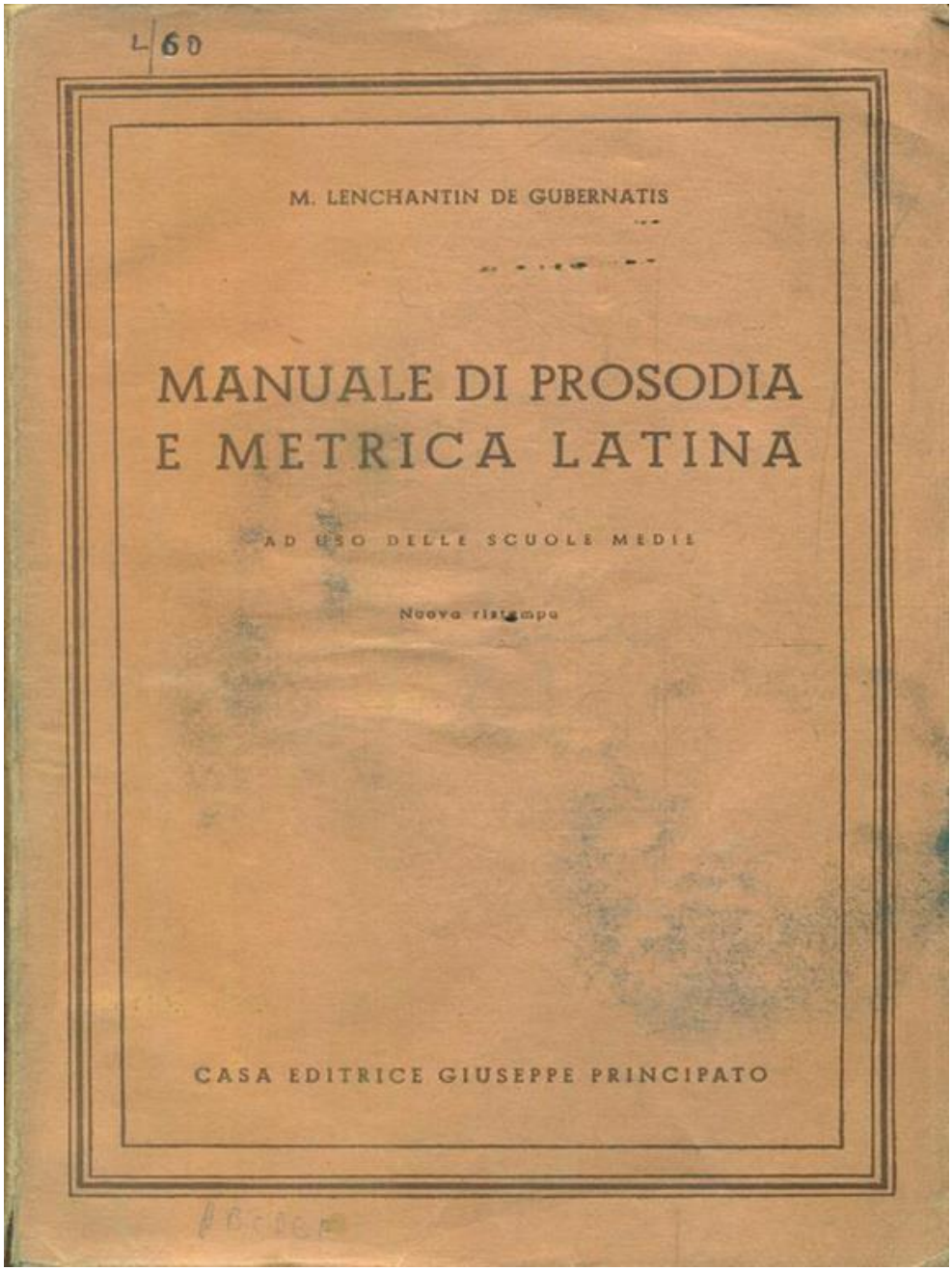
[17] Cfr. P. Grice, *Logica e conversazione*, Bologna, il Mulino, 1993.

[18] Cfr. T. De Mauro, *L'educazione linguistica democratica*, a cura di S. Loiero e A. Marchese, Roma, Laterza, 2018.

Cristina Lavinio, già professoressa ordinaria di Linguistica educativa all'Università di Cagliari, ora in pensione, è responsabile per l'italiano nel polo della Sardegna (sede di Cagliari) del progetto nazionale promosso dall'Accademia dei Lincei "I Lincei per una nuova didattica nella scuola". È stata segretaria nazionale del GISCEL (Gruppo di Intervento e di Studio nel Campo dell'Educazione Linguistica) e si è sempre occupata anche di formazione degli insegnanti su temi di educazione linguistica, curandone la trasversalità e i rapporti con l'educazione letteraria. I suoi lavori vertono su temi di linguistica del testo, di sociolinguistica e di linguistica italiana, riguardano la comunicazione orale e scritta e la variazione diatopica documentata, per l'italiano regionale in Sardegna, anche dall'analisi della lingua di numerosi scrittori sardi. Delle sue numerose pubblicazioni, si citano qui i volumi *Comunicazione e linguaggi disciplinari* (Carocci 2011) e *Testi a scuola. Tra lingua e letteratura* (Cesati 2021), oltre al saggio *Aspetti grammaticali dell'italiano regionale di Sardegna* (in "Studi di grammatica italiana", vol. XXXVI, 2017).

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

Il vaccino contro la variante inglese



per l'italiano

di *Mariano Fresta*

Sui numeri 47 e 48 di «Dialoghi Mediterranei» (da ora in poi: DM) si è aperto un dibattito su una questione che appare alquanto foriera di esiti poco favorevoli per la nostra cultura e per la nostra identità linguistica. Negli ultimi decenni, infatti, abbiamo subìto una straordinaria inondazione di parole inglesi che sembra aver sommerso la nostra lingua. L'esperienza storica ci dice che nel corso degli ultimi due millenni la nostra penisola è stata abitata o invasa da diverse popolazioni straniere che ci hanno lasciato in eredità, soprattutto a livello delle parlate locali, migliaia di vocaboli assimilati così bene da non poterli distinguere più da quelli autoctoni. Non è qui il caso di fare lunghi elenchi, ma tutti noi sappiamo che nel nostro parlare e scrivere usiamo, senza nemmeno sospettarlo, parole di

derivazione greca e bizantina, longobarda, francese, spagnola, tedesca, araba, ecc. ecc. Ai tempi del ginnasio, nel mio manuale di *Prosodia e metrica* (si intitolava proprio così) erano elencati pochi vocaboli stranieri che all'università avrei imparato a chiamare "prestiti"; potrei citarli quasi tutti a memoria: *cognac, vermuth, alpenstock, leit-motiv* … anche *bar*, che cominciava a sostituire "caffè".

Se molti anni fa si poteva parlare di prestiti (ma per il linguista Sgroi – DM, 48 – è meglio dire "doni"; e difatti non li abbiamo restituiti, ce li siamo tenuti) che riguardavano pochi termini, ai giorni nostri con l'ingresso di voci relative allo sport, al cinema, ad Internet, alle conversazioni che possiamo fare con il computer (chiedo venia: con il calcolatore elettronico) e con i telefonini cellulari, il mio antico prontuario di prosodia diventerebbe voluminoso come il vocabolario di greco del Rocci.

Davanti a questa invasione linguistica qualcuno si preoccupa, altri si indignano, i molti supinamente continuano a ripetere *ok,* (che in un film Totò tradusse con "Oh cacchio") *bye bye, week-end, bed-and-breakfast* …Qualche rappresentante della Crusca, come il professor Sabatini, ogni tanto invita, flebilmente, ad usare i termini italiani al posto di quelli inglesi. Ma è l'antica *vox clamans in deserto*. La televisione, imperterrita, continua a farci vedere la pubblicità delle automobili con messaggi (*slogan*?) redatti totalmente in lingua inglese.

Una voce, invece, che vuol farsi sentire è quella dell'architetto Iannazzi che, sul n. 47 di DM, pubblica un lungo e articolato intervento sulla questione, fornendo anche elenchi molto ampi di termini anglosassoni, a testimonianza di questa invasione di campo. Quello di Iannazzi è insieme un grido di dolore e un'accusa di lesa maestà. Sul grido di dolore mi sento di condividere pienamente, perché proprio, quando siamo seduti davanti al televisore, tra canzonette, automobili e profumi, ci sembra di essere in America; sul delitto di lesa maestà nutro alcuni dubbi ed è da questi che vorrei iniziare le mie argomentazioni.

La lamentela di Iannazzi ha un tono apocalittico che mi ricorda quello dei folkloristi di fine Ottocento che si stracciavano le vesti per l'imminente fine delle tradizioni popolari, quasi totalmente nate nel mondo contadino che allora sembrava agonizzare di fronte all'avanzata dell'industrializzazione. Eppure un secolo dopo, negli ultimi trenta anni del Novecento, ho potuto raccogliere una buona messe di tradizioni folkloriche, il che vuol dire che non tutto era sparito; eppure con me c'erano ricercatori che s'affannavano ancora a raccogliere il più possibile perché convinti che tutto a breve sarebbe scomparso definitivamente. Cosicché ho l'impressione che prima che l'inglese si sostituisca all'italiano passeranno ancora tanti decenni … Dello stesso mio parere è il signor Tommaso Cecilia il quale, in un commento all'articolo di Iannazzi (DM, 47), ricorda che della morte dell'italiano si è cominciato a parlare già al tempo della neonata Accademia della Crusca.

Lo stesso tono apocalittico si ritrova ancora nel secondo intervento di Iannazzi (n. 48 di DM), addirittura espresso con maggiore enfasi, perché qui si dà quasi per scontato il pericolo che i nostri nipoti possano leggere i classici italiani, da Dante a Calvino ed Eco, in inglese anziché nella lingua del *bel sì.* A riprova di questa triste ipotesi, Iannazzi ci riferisce di un suo esperimento fatto con il telefono cellulare che nella sua memoria elettronica conserva non solo i vocabolari di un centinaio di lingue straniere ma perfino il dispositivo capace di tradurre da una lingua all'altra. Egli ha chiesto al telefono di tradurre "in italiano" alcuni vocaboli: *colf*, *baby-sitter*, *chat*… Il traduttore gli ha riproposto: *colf*, *baby-sitter*, *chat* … Al che ha desunto che ormai non c'è più speranza, ormai l'inglese si è sostituito alla nostra lingua nazionale. Ma non si è chiesto se coloro che implementano (lo so: *implementare* deriva dall'inglese *implement*, ma questo a sua volta ha il suo etimo nel latino *implēre* …) le memorie dei telefonini siano lessicografi o studiosi di lingue. E se fossero dei semplici tecnici che meccanicamente inseriscono quelle nozioni linguistiche che hanno imparato freneticamente smanettando, come è d'uso ormai per milioni di persone, sulle tastierine per mandare migliaia di

messaggini insipidi e del tutto inutili? Io non li prenderei in considerazione e se proprio voglio tradurre quei termini nella mia lingua, preferisco affidarmi ad un buon dizionario inglese-italiano.

Iannazzi non solo si lamenta e denuncia ma chiede anche l'intervento dei direttori delle testate giornalistiche e televisive, che possono intervenire, e non lo fanno, in sede di redazione, bocciando i testi in cui inutilmente si addensano termini stranieri; e chiede pure l'intervento dei governanti attraverso provvedimenti legislativi e amministrativi. In effetti i responsabili della stampa e dei mezzi di comunicazione di massa potrebbero intervenire di più, ma forse temono di essere scambiati per passatisti mentre l'abuso della lingua straniera sembra farli apparire meno ingessati, più sportivi, più liberi; ma soprattutto, più all'avanguardia. Al provincialismo non c'è mai fine.

L'intervento delle istituzioni politiche mi sembra inopportuno, come dimostrò Graziadio Isaia Ascoli opponendosi alla proposta manzoniana che, nell'intento di eliminare l'analfabetismo e per aiutare gli italiani a parlare e a scrivere in lingua toscana, divenuta nazionale, prevedeva di fornire a tutte le famiglie un *Novo vocabolario*, di assumere in tutte le scuole maestri presi dalla Toscana (dove allora c'era l'80% di analfabetismo) e dare incarico alle prefetture (con apposito funzionario, sempre toscano) di scrivere in lingua toscana le ordinanze e tutti i bandi e gli avvisi da affiggere sui muri di paesi e città. Iannazzi, inoltre, diseppellisce l'antico e mai realizzato progetto dell'esperanto: un veloce sguardo sulla storia linguistica gli avrebbe impedito di farlo perché nessuna lingua artificiale (tranne quella per i sordomuti, forse) è riuscita ad interessare una cerchia più vasta di quella dei suoi inventori e degli amici di costoro.

C'è qualcosa, comunque, negli interventi di Iannazzi che mi trova totalmente d'accordo e che è espresso lucidamente nel suo seguente passo: «Questo mondo, reso più vicino da un presunto legame linguistico, risponde a soli interessi economici e cancella del tutto gli interessi culturali, che i patrimoni linguistici delle comunità hanno accumulato nei millenni».

Sempre sullo stesso n. 47 di DM interviene il linguista Luciano Giannelli che elegantemente smorza i toni apocalittici, riconducendo la questione ai processi storici che incidono sulla evoluzione delle lingue; non crede, o almeno spera che la lingua italiana non si riduca a strumento di comunicazione vernacolare, cioè come lingua di subalterni. Aggiunge poi che se c'è qualche lingua che deve temere di essere emarginata o addirittura eliminata da una dominante, essa non può che appartenere al mondo dei dialetti, che sono lingue domestiche e come tali non si occupano né di filosofia, né di arte, né della teoria quantistica. Inermi davanti ad una lingua parlata e scritta da poeti, letterati, scienziati, filosofi, i dialetti sono destinati a soccombere o ad essere destinati, appunto, agli affetti domestici. Fino a che la lingua italiana rimane strumento di espressione del pensiero filosofico e scientifico e della letteratura, secondo Giannelli con cui concordo, essa non diventerà un vernacolo, una lingua, cioè, parlata dai servi di casa, come erano i *vernae* nell'antica Roma.

Pietro Clemente, intervenendo dopo Iannazzi (DM, 48), con pacatezza e sommo equilibrio spiega perché non è bene usare un tale profluvio di termini inglesi, quando il nostro lessico conta uno sterminato numero di voci con lo stesso significato. Il suo è un discorso molto politico ma è svolto facendo finta che non lo sia. Tra l'altro richiama l'attenzione su altri aspetti che il dominio anglosassone non ci fa vedere: è bene rifuggire dagli anglismi inutili, ma è opportuno anche evitare espressioni improprie ed approssimative come "aprire un fascicolo" e "sono stati processati 150.000 tamponi". Questa sua notazione mi richiama alla mente uno dei problemi gravi dell'Italia di oggi che rischia di diventare, nella bocca e nella penna dei giornalisti e di chi li imita, una scenetta comica. Spesso ci lamentiamo della lentezza della magistratura, ci scandalizziamo se un processo dura parecchi anni e soprattutto se a causa di questa lunghezza dibattimentale gravi delitti cadono in prescrizione. Uno spirito beffardo potrebbe spiegarsi questa situazione critica col fatto che i magistrati, anziché avviare indagini giudiziarie si mettano, aprendo fascicoli, a leggere giornali e

riviste, o si mettano a processare i tamponi. Purtroppo non sono i giudici a svolgere lavori strani, sono i giornalisti ad essere ammalati gravemente di pigrizia mentale e presuntuosamente convinti di usare, attraverso una metafora, un linguaggio lontano da quello burocratico.

Che fare dunque? Secondo me non è con prediche e interventi amministrativi che si supera il problema. Il difetto, come si dice volgarmente, sta nel manico e cioè nel basso tasso di istruzione scolastica che provoca un drammatico analfabetismo di ritorno. Negli ultimi trenta anni la scuola, che necessitava di una buona riforma, ha dovuto subire o ministri che volevano svecchiarla portandola al livello, piuttosto basso, di quella americana e privilegiando le attività indirizzate verso il lavoro (prima Berlinguer, poi Renzi – la "buona scuola"? o la "scuola buona"?), o ministri che non avevano la minima idea di cosa siano la cultura e la sua trasmissione didattica (Moratti, Gelmini, Azzolina). Ma la responsabilità di una scuola allo sfascio comincia già dal 1963/64, quando si istituì l'attuale scuola media. L'intento era quello di dare a tutti i ragazzi la stessa base culturale e linguistica, di "democratizzare" la scuola. Ovviamente, si sa, che quando si vuole farsi capire da tutti occorre abbassare il livello dei contenuti e della comunicazione linguistica; la riforma però era giusta, solo che bisognava approntare una classe insegnante adeguata, perché andava bene abbassare i toni, ma solo agli esordi: in seconda e terza media occorreva predisporre gli alunni a licenziarsi possedendo una robusta preparazione che non creasse nessun analfabetismo di ritorno e dare loro una preparazione adeguata ad affrontare qualsiasi scuola media superiore. Niente di tutto ciò.

La scuola, diventata di massa, soffriva di mancanza di insegnanti, così si riempì di docenti improvvisati e impreparati: furono chiamati maestri in pensione e studenti universitari; frotte di avvocati, di ingegneri, di biologi, di agronomi furono assunti come insegnanti di lettere, di lingue straniere, di matematica, di scienze. Dopo qualche anno buona parte di quei precari passò di ruolo, anche se non sapeva cosa fosse la didattica ed anche se i contenuti didattici erano piuttosto vaghi, con la gravissima conseguenza che i nuovi insegnanti capirono bene solo una cosa: che a scuola si può insegnare anche se non si è all'altezza del compito. Tra l'altro si discusse a lungo se introdurre il latino e non si spese nemmeno una sillaba per ammodernare programmi e didattica, che restarono quelli di un'Italia contadina rivestita con l'orbace fascista.

Il lassismo cominciò a penetrare nella scuola dell'obbligo per poi comodamente dilagare ovunque. Anziché convincere gli allievi della necessità di uno studio serio e approfondito (un po' populisticamente dicevo ai miei che lo studio è un lavoro, esattamente come quello che molti loro coetanei meno fortunati svolgevano nei campi e nelle officine), gli insegnanti esaltavano l'intuizione e la creatività anche quando questa era insulsa (tutti ricordiamo la maestra che fece inorgoglire perfino il primo ministro perché un suo scolaretto aveva scritto che il fiore è "petaloso"). Eh già, l'intuizione e la creatività sono spontanee, non sono faticose come la "disciplina" e la *schola*.

Secondo le statistiche, nelle case degli Italiani entra appena un libro l'anno; ho l'impressione che se gli insegnanti ne comprassero mediamente due, gli esiti della statistica sarebbero meno preoccupanti. Tranne quei pochi che lo studiano seriamente e poi vanno per mesi in Inghilterra, tutti gli altri imparano l'inglese "ad orecchio", attraverso le canzonette, i film, la televisione, Internet. Diventa quasi il gergo di chi vuol sentirsi aggiornato e moderno, di chi imita acriticamente il chiacchiericcio dei salotti televisivi. Una pandemia di infantilismo ha infettato tutti. C'è perfino chi in possesso di questo inglese orecchiato si è avventurato a parlare di Rinascimento in terra saudita.

Ma forse è soltanto una moda? È certo anche una moda. Che può diventare pericolosa, quindi meglio essere cauti e previdenti. Come suggeriva Clemente, oltre all'anglofilia linguistica ci sono altri problemi che affliggono la lingua italiana: la sciatteria, la superficialità, l'approssimazione sono spesso presenti nella quotidiana comunicazione scritta ed orale. Poiché non voglio diventare lungo e noioso, mi limito qui ad elencare le mie personali idiosincrasie.

Intanto non sopporto, per chiamarla come i linguisti, la "dislocazione a sinistra" (ma c'è anche quella "a destra"), che spesso appare in frasi come la seguente: «Io questo libro l'ho comprato» (struttura sintattica che purtroppo è ricorrente anche presso coloro che scrivono libri e vogliono fare letteratura). Per far capire che questa costruzione è paradossale, invitavo i miei alunni a farne l'analisi logica; i quali alla fine dell'esercizio si trovavano con un superfluo pronome "lo" in funzione di doppio complemento oggetto. Solo nel caso di un'espressione enfatica la costruzione diventa accettabile: «Se vuoi saperlo, questo libro l'ho comprato io». È probabile che a monte ci sia il tentativo di una costruzione passiva del verbo: «Questo libro è stato comprato da me», ma, siccome essa è più complicata di quella attiva, ci fermiamo subito, non senza prima aver scritto o detto «questo libro». Senza accorgercene, l'italiano sta scivolando verso una semplicità (povertà?) grammaticale e sintattica simile a quella dell'inglese.

E poi c'è l'infame burocratese, anche questo scambiato, come l'inglese, per simbolo di modernità e per raffinato linguaggio tecnico. Ed ecco la sfilza di neologismi come «attenzionare» che ti fanno venire l'ulcera intestinale; e poi il sublime «portare avanti» usato in tutte le salse e che sostituisce, per ignoranza lessicale, almeno una decina di voci con significati più idonei e corretti. Per non parlare della confusione che esiste tra *dove* e *quando,* cioè tra il luogo e il tempo: «Nel Medioevo *dove* c'era molta superstizione», ormai fatta propria non solo dalle persone comuni, ma da giornalisti, letterati, storici ecc. ecc. A cui si aggiunge l'incapacità dei più di declinare il pronome relativo *che*: «Conosci la mia amica *che* vado al cinema?».

Per concludere, parliamo dell'italiano di Facebook (come tradurlo nella nostra lingua?) e dei messaggini telefonici in cui si usano codici e segni non linguistici, come quelli dell'aritmetica: «Mio fratello è – bravo di me ma + di te»; e poi le abbreviazioni con la "x": *x te*, *xtanto*, ecc. Pare che in un concorso per magistrati una candidata abbia scritto nel compito che si trattava di «una veperata quaestio». Voleva semplicemente scrivere *vexata quaestio*, ma si vede che frequentava Facebook e non aveva studiato il latino (chissà come avrà fatto con il Diritto romano …).

Già, non si studia più il latino. Qualcuno attribuisce la colpa di questo sfacelo linguistico al fatto che non si studia più quell'antica lingua. È vero, non è solo una nostalgia di conservatori barbogi. Ma torniamo indietro nel tempo, quando ero ancora fanciullo. Alla scuola media i programmi prevedevano quattro ore a settimana di italiano e quattro di latino. Nelle ore di italiano leggevamo qualche racconto e qualche poesia, facevamo i riassunti (esercizio noioso ma molto efficace; si imparava a "capire", oggi molti non capiscono ciò che leggono), imparavamo a memoria la coniugazione dei verbi irregolari, e sempre a memoria imparavamo avverbi, preposizioni e congiunzioni, ma senza capire a cosa servivano. In compenso ci tartassavano con la grammatica latina, centellinata in tre anni di scuola media e poi la tortura della sintassi nei due primi anni del Classico e dello Scientifico (chi ha fatto il Classico sa che al ginnasio grammatica latina e greca avevano il dominio su tutto, a scapito delle altre materie). Essendo l'Italiano una lingua neolatina era forse giustificabile che si avesse una superficiale infarinatura della grammatica italiana dopo esserci soffermati tanto su quella di Cicerone. Ma una volta tolto il latino, si continuò a non far studiare la grammatica italiana, a parte far mandare a memoria i verbi irregolari.

I luminari del Ministero di Trastevere se ne accorsero quando negli anni '80 del secolo scorso promossero la riforma dei programmi della scuola elementare. Pensarono bene di addestrare gli insegnanti con corsi di aggiornamento che li mettessero a conoscenza di cosa era accaduto nelle discipline fondamentali negli ultimi cento anni. Sennonché nella scuola non si investe e se si danno soldi questi sono sempre pochi; così si organizzarono corsi di aggiornamento da svolgere nel giro di un mese e che si ridussero a brevi esposizioni *ex cathedra* delle teorie innovative sulla didattica delle materie d'insegnamento. Nessun seminario, niente laboratori linguistici e scientifici, nessuna sperimentazione didattica: solo parole parole parole … Che ovviamente volano senza lasciare traccia.

E poi è venuto Luigi Berlinguer con le domande (o i *test*?) a risposta singola o multipla. Adesso, per superare esami e concorsi, è sufficiente che alle elementari abbiamo imparato a fare le crocette, per il resto basta avere un po' di orecchio. Degli epigoni berlingueriani non so nulla, quindi, seguendo i consigli di un filosofo, taccio (però: chi ricorda la riforma "epocale", diceva lei, della Gelmini?).

A questo punto è chiaro che per me la difesa migliore contro l'invasione di corpi estranei nell'organismo della nostra lingua non può essere né la lamentela, né un provvedimento amministrativo. Il vero vaccino contro la propagazione e il contagio dell'inglese o di qualsiasi altra lingua straniera non può essere che la scuola: una buona scuola in cui ci siano insegnanti scientificamente preparati (e ben pagati), aule, laboratori e palestre come si conviene. I programmi per le elementari del 1985 possono essere un buon punto di partenza, occorre estenderne la loro visione e la loro metodologia agli altri ordini e gradi della scuola; riformare orari e programmi delle superiori (senza eliminare Storia e Geografia) in maniera da presentarli non come oggetti museali da studiare coattivamente, ma come contenuti che dialogano continuamente con la realtà quotidiana.

Purtroppo il ministro della Pubblica Istruzione scelto dal Presidente Draghi appartiene al mondo dell'economia; per questo ho lo stesso timore manifestato da Iannazzi: in questo mondo dominato dal denaro, tutto si fa per difendere ed esaltare gli interessi economici, a scapito della crescita culturale dei cittadini. Pare che il ministro Franceschini sia pronto a dargli una mano.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Mariano Fresta, già docente di Italiano e Latino presso i Licei, ha collaborato con Pietro Clemente, presso la Cattedra di Tradizioni popolari a Siena. Si è occupato di teatro popolare tradizionale in Toscana, di espressività popolare, di alimentazione, di allestimenti museali, di feste religiose, di storia degli studi folklorici, nonché di letteratura italiana (*I Detti piacevoli* del Poliziano, *Giovanni Pascoli e il mondo contadino*, *Lo stile narrativo nel Pinocchio del Collodi*). Ha pubblicato sulle riviste Lares, La Ricerca Folklorica, Antropologia Museale, Archivio di Etnografia, Archivio Antropologico Mediterraneo. Ultimamente si è occupato di identità culturale, della tutela e la salvaguardia dei paesaggi (*L'invenzione di un paesaggio tipico toscan*o, in Lares) e dei beni immateriali. Fa parte della redazione di Lares. Ha curato diversi volumi partecipandovi anche come autore: *Vecchie segate ed alberi di maggio*, 1983; *Il "cantar maggio" delle contrade di Siena,* 2000; *La Val d'Orcia di Iris*, 2003. Ha scritto anche sui paesi abbandonati e su altri temi antropologici.

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

Il ritmo perduto: la lingua italiana si sgretola?

Foto di Concetta Garofalo

per l'italiano

di *Concetta Garofalo*

Grossman nel volume *Sparare a una colomba*, pubblica il *Discorso pronunciato in occasione dell' Anniversario della liberazione della Olanda, 5 maggio 2015*, durante il quale spiega il senso di libertà individuale procurato dalla letteratura inteso come espressione individuale:

«Gli scrittori conoscono questo bisogno di chiamare le cose col loro nome, con appellativi scelti da loro e non imposti dall'esterno. È un bisogno forte quanto un istinto. Più di una volta mi è capitato di pensare che uno scrittore sia qualcuno che prova un senso di claustrofobia nelle parole degli altri. E perciò la letteratura, fra le sue tante virtù, ha anche quella di acuire nel lettore un'innata avversione per i luoghi comuni, per le generalizzazioni, per tutto ciò che cerca di imprigionare l'uomo, la sua ricchezza e le sue contraddizioni, in uno stampo e in definizioni stereotipate, rigide, limitanti» (Grossman, 2021: 54-55).

Poco prima afferma che se mai sarà pronto a scrivere della tragica morte del figlio:

«Non sarò obbligato a essere una vittima passiva. Quando scriverò di quella sciagura, non ne sarò annientato. A quanto pare, anche nelle condizioni più estreme un essere umano serba sempre una piccola libertà: quella di poter descrivere il proprio dramma con parole sue» (ibidem).

A mio avviso è un'intensa testimonianza: narrare è un atto di libertà. La libertà di dare un nome alle cose è la libertà di essere sé stessi secondo le proprie inclinazioni, la libertà di affermare ed esprimere idee, sentimenti e passioni. Le parole liberano le individualità in un'esplosione di vitalità che genera relazioni su cui fondare società sane. Nelle parole si gioca il senso di collettività solo se le parole vengono utilizzate come spiragli di individualità e non come strumenti di omologazione. Ad oggi, il prezzo dell'internazionalizzazione della lingua italiana che stiamo pagando è veramente molto alto, stiamo negando alle generazioni attuali la libertà di dare un nome alle cose, alla realtà che li circonda, la libertà di essere parte di un sistema di valori condiviso del quale la quotidianità dei semplici gesti è espressione.

Il presente contributo intende affrontare la questione dei forestierismi inscrivendo l'oggetto della trattazione nella più ampia dimensione della comunicazione sociale e articolando le modalità di produzione e trasmissione di informazione nelle due forme mutuate da Greimas (Greimas, 1991: 51): forma dialogica e forma discorsiva. Le implicazioni di questo taglio dell'oggetto comportano l'analisi congiunta dei due poli dell'atto comunicativo (destinante e destinatario) e dei canali di comunicazione nella misura in cui determinano i processi di significazione e di partecipazione degli interlocutori di eventi di comunicazione linguistica attualizzata in specifici contesti comunicazionali.

Atteso che attraverso il linguaggio rispecchiamo noi stessi nelle parole che vengono pronunciate, scritte e lette, ne deriva che nell'uso massivo della terminologia estera si esprime un forte bisogno di adesione ad un mondo che non ci appartiene, che aneliamo, che percepiamo lontano e altro da noi. Il dilagare fuori controllo degli anglismi è una forma palese della tensione a partecipare e auto-identificarsi con sistemi culturali linguistici che, negli ultimi decenni, hanno perso ogni ancoraggio con i confini fisici e geografici. Ne analizzerei, in sintesi, tre aspetti fondamentali: la settorialità dei linguaggi, la dimensione generazionale e le relate dinamiche di inclusione sociale.

Si tratta piuttosto di un vero e proprio linguaggio relazionale fortemente ancorato alle interazioni fra pari e di termini incorporati che esprimono stati d'animo condivisi con un accentuato carattere aggregante dal punto di vista dell'inclusione sociale all'interno dei gruppi ristretti di comune interesse. L'uso accentuato e rimarcato di neologismi e prestiti è la via dell'appartenenza e del riconoscimento identitario rispetto ai campi di interesse settoriali e/o generazionali. Come dice Greimas:

«Accertato più o meno sommariamente lo statuto semiotico sociale dell'individuo, è agevole concepire la sua acculturazione ulteriore come l'apprendimento, più o meno riuscito, di un certo numero di "linguaggi" specializzati che lo fanno partecipare non a gruppi sociali propriamente detti, ma a "comunità linguistiche" ristrette, cioè a dei gruppi semiotici caratterizzati dalla competenza, propria a tutti gli individui che ne fanno parte, di emettere e di ricevere un particolare tipo di discorso. […] ogni individuo può partecipare a svariati *gruppi semiotici* e perciò assumere tanti *ruoli sociosemiotici* quanti sono i gruppi nei quali si trova inserito» (Greimas, 1991: 47-48).

I linguaggi specializzati, che Greimas, in tal senso, definisce socioletti secondari, riversano certe porzioni della propria strumentazione lessicale nel più ampio sistema di comunicazione della lingua d'uso comune. In particolar modo, gli anglismi, teoricamente fenomeno circoscritto ai linguaggi settoriali della scienza e della tecnologia, dell'economia e della finanza, della politica e del giornalismo, hanno per così dire, oltrepassato i confini disciplinari per diffondersi su un piano più vasto di uso comune e quotidiano. Nel primo caso, la periodica ridefinizione del vocabolario di settore deriva dal progredire della ricerca scientifica e degli studi disciplinari; i processi di significazione che la sottendono sono supportati dalle teorie e dai metodi che costituiscono i paradigmi epistemologici disciplinari. Fra i campi del sapere e la lingua comune si istituisce uno scambio, per così dire, a porosità controllata, sistemica e sistematica. Ad altro ordine del discorso sono, invece, da ricondurre

i mutamenti linguistici che coinvolgono la lingua di uso comune con una forte connotazione generazionale. Il diffondersi di prestiti e neologismi sembra evolversi in maniera occasionale e orizzontale, nel senso che difficilmente sono sostenuti da processi di significazione ancorati alla capacità creativa e al grado di vitalità, interni al sistema culturale di riferimento più generale della lingua comune nazionale.

La dimensione del fenomeno è direttamente proporzionale ai tempi di esposizione linguistica alla fruizione dei social e dei mezzi di comunicazione di massa. L'esposizione massiva e per lunghi lassi di tempo copre l'intero arco della giornata. Ciò vuol dire che l'ingresso esponenziale dei forestierismi nella lingua italiana d'uso è indicatore della crescente influenza delle nuove tecnologie nell'esperienza concreta del reale. Pertanto, è innegabile che si tratti di un fenomeno di natura comunicazionale che rimanda al livello ben più profondo del rapporto fra significato e significante ed ai differenti piani di connotazione e denotazione.

Sono dell'avviso che la questione sia tutt'altro che trascurabile dal punto di vista della quantità, della portata culturale e sociale del fenomeno dei forestierismi e dissento da chi afferma si tratti di una forma passeggera di uso gergale esclusivamente giovanile.

«Usualmente un solo significante veicola contenuti diversi e interallacciati e che pertanto quello che si chiama 'messaggio' è il più delle volte un TESTO il cui contenuto è un DISCORSO a più livelli. […] Un testo sarebbe allora il risultato della coesistenza di vari codici o almeno di vari sottocodici. Metz dà l'esempio dell'espressione |*voulez-vous tenir ceci, s'il vous plaît*| e nota come in questa frase siano in azione almeno due codici: uno è quello della lingua francese e l'altro il codice della cortesia» (Eco, 1988, 86)

Mi sembra un esempio calzante: l'atto comunicativo trasmette significati interpretabili su diversi livelli del discorso dialogico. È innegabile che l'ingresso massivo di termini inglesi e di neologismi derivati da prestiti linguistici vede le nuove generazioni più preparate all'uso disinvolto della terminologia che ne trae la comunicazione sociale lasciando qualche passo indietro le generazioni di adulti e anziani. Ancorché, il dilagare di tecnicismi nella comunicazione politica e giornalistica acuisce la frattura fra esperti e cittadini, scavando il solco dell'incomunicabilità e provocando il senso di scollamento fra il mondo della politica e dell'economia e la realtà quotidiana percepita e agita dagli individui.

A questo punto della mia esposizione procedo riportando dei semplici esempi pratici di analisi comunicazionale concretizzando così il campo dell'oggetto.

Sono un adolescente! I codici e i sottocodici che rendono efficace la comunicazione sono, innanzitutto, contestuali e relazionali su più livelli dinamici, orizzontali, coesistenti o no:

Un adolescente (A) che si rivolge ad un pari (B)

Un adolescente (A) che si rivolge ad un giovane (C)

Un adolescente (A) che si rivolge ad un anziano (D)

Un adolescente (A) che si rivolge al genitore (E)

…

Gli interlocutori si trovano:

a scuola

in casa

in un negozio

al tavolo di un bar

al tavolo di un ristorante

…

Quando:

durante un pranzo fugace

una pausa pomeridiana

nel momento della cena circoscritto al concludersi della giornata

…

I sistemi di comunicazione sono configurati dalle possibili combinazioni degli interlocutori: BC, BD, BE, CD, CE, … e i codici e i sottocodici attivati aumentano esponenzialmente se le situazioni dialogiche dovessero essere coesistenti (A,B,C; A, B,D; A,B,E; e così via). La proprietà combinatoria delle "occorrenze" situazionali determina comunicazioni complesse che espongono gli interlocutori ad una frequente distorsione interpretativa.

Quanto detto finora assume i caratteri di un fenomeno non solo culturale o prettamente linguistico ma anche di rottura sociale nel dialogo intergenerazionale e acuisce la distanza non solo nelle interlocuzioni fra parentele di secondo grado (i nonni, gli anziani) ma anche di primo grado (nell'interazione genitori/figli). In parole semplici, la genitorialità è investita dalla sempre più evidente difficoltà a interloquire con i propri figli. La rottura avviene sia sul piano dei valori ma anche sul piano lessicale e semantico determinando spazi di incomunicabilità di senso e significato.

«Ogni parola pronunciata possiede la sua parte di rumore e la sua parte di silenzio e, secondo le circostanze, risuona con maggiore o minor forza secondo il dosaggio dell'uno o dell'altro. Il senso può essere soffocato dal rumore e valorizzato dal silenzio, ma può accadere anche il contrario, perché il significato di una parola non è mai dato in senso assoluto bensì, piuttosto, attraverso il modo in cui la parola tocca colui che ascolta» (Le Breton, 2018: 14).

La politica linguistica di gestione delle dinamiche sociali è tesa fra i due estremi di eccesso: in un senso si tende a negare il fenomeno o a sminuirlo nella sua portata e durata, condannandolo al silenzio; in direzione contraria se ne perde il controllo, più o meno consapevolmente e in maniera più o meno programmata, determinando la proliferazione della parola. Ritengo utile, in tal senso, utilizzare lo scenario esposto da Le Breton. La modernità si mostra nemica del silenzio facendo «proliferare la parola nell'indifferenza dopo averla svuotata di senso». Dal silenzio si può generare nutrimento di senso o, al contrario, la stasi di senso depauperando l'atto comunicativo e relazionale della sua dimensione semantica.

«Se ci si sottrae al silenzio all'interno di un enunciato, oppure si elimina la parola costringendola al silenzio, l'effetto cui si giunge è lo stesso, a scapito del senso, tramite proliferazione di parola, oppure imbavagliando la parola stessa. Non c'è parola senza il silenzio, ma questo l'ideologia moderna della comunicazione proprio non lo sopporta» (Le Breton, 2018: 12).

Tale punto di vista implica il dover riportare al centro del dibattito pedagogico i processi di costruzione delle identità plurime individuali e ridefinire bisogni e valori nei più ampi scenari relazionali contemporanei. La questione dell'internazionalizzazione della lingua va affrontata sul piano della soggettivazione delle modalità comunicative e del potere di rinvio a specchio dell'auto-percezione del Sé oggettivato.

Altro punto focale, a mio avviso, è ridare centralità all'esperienza diretta del mondo sensibile riallineando fra loro gli spazi di fruizione della realtà aumentata, virtuale e dematerializzata. Il fenomeno linguistico afferente alla sfera della comunicazione e del legame sociale assume il carattere di urgenza dal punto di vista epistemologico, dell'apprendimento, della percezione del mondo sensibile, dei processi di significazione e dello scarto fra segno, significante e significato. La lingua italiana sta pagando il prezzo del venir meno di una sorta di bilanciamento fra astratto e concreto, fra generale e particolare, collettivo e individuale, definibile e contrattabile, decodifica e interpretazione.

L'analisi dei prestiti e dei neologismi nella fase dell'uso incipitario ci richiama al dovere disciplinare di coniugare i principi e i criteri di attribuzione del prestigio linguistico e dell'autorevolezza delle fonti, rispetto ai descrittori ben noti in linguistica: sintesi e brevità, moda e conformismo, intraducibilità, necessità ed efficacia, scelta ed alternative, creatività e resistenza.

La preoccupazione espressa dagli specialisti nasce dalla consapevolezza che il dilagare di anglismi e neologismi è, in certo qual modo, sostenuto da un'azione implicitamente impositiva da parte di soggetti dotati di potere orientante attraverso i canali del condizionamento sociale, come ad esempio campagne pubblicitarie, invenzioni commerciali, mode, tendenze, catene e populismi [1].

«L'efficacia simbolica del linguaggio, e il relativo effetto di violenza simbolica, si attua con diversi gradi di velata esplicitazione dei rapporti di distribuzione di forza, sia in contesti relazionali più intimi, come in famiglia e fra amici, sia in contesti di pubblico esercizio del potere. […] Infatti, come accade nel campo politico, gli agenti dominanti, in forza del potere loro attribuito, – e come, ad esempio, accade nel campo delle telecomunicazioni, gli specialisti dell'informazione – assumono il monopolio del capitale linguistico e ne attuano l'efficacia simbolica e la performatività sui sistemi relazionali, anche in nome della collettività stessa di cui essi stessi fanno parte nel duplice ruolo di produttori e destinatari dell'azione sociale» (Garofalo, 2017).

Una riflessione a parte merita la creazione di neologismi di derivazione straniera veicolati in contesti d'uso informali come ad esempio nel caso dell'ampio campo internazionale dei video giochi: *startare*, *laggare*, *droppare*, *nerdare*, *farming*, *grinding*, *buggato*, *combo,…* Si tratterebbe probabilmente di un linguaggio ristretto alla comunità dei giocatori ai fini dello svolgimento della partita giocata. Allora mi chiedo: i giocatori, di qualunque età anagrafica, direbbero /*startare*/ se la finestra di dialogo del software fosse rigorosamente tradotta in italiano nella modalità di visualizzazione predefinita? Fa differenza se nel tasto di avvio della partita c'è scritto "start" oppure "avvio"?

Simile riflessione la volgerei, inoltre, all'esperienza che tutti noi studiosi stiamo vivendo direttamente ed eccezionalmente con ritmi incessanti: mi riferisco alle piattaforme di video conferenza, ormai entrate a far parte della quotidianità del lavoro agile, dei seminari e delle lezioni a distanza, nelle quali è solo facoltativa e rara la traduzione in italiano della visualizzazione dei tasti di gestione dei servizi offerti dall'applicazione: *start*, *live*, *leave*, *join a meeting*, *sign in* … Sperimentando personalmente questo aspetto, mi sono resa conto che il servizio di traduzione non mi permetteva un efficace uso dei tasti funzione del dispositivo, banalmente il tasto "start" e il tasto "leave" venivano tradotti con "partire" (accezione non pertinente rispetto al contesto, anzi, in un certo senso, in accezione contraria all'utilità del link attivo, in quanto partire è interpretabile come lasciare la riunione!) e "live" veniva tradotto con "vivere" anziché "dal vivo" o "diretta".

Questi semplici esempi tratti dalla vita quotidiana costituiscono pezzi del più complesso mosaico dei contatti linguistici e testimoniano quanto sia determinante il rapporto azione-connotazione-denotazione-comunicazione nell'agire individuale. Il flusso fra pratiche, lingua e linguaggi concorre nei processi di costruzione di strutture simboliche strutturanti la condivisione collettiva dell'agire umano, veicolato e vincolato dai dispositivi elettronici e digitali. Dal comportamento responsivo insito nell'uso di tasti funzione si genera un condizionamento inconsapevole che ha evidenti ricadute sulla strutturazione di veri e propri sistemi di comunicazione inizialmente circoscritti allo specifico contesto azionale (video gioco, videoconferenza, ecc.) ma pur sempre incombenti ai fini dello sconfinamento nel più ampio panorama della lingua comune.

In tal senso altri esempi sono le proposte di attività ginnica dei centri sportivi come palestre e piscine: *personal trainer*, *workout*, *fitness*, *crunch*, *curl-up*, *plank*, *push-up*, *squat*, …Mi chiedo: tutti questi termini sono d'avvero intraducibili e necessari per autorità, sintesi e brevità? Decisamente no! Facciamo la prova: allenatore, allenamento, preparazione fisica, …Traducendo in italiano non mi sento certo più o meno in peso-forma e il mio fisico non credo ne abbia risentito in termini di impegno e partecipazione alle attività ginniche offerte dalla palestra sotto casa!

Ascoltiamo cosa accade nel linguaggio della progettazione di strategie e metodologie didattiche tratte dai paradigmi disciplinari e pedagogici, in questi giorni, così esposto alla ribalta dei mezzi di comunicazione di massa e all'attenzione dell'opinione pubblica: *learning by doing*, *cooperative learning*, *tutoring*, *peer education*, *peer teaching*, *flipped classroom*, *problem finding*, *problem solving*, *focus group*, *expertise*, *assessment*, *skimming*, *scanning*, *task reading*, *drills*, *prompts*, *appraisal*, *setting* di *modeling*, *shaping*, *chaining*, *scaffolding*, … Proviamo a tradurre in italiano: imparare facendo, apprendimento cooperativo, insegnamento tra pari, classe capovolta, individuazione e soluzione di situazioni problema, valutazione, lettura veloce, …

Traducendole in italiano, non credo proprio di aver sminuito le metodologie didattiche in termini di autorità ed autorevolezza! Certo, se traduco in italiano i termini tecnici, non me ne vorranno Dewey, Bruner, Vigotskij, Ausubel, Bloom, Gardner, Erikson, Rogers, Maslow, Allport, Goleman, Skinner, Guilford, Gardner e i numerosi studiosi riconosciuti dalla comunità scientifico-disciplinare internazionale quali pietre miliari della didattica applicata contemporanea!

Potremmo continuare ad oltranza l'elenco di esempi simili: si pensi alle notizie dei telegiornali su politica interna ed estera, ai dispositivi di legge in materia di interventi di assistenza sociale e manovre economiche, alla contrattazione decentrata dei diversi settori occupazionali, alla terminologia di divulgazione medico-scientifica e a quella relativa alla telefonia mobile e all'informatica, la digitalizzazione dei servizi, … e ad ambiti emergenti, in palese contraddizione con se stessi, come purtroppo anche l'editoria, l'informazione culturale, le applicazioni di video scrittura e di narrazione creativa, la divulgazione di testi narrativi e di letteratura contemporanea (*one shot*, *urban fantasy*, *cliffhanger*, *fanfiction*, *villain*, *spin-off*, *storytelling*, *ship*, *spoiler*, *sequel*, *prequel*, *crossover*), figure emergenti come *blogger, vlogger*, *influencer*, *streamer, youtuber, rider delivery*, *smart worker*, *event planner*, *video maker*, …

Da quanto esposto fino adesso, emerge che l'uso dilagante di forestierismi non va considerato solo nei suoi aspetti di natura più prettamente linguistica e pragmatica della lingua. Se, come attinto da Greimas, analizziamo i contesti specifici, dobbiamo anche considerare i socioletti, prima definiti, come dei microsistemi che fanno parte del macro sistema della lingua comune ma che lo intersecano solo parzialmente. I socioletti, dotati di strumentazioni morfologiche, sintattiche e lessicali circostanziati, costituiscono dei microcosmi culturali a sé stanti in continuo divenire ai quali sottendono sistemi di significazioni in base a sistemi di valori assunti e condivisi dalla comunità linguistica in seno alla quale si generano. Questa prospettiva comporta che agire nella difesa di un

patrimonio linguistico nazionale, il quale non disattenda alla funzione di riferimento identitario come base comune del vivere sociale e civile, richiede interventi di natura culturale e di analisi dei sistemi di valori che nuove configurazioni di informazione e comunicazione sociale determinano e nutrono dal punto di vista lessicale e linguistico.

Di recente, ho riletto *Lessico famigliare* di Natalia Ginzburg, ne riporto di seguito il passo che, negli anni, ha emozionato la maggior parte dei suoi lettori e che, dal punto di vista della sociolinguistica, apre ad opportune riflessioni:

«Noi siamo cinque fratelli. Abitiamo in città diverse, alcuni di noi stanno all'estero: e non ci scriviamo spesso. Quando c'incontriamo, possiamo essere, l'uno con l'altro, indifferenti o distratti, ma basta, fra noi, una parola. Basta una parola, una frase: una di quelle frasi antiche, sentite e ripetute infinite volte nella nostra infanzia. Ci basta dire: "Non siamo venuti a Bergamo per fare campagna" o "De cosa spussa l'acido solfidrico", per ritrovare ad un tratto i nostri antichi rapporti, e la nostra infanzia e giovinezza, legata indissolubilmente a quelle frasi, a quelle parole. Una di quelle frasi o parole ci farebbe riconoscere l'uno con l'altro, noi fratelli, nel buio di una grotta, fra milioni di persone. Quelle frasi sono il nostro latino, il vocabolario dei nostri giorni andati, sono come i geroglifici degli egiziani o degli assiro-babilonesi, la testimonianza d'un nucleo vitale che ha cessato di esistere, ma che sopravvive nei suoi testi, salvati dalla furia delle acque, dalla corrosione del tempo. Quelle frasi sono il fondamento della nostra unità familiare, che sussisterà finché saremo al mondo, ricreandosi e risuscitando nei punti più diversi della terra, quando uno di noi dirà — egregio signor Lippman — e subito risuonerà al nostro orecchio la voce impaziente di mio padre: "Finitela con questa storia! L'ho sentita già tante di quelle volte!"» (Ginzburg, 2012).

Stiamo assistendo ad un repentino allontanamento radiale dei soggetti sociali dal comune senso di partecipazione e inclusione, dovuto ad un consapevole processo di disconoscimento identitario delle istituzioni e all'intenzionale propensione all'auto-determinazione nei confronti dei sistemi sociali precostituiti, a discapito del senso di appartenenza collettiva all'unità nazionale. Penso ad una sorta di débrayage del soggetto culturale che fuoriesce dall'enunciato e lo lascia privo del senso originario.

La presenza insistente di forestierismi nella lingua italiana d'uso determina, di fatto, lo sgretolamento del sistema sintattico e il conseguente smantellamento dell'impianto logico delle parti, pensate-enunciate. Viene meno la tenuta del pensiero critico e creativo, implode la coerenza dell'agire sociale!

Si inceppa il ritmo della parola, disatteso il ritmo del senso!

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Del concetto di "violenza simbolica", nella sua accezione più specifica teorizzata da Bourdieu, ho già trattato in precedenti contributi ai quali rimando per un utile approfondimento in merito:

«Anche le dinamiche di attribuzione del potere politico ed economico possono essere spiegate attraverso l'efficacia del sistema simbolico di riconoscimento. Gli agenti dominanti impongono la propria gestione dell'agire sociale sulla collettività solo e soltanto in virtù di un sistema condiviso di rappresentazioni, di attese e di princìpi di distribuzione e scambio dei capitali e dei rapporti di forza. In poche parole, semplificando un po', si potrebbe affermare: se imponi il tuo potere, ci riesci soltanto se la collettività ti riconosce l'attribuzione di tale potere. Ma, è importante sottolineare che a tale manifestazione di agentività da parte dei dominanti trova riscontro un'adesione dossica della collettività. In quanto il sistema simbolico si fonda su un sistema di credenze incorporato nel corso del tempo mediante dinamiche inconsce di imposizione velata e indolore che Bourdieu chiama "violenza simbolica". Più la condivisione è percepita come "naturale" e legittima, maggiore sarà "l'efficacia simbolica" dell'azione sociale. Spiegare il come e il perché dell'agire umano in termini di efficacia simbolica implica, inoltre, prendere in esame il potere performativo del dire l'azione. Bourdieu non

concorda con Austin: ogni atto linguistico non produce effetti sulla realtà sociale grazie ad una "forza illocutoria". Gli enunciati sono atti di potere all'interno di un sistema di relazioni e di rapporti di forza fra le posizioni occupate dagli agenti sociali. Gli atti linguistici sono pratiche linguistiche e, in quanto tali, ad esse si può applicare il concetto di *habitus*, inteso come struttura strutturante le pratiche degli agenti stessi. In questa prospettiva, le parole acquistano performatività sotto forma di potere simbolico, accreditato da un sistema oggettivato di credenze che attribuisce efficacia linguistica al locutore finché l'interlocutore, individuale o collettivo, ne riconosce la legittimità» (Garofalo, 2017)

Riferimenti bibliografici

Eco U., *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano, 1988

Garofalo C., "L'agire sociale verso il riconoscimento delle identità individuali", in *Dialoghi Mediterranei*, n. 23, gennaio 2017

Ginzburg N., *Lessico famigliare*, Einaudi, Torino, 2012

Greimas A. J., *Semiotica e scienze sociali*, Centro Scientifico, Torino, 1991, (ed. or. 1976)

Grossman D., *Sparare a una colomba*, Mondadori, Milano, 2021

Le Breton D., *Sul silenzio. Fuggire dal rumore del mondo*, Raffaello Cortina, Milano, 2018

Concetta Garofalo, laureata sia in Lettere sia in Studi storici, antropologici e geografici presso l'Università degli Studi di Palermo, studia i molteplici aspetti teorici e pragmatici della agency, i processi e le modalità di interazione fra soggetti, individuali e collettivi, instaurati nel mondo contemporaneo in relazione ai sistemi culturali di appartenenza, in spazi e tempi configurati soprattutto dai contesti urbani e dai contesti di apprendimento e formazione. La sua prospettiva di ricerca interdisciplinare attinge agli ambiti di studio più specifici dell'etnopragmatica e della sociosemiotica.

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

Quando i giornali scrivevano in italiano

per l'italiano

di *Antonio Ortoleva*

Tra gli alieni insediati stabilmente nel Mediterraneo c'è il pesce leone, il più pericoloso, il più vorace. Proveniente dal mar Rosso, inattaccabile per via di antenne dorsali velenose al contatto, ha già fatto sparire diverse specie ittiche e vegetali, perché è onnivoro e si ciba anche di coralli, partecipando a squilibrare l'ecosistema marino già compromesso da inquinamenti terrestri e navali, nonché dalle perforazioni alla ricerca rapace di idrocarburi.

Un processo analogo è in corso da tempo nell'ecosistema della lingua italiana attaccata da parole straniere ormai stanziali nel lessico parlato e scritto. La specie aliena che predomina nei mari della nostra lingua è, naturalmente, l'inglese. Se un tempo era di tipo militare e in seguito economica, la supremazia glottologica del Millenium deriva dal sistema digitale che regola le nostre vite, la cui lingua madre è appunto anglosassone. Neppure il Miur, che è poi l'acronimo del Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, riesce a sottrarsi all'anglo-dipendenza con uno slalom filologico negli atti ufficiali: *tutor*, *full immersion*, *brainstorming*, termini consueti indirizzati al corpo docente e alle scuole. Anche il giornalismo ha già ceduto alla tendenza del momento storico e forse irreversibile, aprendo con disinvoltura le proprie pagine a una moltitudine di termini inglesi, un tempo vietati con estremo rigore. A questo punto può essere utile riferire di una vicenda personale.

Il mio primo apprendistato da giornalista è avvenuto nella redazione sportiva del quotidiano *La Sicilia* a Catania al tempo di Candido Cannavò. Il futuro e celebre direttore storico della "rosea", ovvero la Gazzetta dello Sport, soleva passare i pezzi dei collaboratori, redatti su cartelle a righe millimetrate e segnate a sinistra dal numero del rigo, con il giovanotto di vent'anni e poco più in piedi accanto alla sua scrivania, segnando, da buon maestro, passaggi zoppi, ineleganti o non del tutto chiari, ingenuità descrittive, impostazioni errate. Insomma, faceva ciò che un tempo si chiamava scuola. Non dimenticherò mai quel pomeriggio quando si imbatté nella parola "corner", per gli estranei al calcio è la regola che impone di rimettere la palla con i piedi dall'estremo angolo della linea che delimita il campo nella parte avversaria. Candido dettò una pausa al pennino della sua lucente stilografica che seguiva il rigo del dattiloscritto come un pericoloso periscopio pronto a individuare il nemico, spostò lo sguardo lentamente verso l'alto a destra e quindi verso di me fulminandomi, e disse: "Noi scriviamo in italiano". Quella frase non ammetteva deroghe. E forgiò il mio stile di giornalista per sempre. Prima la chiarezza, santo cielo.

Eravamo nella metà degli anni Settanta quando i giornali scrivevano solo in italiano e molto bene mentre stavano conoscendo la massima espansione delle tirature. C'erano le grandi firme, il firmamento, è il caso di dirlo, di una storia irripetibile del giornalismo. C'era la Cederna, che con un'inchiesta da manuale fece dimettere un Presidente della Repubblica, c'erano Bocca, Montanelli, la Fallaci, Brera, Terzani. E c'erano gli scrittori e i poeti contesi dalle grandi testate, Moravia, Montale, Pasolini, Buzzati, Sciascia, Consolo.

Strumento d'informazione tradizionalmente d'élite, quando nelle case dell'alta borghesia si parlava solo in lingua straniera, la stampa quotidiana già nel dopoguerra impresse una svolta proletaria con i quotidiani del pomeriggio, oggi del tutto scomparsi, proponendo un'informazione semplice e a titoli bodoni, alla portata della quinta elementare, spesso con due edizioni, la prima in edicola intorno a mezzogiorno, chiamata "Ultima", la seconda nel primo pomeriggio con ribattute, l'"Ultimissima". Solo a Milano, capitale della carta stampata, erano quattro, apparvero per primi il Corriere lombardo e Milano Sera che non ebbero lunga vita, ma soprattutto il *Corriere d'Informazione* – pomeridiano del *Corsera* – e *La Notte*, testate dirette da due geni del giornalismo come Gino Palumbo e Nino Nutrizio sino alla comparsa e quindi al boom delle tv private e delle radio libere che sconvolsero l'industria editoriale con notizie rilanciate a tutte le ore.

In campo radiofonico, esemplare e sempre a Milano fu l'espansione della migliore di tutte e in tutta Italia, parliamo di Radio Popolare, emittente legata alla nuova sinistra meneghina che allora era culturalmente dominante in città, testata che dava in diretta fatti e notizie anche attraverso, che fu una sua invenzione, gli inviati di quartiere: si andava in diretta, interrompendo le trasmissioni per episodi rilevanti, telefonando a gettone da una cabina telefonica. C'ero anch'io, anche se per poco, tra quei bravi ragazzi.

Nelle redazioni dei pomeridiani era bandita la parola straniera per ovvie ragioni: erano il breviario della classe operaia e dei ceti meno istruiti che per la prima volta si affacciavano in massa nel mondo dell'informazione, passando in edicola alla fine del turno di lavoro. Un colpo mortale fu assestato nel 1981 con la tragica vicenda di Alfredino, il bimbo caduto nel pozzo artesiano nei pressi di Roma, vicenda che tenne incollata l'Italia al cardiopalma per due giorni alla Rai in una diretta tv interminabile che mutò lo stile di fare televisione. Il *Corriere d'Informazione* incappò in un errore micidiale, frutto del sensazionalismo a discapito della regola régia di non dare mai come avvenute le notizie che non sono ancora del tutto avvenute. Sparò un titolo enorme a tutta prima pagina, "Alfredino è salvo", andando in macchina nel momento preciso in cui il famoso speleologo aveva afferrato nel sottosuolo la mano del bambino incastrato a 60 metri di profondità. Ma le dite del piccolo scivolarono poco dopo da quelle del suo salvatore e con esse, e con le dirette tv che vennero proposte

a ritmi sempre più incalzanti, cominciò a scivolare via la stagione del giornalismo cartaceo post prandiale. Proprio in quell'anno furono censite 600 televisioni private.

Un caso del tutto originale in Italia, e forse in Europa, è la storia, ormai leggendaria, del giornale *L'Ora* di Palermo, quotidiano del pomeriggio. Fondato nel 1900 dai Florio, ebbe due stagioni come le due facce della luna. Linea politica confindustriale e per un ventennio fascista integrale, persino negazionista del fenomeno mafioso nel primo mezzo secolo, al contrario dal dopoguerra fu emblema della lotta a Cosa nostra, tanto da subire la morte di tre giornalisti e un attentato alla dinamite in tipografia, polo culturale e artistico non solo siciliano e una delle migliori scuole di giornalismo sotto la direzione di Vittorio Nisticò, nonché grandissimo esempio di fotogiornalismo con un nome per tutti, la magnifica Letizia Battaglia. Di proprietà del Pci con una forte redazione indipendente, fu abbandonata dal partito e chiuse i battenti pochi giorni prima della strage Falcone. *L'Ora* fu un modello di giornalismo inimitabile: foglio di taglio popolare ma con un impianto intellettuale d'avanguardia, inchieste e denunce coraggiose con la cronaca nera e la cultura a braccetto in prima pagina.

In quella temperie culturale a basso prezzo, torniamo per un attimo alla fine degli anni Settanta, partirono nel contempo tentativi, tuttavia ben presto falliti come *L'Occhio,* diretto da Maurizio Costanzo. Era un progetto di quotidiano popolare, a costo e formato ridotto, il formato tabloid sul modello fortunato degli omologhi inglesi come il *Daily Mirror*, grandi foto a impatto emotivo, il colore rosso versato sulle pagine senza risparmio, una grafica fuori dai canoni ordinati e geometrici cui i lettori erano abituati. Il giornale per tutti. Il modello era dunque inglese ma la lingua ancora rigorosamente italiana. *L'Occhio* targato Angelo Rizzoli non incontrò i gusti dei lettori, le vendite precipitarono, Costanzo si dimise e il giornale chiuse in due anni.

Quarant'anni dopo, in piena era digitale, e in tempi di Covid che ha infettato anche la lingua, il vocabolario del giornalismo è drasticamente mutato e la barriera contro l'abuso dell'inglese, persino nei titoli, eretta dai padri nobili della categoria come Sergio Lepri che fu grande direttore dell'Ansa, sembra crollata. Con lo schiaffo alla giornalista che pronunciò a bordo piscina la parola *trend* e poi *chip*, Nanni Moretti una trentina di anni fa, con il film *Palombella rossa* girato in Sicilia, ci aveva ammonito del pericolo. Sarebbe oggi un tentativo patetico tradurre termini ormai italianizzati come bar, il problema è un altro, il problema è che la titolazione è oggi inzuppata da un'infinità di parole ritenute irrinunciabili dalla linea editoriale vincolata alle leggi del mercato e della pubblicità. *Social media, welfare, brand, format, inside trading, fiction* e non so quante altre sono parole di uso comune nel linguaggio dell'informazione televisiva e della carta stampata, raggiungono poi il massimo dell'espansione nel campo digitale con l'aggiunta di un paradosso: nel Paese dove è meno diffusa la conoscenza delle lingue straniere si usano più termini inglesi che altrove.

Ecco cosa ne pensa un giornalista importante come Mario Genco, già capocronista a *L'Ora* e poi caporedattore centrale al *Giornale di Sicilia*, che offre sempre visioni originali dei fenomeni. «L'abuso c'è. Nel supplemento economico di *Repubblica* solo termini tecnici e in inglese e non ci capisci nulla se non sei un esperto del settore. Ma in generale, con cautela e parsimonia, non sono del tutto contrario all'uso dell'inglese, la stessa parola computer come la cambi, come la traduci, o la parola sport». La lingua italiana rischia nel tempo di venire soppiantata? «Non credo, la storia della lingua italiana viene dal provenzale, metà di Dante viene dal provenzale, non credo. Inquinata sì, soppiantata no, a suo modo può rappresentare ricchezza, anche se nelle categorie meno scolarizzate diventa slang, sfoggio di modernità». Come spieghi il predominio della lingua inglese? «Hanno vinto la guerra, ma è più americano che inglese, anche se la lingua scientifica è l'inglese ed era il latino fino al Settecento, il russo invece non si è sviluppato nel mondo se non nell'area dell'Est europeo perché non è mai stato potenza coloniale». E dei titoli di oggi in inglese che ne pensi? «Nel titolo non

mi sono mai azzardato, li facevo correggere, ma più che altro si trattava di combattere con un fenomeno diverso e insidioso, con l'italiano sicilianizzato».

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Antonio Ortoleva, ex giornalista del Giornale di Sicilia, già direttore e co-fondatore del periodico antimafia "Il Quartiere nuovo" di Palermo e docente di giornalismo a contratto presso l'Università di Palermo. Autore di reportage di viaggi, nonché del volume *C'era una volta l'India e c'è ancora*, Navarra Editore.

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

Inglese, da lingua franca a campanilismo globalizzato

per l'italiano

di Neri Pollastri

Invadenza molesta

Recentemente, leggendo *Fare filosofia, oggi*, l'ultimo libro pubblicato in vita dall'epistemologo Paolo Parrini, uno dei miei maestri, mi sono imbattuto, in nota, in una considerazione sulla "americanocentrismo" della comunità accademica statunitense e sul più generale tema della centralità della lingua inglese nella ricerca filosofica contemporanea, un argomento, vi si leggeva, «che ha anch'esso a che vedere, seppure marginalmente, con il fare filosofia oggi» [1]. Sul tema Parrini rinviava a un articolo che lo trattava specificamente, a firma del filosofo tedesco Gereon Wolters [2], osservando che se l'atteggiamento degli studiosi statunitensi si poteva capire, «meno comprensibile è l'americanocentrismo o l'anglocentrismo degli analitici e filoanalitici di casa nostra» [3].

La cosa mi ha colpito, in quanto da un lato conferma ai più alti livelli ciò che osservo da tempo nel campo, un po' di nicchia, entro il quale mi muovo sul piano internazionale – quello delle "pratiche filosofiche" – mentre da un altro è connesso al ruolo ricoperto oggi dalla lingua inglese, invadente a causa della sua (indiscutibile) utilità, ma anche occultamente influenzante una molteplicità di aspetti del mondo contemporaneo.

L'invadenza della lingua inglese la conosciamo bene tutti, visto che la incontriamo continuamente nella quotidianità, ove l'uso ricorrente di termini come *spread*, *stakeholder, stepchild adoption*, *bail-*

in, *team manager*, *recovery plan* e mille altri ci costringono a evoluzioni mentali delle quali non si comprendono le ragioni: chi le usa non conosce la lingua italiana? Oppure si tratta di un elitario snobismo esterofilo, un po' come nell'Ottocento l'abuso della lingua francese? In realtà, spesso si ha l'impressione che l'uso di tali espressioni sia dovuto soprattutto a una doppia intenzione mistificatoria: non far capire bene a chi ascolta ciò di cui si parla e nascondere il fatto che neppure il parlante sa bene di cosa stia parlando. Comunque sia, l'abuso degli anglicismi produce *opacità e incomprensioni*, le quali non sono mai una cosa positiva, anzi, alla lunga portano necessariamente a conseguenze spiacevoli per gli oggetti denotati. Da questo punto di vista è emblematica la degenerazione causata dalla lingua inglese a uno degli oggetti del campo di cui ho esperienza diretta – appunto il microsettore delle pratiche filosofiche – ovvero a ciò che in Italia viene chiamato "consulenza filosofica".

Un emblematico esempio

Le pratiche filosofiche raccolgono attorno a loro una comunità internazionale di persone che, nel mondo, studiano o danno luogo ad attività quali la consulenza e il *counseling* filosofici, la *Philosophy for Children*, il "dialogo socratico", i *Cafè Philo* e quant'altro si possa pensare ed esercitare per e con non filosofi, all'esterno dei tradizionali istituti di ricerca e formazione. Questa comunità si incontra più o meno ogni due anni in appositi convegni, le *International Conference for Philosophical Practice*, la cui sede itinerante è decisa di volta in volta – l'ultima è stata nel 2018 in Messico, la successiva, prevista a San Pietroburgo, è saltata causa covid-19 e si è svolta a distanza. Essendo autorganizzate, la partecipazione è a proprie spese e la presenza di madrelingua inglesi (NES, cioè *Native English Speaker*) di solito è tutt'altro che preponderante: a parte un numero quasi mai elevato di statunitensi e qualche canadese, sono rari gli inglesi e pressoché assenti gli australiani. Tuttavia, come avviene quasi ovunque – dai convegni scientifici alle fiere internazionali di attrezzi agricoli – l'inglese è sempre la lingua ufficiale dell'incontro, solo in taluni casi affiancata da quella del Paese ospite.

Le *International Conference*, però, non sono mere passerelle in cui si leggono alla platea articoli scritti a casa o si mostra la propria mercanzia ai possibili acquirenti: in esse perlopiù si condividono esperienze attraverso attività laboratoriali (*workshop*). Purtroppo, però, le esperienze da condividere sono sempre di tipo *dialogico* e perciò l'oggetto dei laboratori è un contenuto di pensiero espresso linguisticamente: in genere, questioni problematiche poste all'attenzione e poi sviluppate filosoficamente dai partecipanti; questo fatto ha per conseguenza che l'impiego di una "lingua franca" – qual è l'inglese – la padronanza della quale è estremamente diversificata e che alla fin fine quasi nessuno conosce veramente bene, porta a impoverire drammaticamente il lavoro che vi si svolge. Al punto che – lo dice uno che ha partecipato a quattro di queste manifestazioni, una delle quali organizzandola e coordinandola in prima persona – possono legittimamente sorgere persino dei dubbi in merito all'effettiva qualità sia di ciò che viene fatto, sia di chi lo fa: detto diversamente, si finisce col pensare che la competenza di chi propone i laboratori sia davvero modesta.

Si potrebbe obiettare che questo fenomeno dipenda in primo luogo proprio dalla scarsa competenza linguistica di chi partecipa e che ciò non accada a più alti livelli, ma non è così: al contrario di quanto spesso si pensa (e credono anche coloro che partecipano ad attività internazionali ad alti livelli), esistono autorevoli studi empirici di neurologia cognitiva in grado di dimostrare che un'elevata competenza linguistica tra i non madrelingua (NoNES) sia possibile solo quando questi abbiano appreso la seconda lingua *prima dell'età di cinque anni* [4]; in caso contrario, nel non madrelingua permangono lacune riguardo al lessico, alla comprensione delle strutture grammaticali complesse e alla ricchezza delle associazioni di concetti, ovvero proprio alcune delle principali competenze necessarie per svolgere adeguatamente un lavoro filosofico, specie se oralmente.

Ma non basta: anche in questo settore di nicchia vige quel che osservavamo stigmatizzare da Parrini, cioè una centralità indiscussa di quanto venga veicolato attraverso la lingua inglese. Lo dimostrano emblematicamente le vicissitudini della "pratica filosofica" che ha avuto nel mondo maggiore risonanza, la *Philosophische Praxis* di Gerd Achenbach. Nata in Germania e ivi denominata, nella lingua locale, con un'inusuale locuzione che significava "professione filosofica" [5], quest'attività è stata poi denominata in inglese *philosophical counseling*, appellativo che però l'ha fatalmente portata a legarsi con l'universo delle psicoterapie [6], in radicale critica con le quali era invece nata [7]. Tale legame è cresciuto progressivamente con il passare degli anni, in quanto coloro che si avvicinavano alla pratica, fossero o meno madrelingua inglesi, lo facevano attraverso la letteratura in "lingua franca"; ma, poiché in inglese gli scritti di Achenbach (e dei suoi principali epigoni, quasi tutti tedeschi) non sono mai stati tradotti [8], persino alcune delle personalità più in vista del "movimento" delle pratiche ha finito per mostrare nei propri scritti di non conoscerne il pensiero e, spesso, di travisarlo completamente a causa di una conoscenza lacunosa e non di prima mano. Si è in tal modo con il tempo prodotta una vera e propria frattura tra chi fa riferimento alla originaria tradizione tedesca, perché in grado di leggerla in lingua originale, e chi invece a quanto veicolato dalla letteratura in "lingua franca", senza che a questi ultimi siano neppure ben chiare le ragioni del contendere [9].

Le conseguenze di una tale drammatica situazione sono così arrivate fino in Italia, dove la denominazione della pratica "originaria" in realtà era stata quasi subito distinta da quella anglosassone, con la scelta dell'espressione "consulenza filosofica" – fino ad allora priva di significato – proprio per tenerla lontana dal *counseling*, che anche qui da noi ha la sua collocazione tra le professioni di aiuto; tuttavia, la prevalenza internazionale dell'espressione *counseling filosofico* e la snobistica predilezione da parte dei media per l'uso di un termine esoticamente accattivante e – soprattutto! – anglofono, hanno fatto sì che anche la consulenza filosofica sia stata da noi avvicinata alle psicoterapie e alle professioni d'aiuto, fino al punto di confondere le due ben diverse pratiche e far pensare a taluni persino che siano la medesima cosa.

Del resto, lo stesso uso del termine *counseling*, in particolare quando accoppiato all'aggettivo "filosofico", è emblematico del rischio che si corre abusando degli anglicismi nella lingua italiana. Nell'usarlo, infatti, i più (magari anche convinti di avere una buona conoscenza della lingua inglese) ritengono superfluo distinguerlo dall'italiano "consulenza", del quale a loro parere nel nostro idioma sarebbe sinonimo; ma non è affatto così, visto che in inglese "consulenza" si traduce o con i generici "*consultation*" e "*advice*" o, in ambito aziendale, con "*consulting*", mentre *counseling* anche in inglese indica specificamente la pratica psicoterapeutica messa a punto negli anni Cinquanta del Novecento da Carl Rogers e Rollo May.

L'uso che ne viene fatto in Italia, dunque, è dovuto proprio alla diffusa incompetenza riguardo alla lingua inglese: se si conoscesse il reale significato dei termini, si eviterebbe di farne uso a sproposito. Un'incompetenza che trasmette poi le proprie nefaste conseguenze all'oggetto denominato, che si trasforma indebitamente in qualcosa d'altro, nell'inconsapevolezza non solo di chi ascolta, ma persino di chi lo manipola linguisticamente in modo così maldestro.

Il problema globale

Non saprei dire se anche nella ricerca filosofica tradizionale si verifichino fenomeni analoghi, ma l'unico esempio riportato nel suo articolo da Wolters fa purtroppo pensare di sì. L'esempio è tratto dal prestigioso *The Cambridge Dictionary of Philosophy* [10] e concerne la sua voce "Empirismo logico", stilata da Richard A. Fumerton, professore emerito all'Università dell'Iowa; analizzandola, si evince che questa corrente filosofica abbia radici esclusivamente britanniche, quando chiunque sa che essa invece nacque e si sviluppò attorno a un gruppo di personalità che si riunivano nella "Ernst-Mach-Gesellschaft", detta anche – e non per caso – "Circolo di Vienna". Questa sconcertante falsa

notizia storica, osserva Wolters, non è lì a causa di una svista, essendo sopravvissuta alla seconda edizione del *Cambridge Dictionary* «senza essere stata corretta dal curatore, Audi, o da nessuno dei 28 "consulenti editoriali" (…). Piuttosto, essa sembra essere un indicatore di ciò che la "globalizzazione" anglofona ha in serbo per la filosofia in generale e probabilmente per altre parti degli studi umanistici» [11]. A tali esiti è infatti inevitabile giungere se non si pongono adeguate compensazioni e rimedi alle asimmetrie prodotte dalla priorità inconsapevolmente assegnata a tutto ciò che viene veicolato dalla "lingua franca" rispetto a quanto invece redatto in una delle oltre cento lingue parlate nel mondo – due delle quali, cinese e spagnolo, con ben più madrelingua dello stesso inglese.

Tali asimmetrie – sostiene Wolters riferendosi all'ambito filosofico-scientifico, ma alludendo in generale a tutta la cultura – concernono tre ambiti: le pubblicazioni, le risorse e i gruppi. Riguardo alle prime, non solo ormai gli articoli scritti in lingue diverse dall'inglese non vengono presi in considerazione su scala internazionale, ma soprattutto le principali riviste accreditate hanno redazioni composte quasi esclusivamente da madrelingua inglesi. Questa prima asimmetria è poi causa delle altre due, in quanto comporta da un lato che i non anglofoni che vogliono far valere le proprie idee a livello internazionale siano costretti a farsi tradurre i propri lavori, con un peso economico e di tempo raramente sostenibile, dall'altro che gran parte di loro, a causa dei pochi articoli pubblicati, abbiano un modesto livello di accreditamento e che lo abbiano di conseguenza basso anche le università e gli istituti nei quali operano [12]. In proposito Wolters riporta l'impressionante elenco del prestigioso QS World University Ranking riguardo ai migliori dipartimenti di filosofia del mondo nel 2015: su 50, 36 erano in Paesi anglofoni, mentre il primo non anglofono – la Sorbona di Parigi – figurava solo al ventunesimo posto.

Queste asimmetrie originano in tal modo un vizioso processo autoriproduttivo, entro il quale un ristretto numero di studiosi, riviste ed enti, tutti rigorosamente anglofoni, finiscono per accreditarsi reciprocamente, a danno dei non anglofoni, dando vita a quello che Wolters chiama "campanilismo globalizzato". Un fenomeno che all'indubbio vantaggio collettivo dell'avere una "lingua franca" con la quale comunicare su piano internazionale affianca una diffusa *ingiustizia linguistica globale*, come la chiamava già dieci anni orsono Philippe Van Parijs [13], che ne fa pagare il prezzo solo ed esclusivamente ai "non madrelingua franca", e un impoverimento dei campi d'interesse della ricerca internazionale, che si concentra solo su ciò che interessa gli anglofoni e trascura quasi completamente ciò cui si dedicano i non anglofoni. Riguardo al primo aspetto, è emblematico e paradossale il dato, ai più ignoto, che mentre tutto il mondo coltiva le lingue straniere, ovviamente con la priorità dell'inglese, in Inghilterra dal 2004 «ai bambini britannici dell'età di quattordici anni nelle scuole statali è permesso di abbandonare del tutto le lingue straniere», apprendere le quali è evidentemente «ritenuto una perdita di tempo» [14]. Riguardo al secondo, invece, è indicativo il breve elenco proposto da Wolters di argomenti che occupano la filosofia della scienza europea nel quasi totale disinteresse delle principali riviste del settore, ovviamente anglofone [15].

Quali correttivi

Va da sé, come riconosce lo stesso Wolters, che per rimediare a questa situazione, superando le asimmetrie del "campanilismo globalizzato" e ristabilendo una "giustizia linguistica", non è possibile avvalersi né dell'eliminazione della lingua franca, né della sostituzione in tale ruolo dell'inglese con un'altra lingua: nel primo caso, perché uno strumento comunicativo universale ci è ormai indispensabile; nel secondo, perché una sostituzione consensuale, se anche fosse accettata – cosa del tutto improbabile – sarebbe lunga e onerosa (anche a dispetto del fatto che lo spagnolo vanta comunque già oggi cento milioni di madrelingua in più e il cinese oltre il doppio dell'inglese), e comunque muterebbe solo la titolarità dei privilegi, senza eliminare il sistema sperequato. Né ha oggi gran senso riprendere ideali del passato, quale per esempio quello dell'esperanto come "neolingua

universale". Resta invece aperta la possibilità che il posto di lingua franca venga preso dal cinese, non però per consenso e convenzione, bensì più o meno attraverso la medesima causa che in passato ha permesso l'affermazione dell'inglese: la forza economica, capace di costruirsi un'egemonia anche culturale. Ma tale possibilità, oltre essere anch'essa un mero cambio di titolarità dei privilegi, solleva anche ben altre inquietudini ed è pertanto tutt'altro che auspicabile. No, un intervento correttivo, a mio parere, sembrerebbe poter passare solo da tre canali: dal "temperamento" culturale del campanilismo; dall'introduzione di contrappesi che ne riequilibrino le asimmetrie; infine, dalla sottrazione delle lingue madri a quel processo di anglicizzazione a cui tutte, quale più e quale meno, sono oggi soggette.

Il primo tipo di intervento – assai arduo da attuare perché, in una realtà in cui stili di vita e simbologia vengono sfruttati per stimolare il consumo, è connesso in modo perverso al sistema economico – non può che spettare alle istituzioni culturali non anglofone: alle università, ai ministeri della cultura e della ricerca, ma per traslato anche a tutti gli organismi rappresentativi e di governo di chi non è madrelingua inglese – dei quali, purtroppo, non si può non lamentare il ritardo, perlomeno limitandosi a osservare l'ambito europeo.

Il secondo tipo di correttivo mi pare sia perfino largamente da inventare e potrebbe prevedere delle regolamentazioni vincolanti a carico dei soggetti madrelingua inglesi e aventi di mira il supporto di chi non lo è: per esempio, finanziamenti dei Paesi anglofoni per favorire traduzioni dalle altre lingue, obbligatorietà di traduttori presenti agli eventi a carico dei partecipanti madrelingua inglesi, ampia rappresentanza di lingue nei comitati editoriali delle riviste accreditate per permettere la selezione anche di articoli inviati non in lingua franca – e qui mi fermo, essendo appunto una materia tutta da affrontare.

L'ultimo tipo di intervento, invece, riguarda tutti i cittadini e, per loro tramite, i soggetti culturali collettivi, non solo istituzionali, presenti nella società civile. Sta infatti a tutti noi riappropriarsi pienamente delle nostre lingue madri e usare le corrette espressioni che esse includono, invece di riempire le nostre frasi di parole inglesi. Una pratica, quest'ultima, che – oltre a impoverire la nostra proprietà di linguaggio e, di conseguenza, la nostra capacità di argomentare – è ben lungi dall'essere una sprovincializzazione o un'apertura cosmopolita: tutto al contrario, è un asservimento al campanilismo anglofono globalizzato e un depauperamento della diversità linguistica del mondo, che è una delle sue ricchezze in via di progressivo assottigliamento. Mi auguro che le osservazioni condivise in queste pagine possano contribuire a stimolare il senso civico dei lettori quanto basti a far sì che la prossima volta che si trovino a scrivere o pronunciare *meeting*, *business, sharing*, o anche *Champions League* preferiscano invece usare incontro, affare, partecipazione e Torneo dei Campioni.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1] Paolo Parrini, *Fare filosofia, oggi*, Carocci, Roma 2018: 44, nota 3.

[2] *Globalized Parochialism: Consequences of English as Lingua Franca in Philosophy of Science*, in "International Studies in the Philosophy of Science", Volume 29, 2015 – Issue 2 (https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02698595.2015.1119420)

[3] Paolo Parrini, *Fare filosofia, oggi*, cit.: 44, nota 3.

[4] Cfr. Frank Rösler, *Globalesisch: Fluch oder Segen? Einige Gedanken aus der Sicht der kognitiven Neurowissenschaft*, in Jurgen Trabant (Ed.), *Welche Sprache(n) spricht die Wissenschaft?*, Berlin Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin 2011.

[5] In tedesco la *Praxis* indica lo studio del professionista e, nel parlato, più specificamente quello del medico; *Philosophische Praxis* voleva perciò alludere alla professionalizzazione del filosofare.

[6] Il *counseling* nasce con Carl Rogers e Rollo May come una vera e propria psicoterapia.

[7] Uno dei "motti" usati dal suo ideatore era infatti «un'alternativa alle psicoterapie, non una psicoterapia alternativa», con il quale egli alzava il vessillo del pensiero per distinguersi dagli approcci terapeutici, psicologici, di aiuto e di cura.

[8] Achenbach ha scritto sei libri e svariate decine di articoli; in inglese sono stati tradotti non più di cinque o sei articoli.

[9] Quando le ragioni non sono ben chiare, com'è noto, si tende ad addebitare la responsabilità dei conflitti alle persone e ai loro caratteri, interessi, ambizioni; in questo caso anche i filosofi non hanno fatto eccezione, i più accantonando le concrete ragioni che stavano nelle differenze di approccio celate dalle opacità linguistiche della "lingua franca".

[10] Audi, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. II ed. Cambridge University Press, Cambridge 1999: 514.

[11] Gereon Wolters, *Globalized Parochialism*, cit.: 194.

[12] cfr. *Op. cit.*: 192.

[13] Philippe Van Parijs, *Linguistic Justice for Europe and for the World*, Oxford University Press, Oxford 2011.

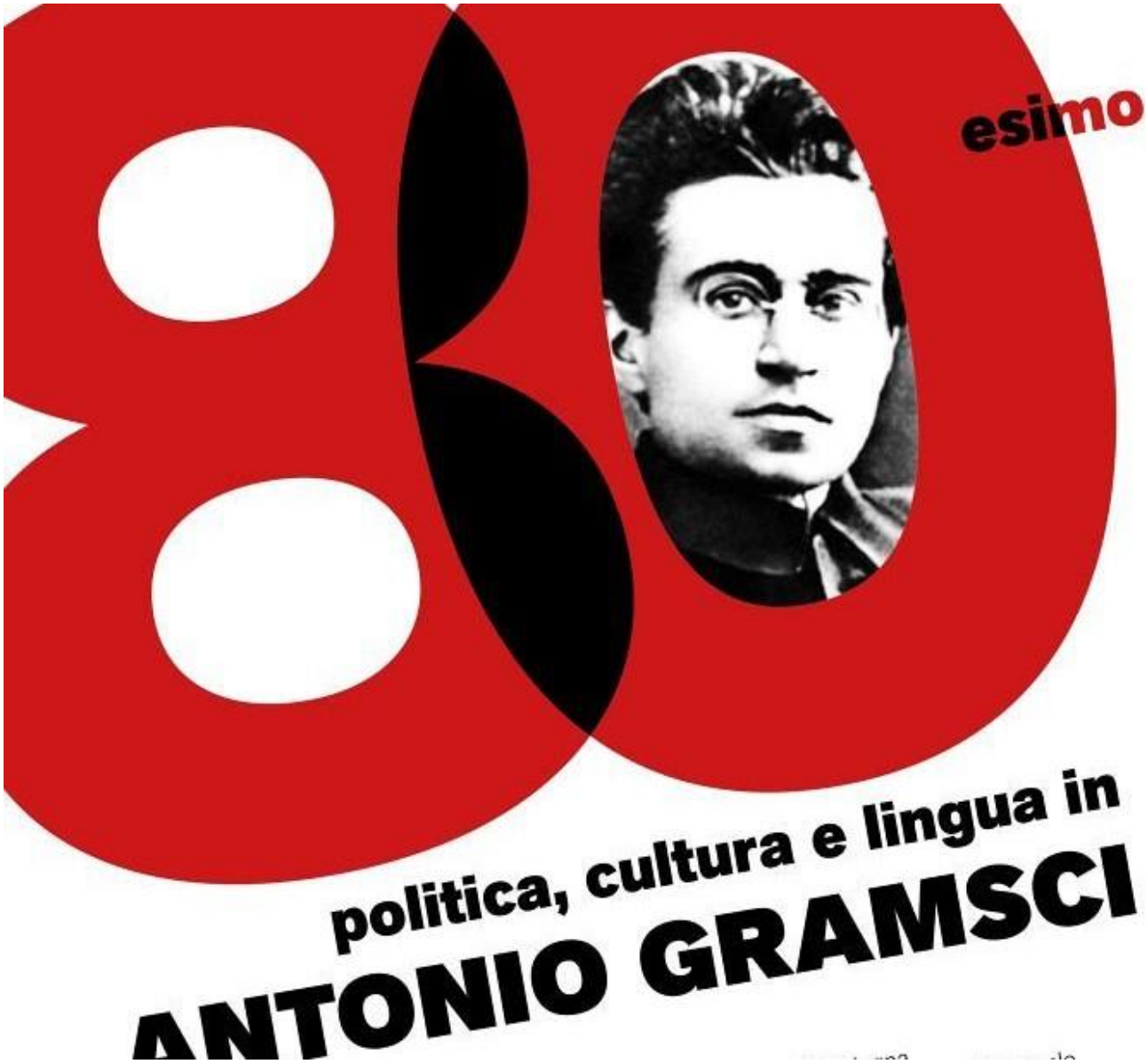
[14] Gereon Wolters, *Globalized Parochialism*, cit.: 193.

[15] Cfr. *Op. cit.*: 195-6.

Neri Pollastri, filosofo, è nato, vive e lavora a Firenze. Dal 2000, primo in Italia, svolge la professione di consulente filosofico, privatamente e in strutture pubbliche. Sulla materia ha pubblicato tre libri e una cinquantina di articoli, l'ha insegnata in diverse Università ed è stato relatore in convegni italiani e internazionali. Si è occupato attivamente anche del pensiero di G.W.F. Hegel, sul quale ha pubblicato un libro, di filosofia della scienza, filosofia politica e di estetica musicale. Scrive sul blog Filosopolis (filosopolis.wordpress.com), il suo sito Internet è www.neripollastri.it, quello del suo istituto di ricerca e formazione www.istitutodiconsulenzafilosofica.it.

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

Lingua e dintorni. Cinque annotazioni



per l'italiano

di *Angelo Villa*

Punto primo. Non ricordo più, credo si trattasse di un linguista, abbia detto che il linguaggio era cosa troppo importante per essere lasciata o, si potrebbe forse dire, abbandonata ai linguisti. Il linguaggio e quindi la lingua, in un senso più preciso e puntuale, non è una cosa tra le altre. Più precisamente, non è una cosa, cioè un oggetto materiale. Il fatto che non lo sia e che, quindi, non sia chiaramente identificabile in quel senso, non depone in favore della sua scarsa o relativa importanza; al contrario la lingua, realtà invisibile, è manifestazione fondamentale che organizza le nostre vite, il rapporto con il corpo, con gli altri, con il mondo.

La lingua fa l'umano, gli umani fanno la lingua. Impossibile pensare l'una senza l'altro, e viceversa.

Da qui due immediate conseguenze. La prima: la lingua non è un'entità fissa, immobile. Essa si dispiega e si sviluppa nella storia stessa. O meglio, la condiziona e ne è condizionata. Seconda conseguenza. La questione o la "quistione", come direbbe Gramsci che fu linguista prima che militante comunista, del linguaggio è a tutti gli effetti un problema che tocca il sociale, nel suo assetto specifico. Per essere ancora più radicali, possiamo dire: la questione della lingua è una questione strettamente politica. Grave l'ignorarlo, il sottovalutarlo. Né più, né meno. Ridurla a un fenomeno genericamente sociologico, quasi evidenziandone gli aspetti meramente fenomenologici, significa non cogliere la portata operativa che le è propria, la sua funzione nella costituzione di ciò che fa o non fa legame sociale.

Il linguaggio, e in questo non dico nulla di nuovo, non è uno strumento, un semplice mezzo. Interessante è, tutt'al più, capire come lo si è dimenticato. Come, insomma, è via via scomparsa qualsiasi traccia di una riflessione sistematica sul rapporto tra linguaggio e società, tra linguaggio e saperi, tra linguaggio ed etica e via di questo passo. Da dove è cominciata questa disattenzione? Da dove è sorto un tale disinteresse? Non vi è già qui il manifestarsi di una pericolosa latitanza di quello che dovrebbe essere un lavoro critico di analisi, di interrogazione del modo in cui si sviluppano discorsi, si promuovono, più o meno esplicitamente, le culture e le ideologie?

Negli anni sessanta, per fare un esempio, significativo fu il dibattito che insorse tra Pasolini e Calvino, il primo si spendeva, lottava per l'espressività linguistica; il secondo si spinse sino a denunciare quella che designò come antilingua. Sosteneva l'autore di *Paloma*r: «chi parla l'antilingua ha sempre paura di mostrare familiarità e interesse per le cose di cui parla…». Indipendentemente da chi avesse ragione o meno, come ricorda giustamente Berardinelli, tale dibattito era l'indice o, se vogliamo, il sintomo positivo, di un'estrema sensibilità in materia. Mi verrebbe da dire: una avvertita disponibilità, fomentata dal necessario tentativo (o desiderio?) di tenere in relazione il linguaggio e l'esperienza, vivificando insieme l'uno e l'altro.

Da allora, come si suole dire, molta acqua è passata sotto i ponti, forse anche molta negligenza, penso in particolare allo strutturalismo, alla lingua "fascista" di Barthes, alle teorie decostruzioniste di Derrida, alla festa del significante della Cixous e a chi più ne ha, ne metta… Ma, mi sembra che quella sensibilità cui accennavo è progressivamente venuta meno e l'attenzione, mi verrebbe da dire la cura, nei confronti del linguaggio sia scomparsa.

Ci si ritrova un po' come nella cupa lettera a lord Chandlos di Hugo von Hofmannsthal, amico di Walter Benjamin, dove chi scrive denuncia la crisi che investe la sua relazione con il dire, con le parole che hanno smarrito il loro senso, specie quelle astratte che si sfanno in bocca «come funghi ammuffiti». Il quadro è negativo, decisamente melanconico. Se la lingua si svuota, si anestetizza, anche la vita, di conseguenza, ne paga il prezzo.

Punto secondo. Il linguaggio è trama sottile. La sua crisi riflette una crisi o, se non vogliamo essere obbligatoriamente pessimisti, una trasformazione sociale più ampia, che il linguaggio agevola, frena, a seconda. Faccio una considerazione che giunge direttamente dalla clinica. Penso sia un riscontro che ha una conferma a livello ampio, e non solo in Italia, intendo. Vado di fretta. Se esiste un elemento che connota le forme attraverso le quali si palesa oggi il malessere nella nostra società, dai bambini agli adulti, esso rinvia alla centralità che vi prende il corpo. Si legga: il corpo reale. In un certo senso, rispetto ai tempi eroici della scoperta freudiana, si potrebbe sostenere che il corpo ha sostituito l'inconscio. La differenza, anche a livello terapeutico, è sostanziale. L'inconscio parlava, eccome! Nei sogni, nei lapsus, nei sintomi…Come anche nell'isteria, il corpo preso in considerazione era un corpo avvolto nel linguaggio, sino al punto da mettere in imbarazzo la clinica medica. Era un corpo traslato, inventato dal significante. Ora, questo corpo attuale è, invece, un corpo muto, un corpo che tace. E che si impone non con la parola, ma con l'evidenza, o sociale (gli agiti) o medica (malattie e

dipendenze). È un corpo che duole o che fa problema, fa urlare, disperare, ma è silente. A suo modo, è un linguaggio, ma privo di parola. Talvolta orfano di un pensiero.

Una retorica, specie psicoanalitica, si è ormai consumata. Ciò fa sì che l'interpretazione stessa suoni ridondante, come se il paziente dicesse: "io lo sapevo già…". Parola che si presenta quasi come inutile, prima di farvi ricorso. Esiste la sofferenza, ma le parole che potrebbero curarla appaiono in affanno, erose dal dire comune, dalla volgarità esplicativa… Edipo è passato di moda, se ne sta tutto solo e triste a Colono. Rimane il dolore, nel corpo.

La clinica è uno degli specchi tra i più fedeli e incontrovertibili di una società. La sua verità, in effetti. Ora, la crisi che la lingua attraversa è una crisi che partecipa intimamente della modalità che la specifica. Se, come si è detto, la lingua non è né una cosa, né uno strumento, la lingua è, innanzitutto, rappresentazione. Non è la realtà, ma la via attraverso la quale la realtà, e anche il reale lacaniano, diventa accessibile. Ma, insistiamo, la rappresentazione non è l'oggetto.

La crisi del linguaggio, del suo potere, è la crisi della rappresentazione. Anche, in senso lato. L'esigenza di "verità", di "oggettività", di "fatti e, nelle relazioni, di un amore che non è parole, ma contatto, coccole o altro ancora è solo un risvolto dell'intera faccenda. La parola, d'altronde, vive di un rapporto stretto con la credenza, in senso lato, ma anche in senso stretto. La parola ha forza nella misura in cui si coglie la differenza tra la chiacchiera e il dire, nella misura in cui, si crede, cioè si attribuisce un peso ad essa. Proprio perché la parola rappresenta, essa non è. Per farla essere, occorre accordargli un valore, un senso.

Proseguiamo: la crisi della parola è crisi della rappresentazione, la crisi della rappresentazione è crisi della dimensione dell'alterità. Parola e alterità si corteggiano reciprocamente, nel suggerire, alludere…Ecco il punto cui la crisi della lingua ha condotto. Si è sostituita alla dimensione dell'alterità quella inquietantemente immaginaria della differenza. O, mi si passi il gioco di parole, della diffidenza che ne consegue, causa la deriva narcisistica che la differenza, anzi la sua esacerbazione, ostentazione porta con sé.

Ma, l'alterità non è la differenza. La prima mira aldilà dello specchio, la seconda si ferma allo specchio, persa nei suoi riverberi narcisistici. Il linguaggio, alla moda, segue la corrente. Promuove le gergalità, il "fra noi", ma solo fra noi, ci si intende. La strada è tracciata: semplificare il linguaggio semplificando la realtà, oggettivare l'uno, oggettivando l'altro. I mass media sponsorizzano l'eloquio più triviale, più vicino alla "gente". Errore grossolano, quello di ridurre l'oralità al parlato. E poi, il parlato allo scritto, come da sms di routine…

L'impoverimento del linguaggio comporta la rescissione del legame che la lingua intrattiene con il non conosciuto, con l'impossibile, con il mistero… Alla fine quel che non si nomina si dimentica, quel che non si nomina non si rielabora…. E così via. Lo svuotamento del linguaggio è la perdita della sua potenzialità comunicativa, poetica. Una questione che non riguarda solo i poeti, ovviamente…

Punto terzo. La messa in questione dell'alterità è parte integrante di una lettura storica della storia, specie sviluppata in un senso moralistico. Capace cioè di ostinarsi a non volerne vedere la complessità, la tragicità che la caratterizza, come ineludibile manifestazione dell'uomo. Si tende, in questo caso, a far d'ogni erba un fascio. Quasi, per così dire, a prescindere.

Il tema è, chiaramente, ampio e non può essere certo affrontato in poche righe. Mi limito solo a segnalare l'associazione (implicita o esplicita) che ne deriva, in molta retorica, tra alterità e trauma. Tale per cui la condizione per evitare traumi, foss'anche nel processo educativo, è quella di

sopprimere l'alterità, quasi abolendola. Ma, eliminare alterità e trauma vuol dire tentare di espellere dalla scena quel riferimento alla storia che supporta l'alterità, relegando la storia nel passato, quale infida produttrice di senso. Se ne deducono, quanto meno, un paio di conseguenze. La prima: se la storia sta sullo sfondo di tutti i traumi personali e sociali, l'alternativa alla storia non può che risultare il richiamo liberatorio alla natura. Un'ideologia naturalista attraversa manifestazioni di sapere più disparate, quasi un filo rosso che tiene insieme i riferimenti più diversi. Sia religiosi, vedi talune derive islamiche, così come Deleuze o Foucault…. Ma, persino Bolbwy, in psicologia. Il naturale (ammesso che esista) si pone come un obiezione alle vacillazioni, alle ambiguità e ai drammi dello storico. La triade che in Occidente sostiene il paradigma "naturalista" è costituita, in particolare dai nomi di Rousseau, Spinoza, Nietzsche… Se l'alterità, immersa e sostenuta dalla storia, può essere fraintesa, non così è la natura (o, rovesciandolo la prassi scientifica…) che rende il discorso inutile, poiché, nel suo silenzio o nella sua inoppugnabile evidenza, parla da sé.

La seconda conseguenza: l'effetto di questa sorta di sostituzione causale ha come ritorno quello di privare il linguaggio della sua potenzialità espressiva, proprio laddove è sollecitato a indicare, alludere. Magari a sostenere un'identità. Si tratta qui di ricondurre la dinamica rappresentativa a una logica meramente segnica. Così o il linguaggio tende a una sua (ideologica) assolutizzazione, vedasi il richiamo di un'autrice come la Butler al linguaggio cosiddetto performativo di Austin, il quale (non a caso) ritiene parassitario, sic!, il linguaggio poetico… o altrimenti, ma sono due volti di un'unica figura, a un godimento letterale della lingua stessa. Quella che Lacan chiamava la "lalingua". Joyce, ma qui senza Joyce, senza la sua azione poetica, il suo gioco di articolazione e disarticolazione del rapporto tra suono e senso, tra significante e significato. La poetica, infatti, è un'attività del linguaggio, un movimento che mette bene in luce qual è la posta in gioco del linguaggio, della storicità, cioè il soggetto. Henri Meschonnic docet.

Quarto punto. La riduzione della lingua a segno presuppone che l'oggetto stesso che la parola mira si oggettivi ulteriormente a sua volta. A far sì che esso corrisponda a un ben chiaro "è questo", o "è quello". O, per l'appunto, come sancisce il naturalismo, "è così perché è così", punto. L'evidenza ideologica della supposta realtà come obiezione al senso. O, meglio, a quel che è il senso, vale a dire la ricerca storica del senso. Ricerca che si compie, che passa attraverso la lingua, come processo creativo, non istituito, ma istituente.

Gramsci puntava a far diventare, a rileggere soggettivamente quel che è "oggettivo". Ora, siamo nel movimento opposto. L'esito che ne deriva sulla destituzione di uno spazio comune di dibattito e conflitto è, mi pare, sotto gli occhi di tutti. La fine dell'ideologia è la nuova veste che l'ideologia assume. Dunque, la consegna è o la chiacchiera o, di fatto, il silenzio. Chi osa dire? Andar contro forme di istituzionalizzazione di discorsi pietrificati, già stabiliti e benedetti a destra o a sinistra? Anti dogmi più pesanti dei dogmi stessi? La sagra delle identità, la difesa spasmodica del proprio ghetto, auto generatosi e saldamente difeso, ne è la prova. Spirito di Lasch, se ci sei, da qualche parte nell' aere, batti un colpo!

Anche il discorso religioso fa, in ogni caso, la sua parte. Non esistono lingue sacre, le lingue sono un prodotto degli uomini. Choubachy ha scritto un prezioso libretto sulla lingua araba, dal titolo *La sciabola e la virgola. La lingua del Corano è all'origine del male arabo?* L'idolatria della lingua la feticizza. Rende un pessimo servizio al divino, a quell'oggetto misterioso e necessario che è, nella sua inattingibile assenza, metafora esemplare dell'origine poetica del linguaggio. Secondo Ibn Arabi Dio disse: «Ero un tesoro nascosto e ho desiderato essere conosciuto. Così, ho creato le creature in modo d'essere conosciuto da loro». Mistero che genera mistero, ricerca. Una storiella ebraica racconta che Dio nel paradiso terrestre ha creato una sola cosa: il punto interrogativo. Il resto è idolatria.

Per associazione, mi torna alla mente un passaggio, lucidissimo, di Lacan: «Alla concupiscenza che brilla negli occhi del vecchio Karamazov quando interroga il figlio: "Dio è morto allora tutto è permesso", quest'uomo, lo stesso che sogna il suicidio nichilista dell'eroe di Dostoevskij, o che si costringe a soffiare nel pallone nietzschiano, risponde con tutti i suoi mali come con tutti i suoi gesti: "Dio è morto, più niente è permesso"» (*Scritti,* Einaudi 1974: 124).

Quinto punto. Orwell in *1984*, Klemperer nella realtà terribile dei campi di concentramento, hanno ben mostrato cos'è, cosa può fare o servire una lingua. Il problema, a mio avviso, non sono gli anglicismi. Certo, di per sé irritanti. Essi sono una palese manifestazione del nostro inguaribile e patetico provincialismo. Come già in un celebre vecchio film con Alberto Sordi o in una nota canzone di Renato Carosone. Gli italiani sono così, sono più europeisti degli altri, più americani (oh yeah!) degli americani stessi, nella misura in cui paiono vivere con disagio la propria storia, desiderosi di scimmiottare quella degli altri. Più avanti, più "alla moda", come recitano i mass media e come essi contribuiscono a colonizzare l'immaginario.

La lingua è questione delicata, ribadiamolo. Chiama a fare i conti con la storia, con l'identità. Il problema è, in verità, molto meno semplice di quello che appare. I localismi ne sono un aspetto significativo. È di sinistra, il basco? La politica che ne è scaturita o la sua difesa risponde a una logica reazionaria, dove l'identità è esasperata, non senza violenza? Così il catalano? È diverso da un certo culto leghista che privilegia i dialetti, le parlate tradizionali? Come distinguere, se occorre distinguere? Come articolare una simile tematica? In fondo, non è deprimente scimmiottare Hallowen? Bacetto scherzetto? Che idiozia!

Come muoversi, in quest'ambito? Una questione cui la logica capitalista è del tutto insensibile, poiché l'importante, in definitiva, è vendere e il resto è del tutto secondario. Montalban segnala la contraddizione paradossale dei conflitti culturali in Spagna, sottolineando come tutti vedessero poi in tv gli stessi programmi, la stessa paccottiglia americana, tradotta però, a seconda, ora in catalano, ora in basco…. O, ancora, il bellissimo libro di Lorenzo Declich: *L'islam nudo. Le spoglie di una civiltà nel mercato globale.*

Ora, venendo agli anglicismi. La questione non è l'inglese, lingua che la stragrande maggioranza di quelli che ricorrono agli anglicismi non conoscono, ma una stereotipizzazione segnica del linguaggio. Un impoverimento comunicativo che fa molto lingua del comando, del padrone e quindi frettolosa e adialettica. Come le faccine, i cuoricini e altre baggianate del genere. Insisto, la questione non è l'inglese ma la sua stessa brutalizzazione, poiché non stiamo parlando né di Shakespeare, né di Virginia Woolf e nemmeno di Louise Gluck, vincitrice dell'ultimo Nobel. Cito da *October*: "…/ *you are not alone*,/ the poem said, /in the dark tunnel"

Come diceva Elias Canetti, autore dello splendido *La lingua salvata*: «Nulla l'uomo teme più dell'essere toccato dall'ignoto». La mortificazione della lingua ne è il sintomo?

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Angelo Villa, psicanalista, docente presso la Scuola di specializzazione in psicoterapia di Milano. Ha lavorato come psicologo clinico per istituzioni pubbliche e, in particolare, per il trattamento clinico dei pazienti di fede musulmana, nonché come consulente di progetti in ambito sociale. È autore di numerosi testi specialistici. La sua ultima pubblicazione è *L'origine negata. La soggettività e il Corano*, edita da Mimesis.

Che fine fanno le narrazioni e i discorsi scomodi? Restano nel salotto, tra amici

Quali poetiche del ri-inizio?

per non ricominciare

di *Linda Armano*

In tutte le situazioni della vita in cui ci sentiamo colpiti, angosciati e smarriti, l'improvvisa presa di coscienza di un chiaro sapere, sia questo in realtà vero o falso, possiede in sé già un'efficacia

serenatrice e il sentimento scatenato in noi da quella situazione perde ceteris paribus la sua forza già per il solo fatto che il giudizio su di essa situazione diventa chiaro (Ernesto de Martino, "La fine del mondo").

Il tema di Epic 2021 (https://2021.epicpeople.org/), organizzazione internazionale di antropologi che apportano idee, metodi e strumenti da applicare allo studio delle organizzazioni, dei mercati e in generale della società, verte su una considerazione importante: non ci sono fatti futuri. Nonostante tale rammarico, gli autori segnalano in questa fase storica un paradosso che sembra però trasformarsi sempre più in una abitudine esistenziale globalmente condivisa. Affermano infatti gli organizzatori della conferenza come gli esseri umani abbiano da sempre immaginato e creato potenziali scenari futuri attraverso l'arte, l'immaginazione, la ricerca, la narrazione, la pianificazione di modelli economici, il design e così via. Pertanto, il tema proposto quest'anno da Epic sembra essere non solo un contesto di riflessione e scambio di informazioni di ricerca, ma una vera e propria richiesta antropologica. Chiedono infatti gli autori rivolgendosi soprattutto agli antropologi:

«Our daily practices of research, design, and strategy create landscapes of possibility. How do we open new paths—and obscure others—as we work to understand people, interpret wants and needs, propel change, navigate risk, assign cause, and assess consequence?» (https://2021.epicpeople.org/theme/).

Sostenendo, gli organizzatori della conferenza, come il lavoro antropologico possa essere definito un approccio metodologico e conoscitivo lungimirante, sottolineano l'urgenza di un massiccio coinvolgimento degli scienziati sociali nella creazione di un futuro umanamente esperibile. Se gli strategists allineano i prodotti e le organizzazioni agli sviluppi del mercato, alle tendenze sociali e politiche, alle tecnologie emergenti e alle preferenze dei consumatori e i designers costruiscono prototipi, servizi ed esperienze, gli antropologi esplorano ed esaminano le realtà vissute intrise di valori con l'obiettivo di dare forma alle alternative future. Perciò chiedono esplicitamente gli organizzatori del convegno: «How might we remake practices of anticipation, intentionally creating diverse kinds of potential instead of simply "following trends"?» (https://2021.epicpeople.org/theme/).

Rispondere a questa domanda non è assolutamente semplice in quanto ritengo fondamentale la messa in discussione di molti punti fermi, ormai così radicati anche nella disciplina antropologica, per creare strade non ancora battute (Tsing, 2005). Tra le poche discussioni, vi è la riflessione di Francesco Faeta (2020) il quale si sofferma sull'effimero ruolo dell'intellettuale preoccupato di proteggersi dietro i discorsi e i pensieri organizzati gerarchicamente e quindi ritenuti legittimi da esporre pubblicamente per non correre alcun rischio reputazionale. In particolare, l'antropologo si sofferma su alcuni elementi che ritengo, a tal proposito, essenziali.

Faeta parla, per esempio, di "poetiche del ri-inizio" aggiungendo poi che «nulla sarà più come prima» (Faeta, 2020). Da questo spunto ricaviamo la consapevolezza di come spesso tra gli antropologi le tematiche del ri-inizio siano state confinate soprattutto all'interno di ragionamenti ritenuti ormai fuori moda, come sono per esempio tutti i discorsi classificati nella categoria della storia delle tradizioni popolari. Inoltre, se nulla sarà come prima, come a volte si sente dire anche nel mainstream, allora come sarà il futuro? Prima di tentare di rispondere a questa domanda, che necessiterebbe approfondite riflessioni interdisciplinari ed azioni programmate in team, e non semplicemente pensieri abbozzati qua e là, è essenziale un'analisi che muova da un approccio processuale sulle potenzialità e le debolezze endemiche del sistema socio-culturale.

Non è certamente la prima volta in cui la storia dell'Occidente ha messo in dubbio la funzionalità del sistema di conoscenze della modernità. Uno degli ultimi episodi noti è sicuramente l'11 settembre 2001, data che aveva segnato un confine marcatamente simbolico tra un prima e un dopo in seguito

al quale il mondo occidentale non veniva più percepito come lo stesso. Attualmente questo confine simbolico è stato ribadito, anche se con forme diverse, dal "fenomeno Covid", qui inteso non tanto come problema medico, quanto piuttosto come categoria cognitiva-culturale che comprende le manifestazioni in forme di disastro, gli eventi che hanno impattato e che impattano sulla società, le misure attuate per gestirlo, il sistema di conoscenze mobilitate per comprenderlo e i procedimenti per tentare di risolverlo. Nonostante gli argomenti teorici e pratici di urgente rilievo che tale fenomeno pone dal punto di vista socioculturale, gli antropologi, e in generale gli scienziati sociali, se ne occupano in maniera ancora troppo marginale: per disinteressamento oppure per incapacità e lacune conoscitive che non consentono di mettere in discussione categorie gnoseologiche radicate, anche se superate o errate. Inoltre, c'è il problema che moltissimi intellettuali si pongono riguardo la categorizzazione delle loro riflessioni all'interno di rigide prassi discorsive. Muovendo dalle parole di Faeta, è inevitabile quindi porsi delle domande cruciali a cui sarebbe necessario dare una risposta. L'autore scrive infatti:

«Naturalmente, le poetiche del ri-inizio sono mosse da grandi ragioni finanziarie, industriali e commerciali; nessuna evidenza scientifica consiglierebbe ri-inizi in un mondo che vede ancora centinaia di migliaia di contagiati al giorno e decine di migliaia di morti. Un mondo che sperimenta il disordine, la follia e l'incapacità dei governanti, l'egoismo spiccio e la strafottenza di tanti, il totale disprezzo per la vita umana, la crescita esponenziale e nevrotica della violenza, viepiù efferata e incontrollata. Le poetiche della rinascita, dunque, sono plasmate da capitalisti e finanzieri e coinvolgono, in primo luogo, i grandi commercianti e gli affaristi, gli operatori del turismo globale e gli immarcescibili gestori di discoteche, senza che esse abbiano reale rispondenza nella condizione esistenziale delle genti e dei Paesi. E anche gli umili, quelli che non avrebbero nessuna motivazione economica immediata, speranzosi, si accodano, come se ricominciare fosse un loro effettivo interesse e bisogno, e non un'imperiosa esigenza del sistema e dei suoi ideatori (è l'eterno principio dei lazzari, in nome dei quali si parla e che si sentono coinvolti in prima persona nel sostenere l'interesse dei potenti)» (Faeta, 2020).

Davanti a questa verità che posizione assumono gli intellettuali di oggi? E gli antropologi, in particolare, che strade suggeriscono per fare fronte ai problemi sociali, economici, politici ed esistenziali? Faeta sottolinea la forza materialmente sollevatrice della cultura riproponendo una distinzione tanto assodata, quanto forse oggi poco ricordata. Lo studioso si sofferma sulla distruzione della cultura intesa come forma di erudizione che, si sa, ha prodotto nella storia risultati stupefacenti dal punto di vista artistico ed intellettuale. Ciononostante, il sapere erudito nella nostra società è stato sottoposto a pressioni crescenti negli ultimi anni, tanto da essere stato attualmente soggiogato da forme di potere che imprigionano la produzione del sapere all'interno di piani miranti a fare quadrare i profitti. In questo modo: «La cultura non parla più del mondo come dovrebbe essere (in difetto di memoria non parla neppure del mondo com'era), parla del mondo com'è» (Faeta, 2020). L'erudizione diventa quindi una forma di *corporate reputation* di classi politiche ed economiche che detengono il potere manipolando il pensiero intellettuale. In tal maniera però, è appena il caso di precisarlo, vengono prodotti discorsi inutili dal punto di vista della comprensione del mondo, ma utili per chi decide come organizzare le gerarchie in cui incapsulare i discorsi intellettuali. Pertanto, tramite una selezione naturale di stile darwiniano, una delle conseguenze di tale strutturazione è l'eliminazione di chi non si riconosce e non condivide le dinamiche di questa logica di potere e, al contrario, l'assunzione come suddito di chi invece ne vuole fare parte come complice. Quest'ultimo può quindi essere ufficialmente considerato, dai vertici, degno di sopravvivere:

«i luoghi dove la cultura significa essenzialmente elevati profitti per pochi, mostrano di condividere fraternamente il destino con il piccolo libraio di San Lorenzo a Roma, che vive soprattutto dei bicchieri di vino che vende ai suoi clienti» (Faeta, 2020).

Se questi sono i problemi della riduzione a mero profitto della cultura erudita, tali questioni hanno ricadute drammatiche anche nella cultura in senso antropologico. Se le "poetiche della rinascita", che

inglobano anche i prodotti intellettuali, sono plasmate da capitalisti e finanzieri, è chiaro come tale logica sia il nuovo modello e la nuova narrativa per spiegare la vita di oggi. In tal modo, sottolinea Francesco Faeta, questo repertorio di rinascita finanziariamente connotato riesce a calarsi pure negli strati della società che non avrebbero nessuna motivazione economica immediata per accoglierlo, ma che speranzosi si accodano come se pure per essi ci fosse una seppur minima speranza. Uno degli scopi di questa logica è certamente la rimozione del fastidio, del risentimento, della rabbia, del rifiuto, della critica. A sua volta quindi, una delle ricadute più visibili a livello di comportamenti sociali, è un uso dei prodotti culturali anch'esso effimero.

La cultura risulta pertanto essere una gratificazione momentanea, di facciata e quindi priva di senso catartico utilizzata solo per «riempire le giornate, nelle pause del lavoro o di altre attività ludiche; qualcosa che è tangente i propri gusti, le proprie inclinazioni, le proprie aspettative di ascesa» (Faeta 2020). Il *politically correct,* deciso dalle alte gerarchie del potere, vuole in questo modo omogeneizzare comportamenti apparentemente eruditi. La cultura diventa così una moda, al pari dell'IPhone. Sottolinea infatti Faeta:

«La comunicazione, la condivisione intellettuale del proprio pensiero, è inibita se ci si scosta dal vertice [*e dalla*] gerarchia delle agenzie produttrici della cultura. Chiunque sia ammesso oggi a parlare, lo è in nome di una di tali agenzie, che rappresenta, a prescindere dalla legittimità che essa può avere nella produzione di quel particolare discorso. Grandi concentrazioni mass-mediatiche, agenzie d'informazione e testate giornalistiche, fondazioni e istituzioni private, emanazione più o meno diretta di potentati economico-finanziari, istituzioni accademiche; esse autorizzano il discorso, ne garantiscono la legittimità. E, conseguentemente, nessuna voce libera può più alzarsi; ogni voce parla con il timbro dell'agenzia che la legittima. Ciò che un tempo poteva contribuire ad accreditare democraticamente il discorso, dimostrando che non si parlava a mero titolo personale, ma su delega di ampie istanze collettive, si è trasformato in un feroce filtro élitario» (Faeta 2020).

Non può questa logica che secernere discorsi vuoti e pertanto perpetuazione di ignoranza, proveniente proprio dai luoghi in cui, invece, ci si aspetta venga prodotto un sapere innovativo e catartico il quale può prendere invece solo forma nel proprio salotto e nei discorsi privati tra amici. Tale aspetto non è certamente nuovo e non riguarda, come ben si sa, meramente i nostri anni. Attraverso comportamenti e valori storico-culturali più o meno esplicitamente marcati, gli intellettuali scomodi sono sempre stati messi a tacere. Basti ricordare i *Bücherverbrennungen* del 1933 organizzati dalle autorità della Germania nazista. Tra i libri bruciati vi era, com'è noto, anche *Kultur und rasse* (ossia "L'uomo primitivo") di Franz Boas (1995; orig. 1911) il quale, lungi dall'essere umiliato, si sentì, come commentò più volte nel corso della sua vita, onorato che tra i libri banditi dal nazismo ci fosse anche il suo.

L'opera di Boas era infatti di importanza seminale per l'evoluzione dell'antropologia e per la nascita dell'etnologia intesa come autonomo nucleo di interesse scientifico. Inoltre l'antropologo sosteneva in questo suo lavoro l'esistenza di una miriade di culture diverse tra loro quale esiti del diverso modo di vivere delle popolazioni di diversa provenienza. Sosteneva Franz Boas come per ciascuna delle culture esistenti inciderebbero gli aspetti geografici relativi alla posizione e alla morfologia dei luoghi abitati dalla popolazione presa in esame ma anche la particolare evoluzione storica della stessa oggetto dell'incontro etnografico.

Il pericolo intrinseco dell'opera di Boas era pertanto, per la politica nazista, la messa in luce di percorsi di conoscenza della storia di una popolazione, processi che cozzavano, come anni più tardi affermò Paul Farmer (2003d), con la messa in pratica dei meccanismi sociali dell'oppressione basati soprattutto sulla cancellazione e sulla manipolazione della memoria storica e su varie forme di desocializzazione. Boas non è certamente l'unico.

In Italia Ernesto de Martino è stato più volte demonizzato dagli intellettuali a lui contemporanei. Se, come ha sostenuto Amalia Signorelli (2015), le affermazioni di de Martino scuotevano come in una sorta di epifania rivelando possibilità della conoscenza della vita ignote, contemporaneamente la concezione demartiniana, impregnata di quell'impegno politico (nel 1950 egli aderiva al Partito Comunista Italiano il cui rapporto lo condusse nell'esplorazione diretta del mondo culturale dei contadini lucani) che avrebbe impresso un marchio originale sulla personalità dello studioso, era poco sostenuta da chi deteneva il potere delle gerarchie intellettuali dell'epoca. Si sa, portare nella storia esseri umani considerati, fino a quel momento, senza storia non era un'impresa semplice. Infatti, se il Meridione d'Italia costituiva da tempo un problema nella coscienza di storici, economisti, sociologi, nessuno aveva avuto, fino allora, il coraggio di affrontare di petto il problema della cultura contadina del Sud, vista come complessa e specifica concezione del mondo e collocata sul fondo di una società storicamente determinata.

De Martino sentì l'urgenza di colmare questo vuoto. Oltre che dall'esperienza della militanza politica, lo studioso fu indotto verso questa scelta anche dalla convergenza di alcuni altri fattori o eventi tra cui, in particolare, l'uscita del *Cristo si è fermato a Eboli* di Carlo Levi nel 1945, e i successivi incontri con lo scrittore e con Rocco Scotellaro, poeta-contadino lucano, e infine l'uscita dei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci nel 1948. In particolare, il confronto con Levi e Scotellaro, permise a de Martino di avvicinarsi alla drammatica umanità di quel mondo subalterno verso cui lo studioso applicò analisi e interpretazione, valendosi degli strumenti offertigli dalla sua consapevolezza di storico, dalle tecniche della ricerca etnologica e dalla chiave euristica – marxista e classista – che Gramsci gli offriva relativamente alle forme di quel folklore meridionale identificate nella categoria del "cattolicesimo popolare".

Le origini, il significato, il persistere di credenze e pratiche magico-religiose arcaiche tra i ceti rurali del Sud furono infatti studiati da de Martino nel contesto di una storia sociale particolare e localizzata che costituisce la base determinante per spiegare tali pratiche. Tutti i fenomeni posti al centro della sua indagine avevano in effetti origini arcaiche, precristiane, provenienti da un antico fondo di civiltà agrarie le quali erano state a lungo oggetto di polemiche, di repressioni, di interventi adattivi da parte della Chiesa ufficiale. La storia delle varie prese di posizione del clero e dei sinodi ecclesiastici contro tali manifestazioni, vengono ripercorsi dallo studioso a prova della sua interpretazione orientata a spiegare anche gli adattamenti della politica culturale ecclesiastica nell'assorbire e riplasmare culti e credenze d'origine arcaica. Già da qui si può capire la fatica di de Martino a parlare, tra i suoi contemporanei, di questi argomenti.

Nel loro insieme le opere meridionalistiche costituiscono un nucleo paradigmatico di studi di storia sociale, religiosa e culturale, condotti sulla base di inchieste dirette e reiterate, operate da Ernesto de Martino in loco mediante interviste, l'osservazione partecipante e con l'ausilio dei mezzi d'inchiesta allora ancor poco aggiornati, quali registratore, macchine da ripresa, ricostruzione di momenti e sequenze di vita locale. Nonostante le polemiche da parte dei suoi colleghi, con queste opere si inaugurò in Italia un importante filone di ricerche di antropologia culturale, o etnologia della società meridionale metropolitana, destinato ad avere sviluppi crescenti, dopo la morte dello studioso, da parte di antropologi di più giovane generazione, che in questi lavori hanno trovato una fonte di stimoli e di sollecitazioni.

Inglobando anche le esperienze di questi due ultimi antropologi del Novecento di cui si è appena detto, Francesco Faeta (2020) sottolinea la frizzante vitalità e volontà intellettuale del Novecento di trasferire i discorsi politici ed intellettuali, oltre che le contraddizioni che essi creavano, all'interno di circoli culturali, nelle sezioni di partito e nella cellula sindacale, come anche nei semplici dibattiti di focolare. Attualmente, questi sforzi sembrano però oltremodo moltiplicarsi:

«Vi è innanzitutto una gerarchia dei valori, che è ordinata su base globale, come ricorda Michael Herzfeld. Vi sono le cose che contano e quelle che non contano; vi sono ordini di priorità del discorso fissati in modo rigido; vi sono stili del linguaggio attraverso i quali imprescindibilmente i valori vanno partecipati; vi sono luoghi di produzione delle idee, delle estetiche, delle politiche e luoghi di loro mera fruizione; vi sono mode culturali che sono molto più che mode, ma autentiche istanze normalizzatrici dei discorsi; vi sono ambiti culturali e scientifici che predominano nettamente su altri, posti ai margini della scena. Segue poi una gerarchia degli attori della cultura. Nessuno che non sia al vertice di tale gerarchia […] può ambire a comunicare. La comunicazione, la condivisione intellettuale del proprio pensiero, è inibita se ci si scosta dal vertice. Questo processo selettivo è particolarmente evidente là dove vi sono competenze specifiche legate a saperi particolari e, soprattutto, a peculiari esperienze della vita reale, tutte messe in secondo piano dalla presenza degli occupanti il vertice gerarchico (che potranno parlare di tutto, senza preparazione specialistica e senza esperienza reale, in nome della loro adesione alla gerarchia universale dei valori e alle sue peculiari modalità comunicative)» (Faeta, 2020).

Tra i molti aspetti a cui si possono ricondurre i problemi posti da Faeta, sembra rientrare implicitamente anche la radicata mentalità clientelare che, molto diffusa nel nostro Paese, determina l'abitudine generalizzata di affrancarsi delle risorse, materiali ed immateriali, proprie delle categorie che stanno al potere e possiedono i mezzi, economici e pseudo-intellettuali, per dettare le mode della cultura erudita. Risulta però chiaro come un certo tipo di interconnessione tra determinate forme di vulnerabilità valoriale e una ideologia clientelare può consentire o meno la riduzione delle dinamiche di mutamento della situazione in atto, circoscrivendo o isolando ideologie diverse che non si allineano alla visione egemone. Se questa dinamica impedisce da un lato il progresso di indispensabili forme di intellettualità, dall'altro, sostiene Faeta, alcune categorie sociali, pur non ottenendo alcun beneficio immediato da questo allineamento,

«Speranzosi, si accodano, come se ricominciare fosse un loro effettivo interesse e bisogno, e non un'imperiosa esigenza del sistema e dei suoi ideatori (è l'eterno principio dei lazzari, in nome dei quali si parla e che si sentono coinvolti in prima persona nel sostenere l'interesse dei potenti)» (Faeta, 2020).

Il perpetuare della situazione che detta le regole del gioco e che decide quando ci devono essere i punti di svolta nella produzione intellettuale, non fa altro che determinare inoltre situazioni di uso privato delle risorse materiali e immateriali da parte di chi detiene il potere. In altre parole, si continua a supportare una situazione di efficacia pubblica di relazioni private le quali, costruite molto spesso in ambito privato, modellano pure le logiche della conoscenza pubblica. Ciò che determina la continuazione della produzione del sapere entro categorie gerarchizzate non è altro che un vincolo tra attori con un diverso grado decisionale e la speranza di chi sta più in basso nella scala del potere di entrare a fare parte del sapere istituzionalizzato accontentandosi almeno delle briciole lasciate dai potenti.

La preoccupazione maggiore della conoscenza così gerarchizzata è quindi quella di costruire efficaci mezzi, preparati ad hoc, per affrontare la problematica dell'informazione-comunicazione non tanto relativa ai suoi contenuti quanto piuttosto ai dispositivi tecnici e materiali per diffonderla. Ecco che pertanto vengono studiati mezzi affinché il progetto delle agenzie della strutturazione delle gerarchie della conoscenza mantengano il loro status quo, mentre vengono trascurati i contenuti e le riproposizioni per un nuovo possibile umanesimo capace di tirare fuori l'essere umano dall'odierna crisi quotidiana.

Tornando all'apertura di questo contributo ed interrogandoci su come poter costruire il nostro futuro, trovo illuminanti le parole di Devon Powers, associate professor di advertising presso Temple University. La studiosa afferma che, quando le persone parlano di futuro, altro non adottano che una strategia comunicativa per persuadere, per competere e per vincere in una discussione o per far sembrare le proprie opinioni o i propri desideri più necessari di quanto non siano in realtà. Sostiene

la studiosa che un vero futurista è colui che ignora tale dispotismo, come anche le gerarchie delle agenzie che orientano la conoscenza e i meccanismi messi in atto affinché tali leve del potere continuino a mantenersi e a perpetuare le loro logiche. Afferma infine Powers che chi programma il futuro deve credere che ci sia uno spazio per l'agire umano affinché si dischiuda la possibilità pubblica e libera da vincoli per la costruzione di un sapere umanamente catartico.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Riferimenti bibliografici

F. Boas, *L'uomo primitivo*, a cura di M.J. Herskovits, Roma-Bari, Laterza 1995.

P. Chiodi, *Introduzione*, in M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1976.

E. de Martino, *Scritti filosofici*, a cura di R. Pastina, Il Mulino, Bologna, 2005.

F. Faeta, *Appunti per non ricominciare. La cultura*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 47, 2020.

P. Farmer, *The Uses of Haiti*, Monroe, Common Courage Press (IIed.), 2003d.

A. Gramsci, *Quaderni del carcere,* Edizione critica dell'Istituto Gramsci (4 voll.), a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino, 1975 (orig. 1948).

C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino, 1963 (orig. 1945).

L. Manderson, *The Percussive Effects of Pandemics and Disaster*, Medical Anthropology, 39 (5), 2020: 365-366.

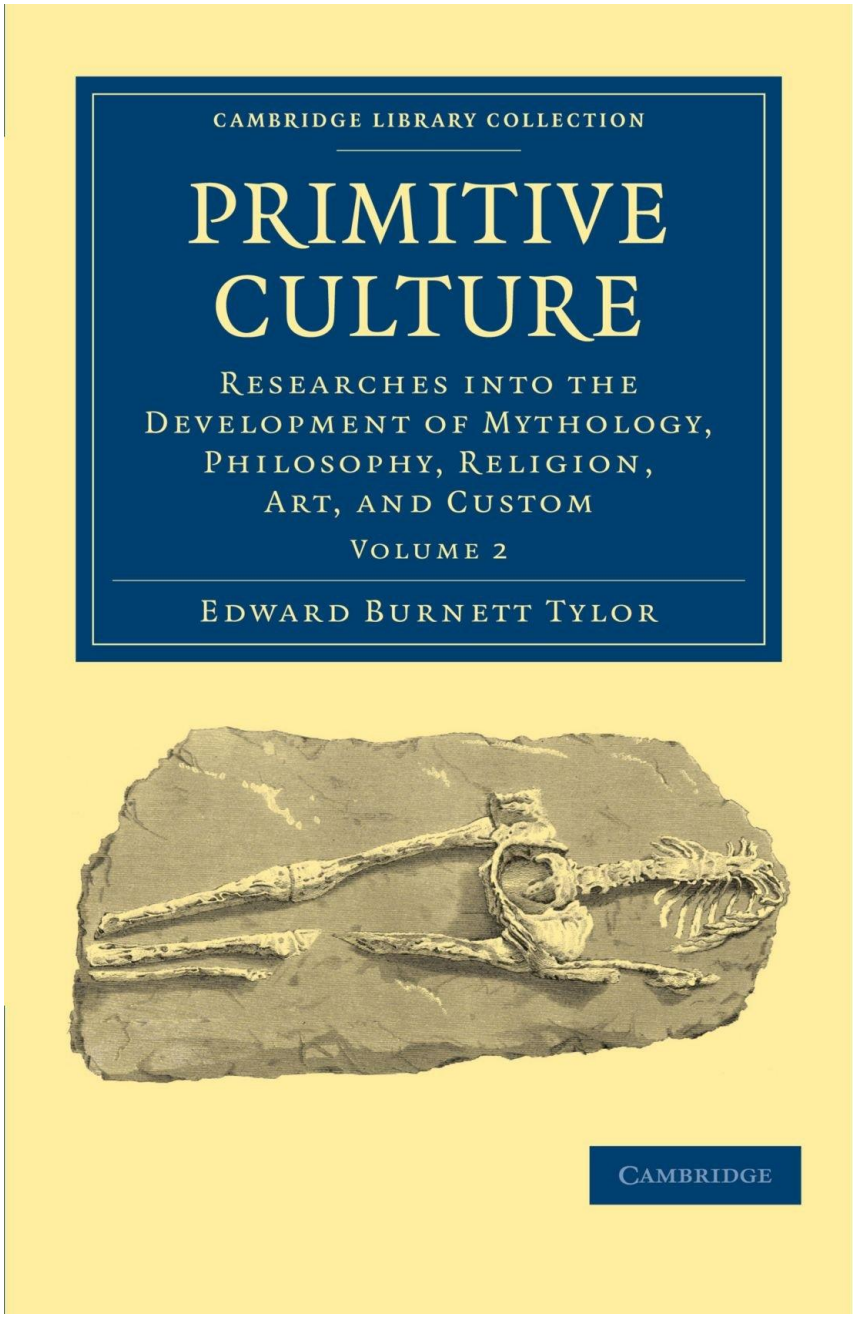
A. Signorelli, *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologica della ricerca*, L'asino d'Oro, Roma, 2015.

L. A. Tsing, *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton University Press, 2005.

Linda Armano, ricercatrice in antropologia, ha frequentato il dottorato in cotutela tra l'Università di Lione e l'Università di Venezia occupandosi di Anthropology of Mining, di etnografia della tecnologia e in generale di etnografia degli oggetti. Attualmente collabora in progetti di ricerca interdisciplinari applicando le metodologie antropologiche a vari ambiti. Tra gli ultimi progetti realizzati c'è il "marketing antropologico", applicato soprattutto allo studio antropologico delle esperienze d'acquisto, che rientra in un più vasto progetto di lavoro aziendale in cui collaborano e dialogano antropologia, economia, neuroscienze, marketing strategico e digital marketing. Si pone l'obiettivo di diffondere l'antropologia anche al di fuori del mondo accademico applicando la metodologia scientifica alla risoluzione di problemi reali.

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

Verso un'antropologia che "fa" cultura



per non ricominciare

di *Giovanni Gugg*

«*A me sto fatto che bisogna annà sempre contro la minoranza non me sta bene. Non me sta bene che no*» (Simone, 15 anni, abitante di Torre Maura, Roma, rivolto a vari esponenti di estrema destra, il 3 aprile 2019)

Esattamente 150 anni fa, nel 1871, sir Edward Burnett Tylor compiva una rivoluzione, formalizzando una nuova versione del concetto di cultura, molto più inclusiva rispetto al suo significato più usuale all'epoca. Con il suo libro *Primitive culture*, Tylor forniva uno strumento nuovo per analizzare e capire le alterità tra le comunità umane: da quel momento, il termine "cultura" non sarebbe stato più

(solo) sinonimo di "sapere" o di "sapienza", ma una nozione più ampia che includeva le conoscenze – anche le più minute e quotidiane – di ciascun essere umano, di ciascun gruppo. Le differenze tra gli umani erano sempre state evidenti, per cui in merito ad esse ci si era posti sistematicamente anche curiosità e questioni, ma le risposte e le spiegazioni erano in ogni caso riconducibili ad una visione morale, per cui sempre piuttosto insoddisfacenti e parziali. Con il concetto declinato da Tylor, invece, si trova uno strumento che aiuta a formulare argomentazioni più solide, almeno per l'epoca, come ad esempio che le diversità tra le società umane sono culturali. Il punto, pertanto, è capire cosa sia la cultura, il cui dibattito non si è mai concluso fino ad oggi.

In questo secolo e mezzo, l'antropologia ha compiuto molti passi in avanti, attraversando anche delle crisi profonde nella seconda metà del Novecento, contribuendo alla consapevolezza sull'umano e delineandosi come un particolare tipo di sguardo sul mondo, perché offre un ventaglio di possibilità osservate nel tempo e nello spazio. Ma l'antropologia "fa" cultura? O si limita a registrare e a interpretare la cultura degli altri? È comprensibile che ogni disciplina rivendichi un proprio ambito di studio, per cui la geografia ha lo spazio, la psicologia la mente, la biologia la vita, la sociologia la società e l'antropologia la cultura. Tuttavia, osserva Tim Ingold (2020), per gli antropologi quest'affermazione, «strategicamente parlando, è un suicidio». La ragione è che, in un regime capitalista dove l'economia regna sovrana e dove si presuppone che la prosperità degli esseri umani dipenda dal funzionamento del mercato, si rischia che «la cultura appaia come una semplice ciliegina sulla torta», alla stregua di un'attività elitaria o superflua. In un contesto del genere, la cultura è intesa come un lusso determinato dall'abbondanza, per cui in caso di emergenza e austerità non può che finire per essere dichiarata "non essenziale", come è stato in effetti stabilito durante la crisi pandemica in cui ci troviamo dai primi mesi del 2020, dunque sacrificabile.

Tra le studiose e gli studiosi di questo settore è ricorrente sentir ripetere che l'antropologia è più di una scienza, perché è anche l'arte di immaginare l'esistenza, la convivenza, il futuro, per cui se ne ambisce ad una maggiore diffusione e a un suo ruolo pubblico più incisivo, sebbene sul piano istituzionale e sociale il suo apporto sia spesso ancora irrisorio. È un'esigenza che emerge regolarmente in occasione dei disastri, come all'indomani del sisma nel Centro Italia dell'agosto 2016, quando il geografo umano Giuseppe Forino ha lanciato un vero e proprio appello per le scienze sociali:

«Mentre esperti e professionisti come sismologi, geologi, ingegneri, architetti, urbanisti, economisti sono figure fondamentali nell'assistere le istituzioni nella creazione di policy e strumenti effettivi ed efficaci per la riduzione del rischio sismico, essi devono essere supportati – e devono mutualmente supportarle – da analisi rigorose dell'ampio spettro di questioni sociali che intervengono nel post-disastro. Tale analisi include ad esempio l'evoluzione storica, le traiettorie di sviluppo locale, le esigenze specifiche di persone con disabilità, bambini o anziani, l'uso di specifiche strategie di comunicazione, la creazione e la valorizzazione di reti formali e informali nel dialogo tra cittadini e istituzioni. Antropologia, sociologia, comunicazione e media, geografia e scienze del territorio sono tra quelle scienze altrettanto fondamentali nell'aggiungere un punto di vista umano e sociale sul disastro, e nel decostruire racconti parziali e superficiali, come questi brevemente considerati nel testo» (Forino 2016).

Una sensibilità simile è stata recentemente espressa da Virginia Garcia-Acosta, secondo la quale la pandemia ha rivelato la necessità delle scienze sociali, in particolare dell'antropologia culturale, intesa «come un'arena per osservare come gli esseri umani affrontano e danno senso a ciò che stanno vivendo quotidianamente attraverso una lente che si concentra sul livello locale e comunitario» (Garcia-Acosta 2021: 41).

Si tratta di un'ambizione che condivido, ma che comporta una serie di riflessioni sul ruolo e sulla postura da tenere. Riprendendo le osservazioni di Mara Benadusi (2015) per inquadrare l'impegno pubblico dell'antropologo nei disastri, ritengo che le direttrici principali da seguire siano tre: vivere,

enunciare e agire la realtà, con le sue problematiche, i suoi attriti, le sue contraddizioni. Tutto questo emerge con forza e chiarezza dalle sollecitazioni lanciate da Francesco Faeta (2021) sull'impegno che gli intellettuali – in particolare dell'area antropologica – oggi devono recuperare perché non si limitino a descrivere il mondo, ma contribuiscano a immaginarne il cambiamento. Quegli "Appunti per non ricominciare" con le vecchie e stantie poetiche e politiche della cultura, sono stati poi ulteriormente arricchiti da numerose riflessioni nei mesi successivi: da Lia Giancristofaro (2021), che ha efficacemente proposto la metafora della potatura, gesto antico capace di tramandare la vita e di tutelare la longevità, a Vito Teti (2021), che invita la comunità degli antropologi a una militanza che ritrovi la sua capacità di demitizzare e demistificare, al fine di partecipare alla nascita di mondi nuovi; da Giovanni Cordova (2021), che recupera alcuni aspetti fondativi della disciplina, come il fare ricerca con l'altro, condividendone le storie, le speranze e le paure, a Davide Accardi (2021), che incita a produrre cultura dove più necessario: «in Largo Domenico delle Greche a Tor Bella Monaca o ai Quartieri Spagnoli e non nei salotti borghesi ai quali siamo abituati».

La questione del posizionamento dell'antropologo è antica e particolarmente sentita da chi si occupa di antropologia applicata: essere fuori o dentro dalle istituzioni di governo? Nel primo caso, si può lavorare in modo autonomo (Benadusi 2011; Revet 2013) o in maniera esplicitamente militante (Scheper-Hugues 1995). Nel secondo caso, invece, l'antropologo può operare all'interno dell'ente, ma a due differenti livelli di coinvolgimento: come consulente o perito che fornisce un servizio su commissione (Ciccozzi 2013), correndo tuttavia il rischio di non esercitare più alcun controllo sulla sua consulenza, perché verrà inevitabilmente utilizzata da altri, o come membro interno di un'equipe multidisciplinare tecnico-scientifica (Langumier 2013), dove invece il limite più evidente è rappresentato da eventuali pressioni politiche del momento, nello scarso peso decisionale che un antropologo isolato può avere tra esponenti di discipline più "dure", oppure, ancora, nel rischio di routinizzazione dell'osservazione che, nel medio-lungo periodo, può rendere inefficace l'apporto dello sguardo antropologico.

Si ripropone ancora, dunque, quello che Clifford Geertz (1988: 72) definiva «dilemma umano oltre che dilemma professionale», ossia l'annosa questione se l'antropologo debba ricoprire il ruolo di attore o di ricercatore. Personalmente, ritengo che oggi gli sia richiesta un'ambivalenza che, a seconda dei tempi, del campo e delle circostanze, possa consentirgli di lavorare su fronti diversi: per alimentare rielaborazioni inedite dell'esistente in chiave partecipativa, dinamica e radicale, ma anche per analizzare gli strumenti normativi e tecnico-operativi a livello istituzionale. Gli antropologi dovrebbero pensarsi alla stregua dei «lavoratori del negativo» a cui fa riferimento René Lourau: analisti della società che tendono, «silenziosamente o non, le braccia verso quegli elementi devianti, verso quelle anomalie, quei traviamenti, quelle negazioni dell'ordine esistente» (Lourau 1975: 80), ovvero verso gli *out-sider*, gli *out-law*, i *drop-out* della società. Al contempo, gli antropologi dovrebbero avere la capacità di entrare nelle stanze in cui vengono elaborati scenari e in cui si stabiliscono azioni che condizionano il presente, consapevoli dei pericoli di strumentalizzazione evidenziati da Edward Said (2014), ma anche fiduciosi nella loro solidità deontologica e nella loro capacità di distanziamento professionale (Gugg 2015).

Come ci ricorda Pierre Bourdieu (2007), nell'elaborazione di ogni visione del mondo, una variabile fondamentale è quella della localizzazione dell'individuo, quindi anche del ricercatore, nel senso di luogo da cui egli osserva e comunica, non solo come spazio fisico e geografico, ma anche come posizione sociale e politica. Durante la pandemia di Covid-19, tutti i governi europei hanno coinvolto numerosi scienziati in comitati di esperti che potessero aiutare nelle difficili decisioni da prendere per far fronte alla diffusione del patogeno, ma la loro composizione varia a seconda dei Paesi: in Italia il *Comitato Tecnico-Scientifico*, istituito ai primi di febbraio del 2020, è composto da esperti di alto livello in molti campi medici, tutti dirigenti della pubblica amministrazione, poi integrato o modificato in relazione a specifiche esigenze, tenuto conto della situazione di crisi; in Gran Bretagna

lo *Scientific Advisory Group for Emergencies* (SAGE) include esperti di varie specializzazioni mediche, ma anche di logistica, scienza del comportamento e istruzione; in Germania la *Deutsche Akademie der Naturforscher Leopoldina* ha diversi gruppi di lavoro che possono attingere a una lista di 1600 membri internazionali di qualsiasi disciplina, in Francia il *Conseil scientifique Covid-19* è composto da 12 esperti in virologia, epidemiologia e biologia molecolare, oltre che dal sociologo Daniel Benamouzig e dall'antropologa Laëtitia Atlani-Duault.

Questa rapida occhiata alle strategie europee evidenzia due aspetti, dinanzi ad una crisi sanitaria inedita per la nostra generazione: da una parte gli scienziati sociali sono stati inclusi ed ascoltati in vari Paesi, dall'altra l'Italia si distingue per assenza, confermando ancora una volta una mentalità eminentemente emergenziale e tecnocentrica. Eppure, le problematiche pedagogiche, psicologiche e socio-culturali non sono mancate, così come è emersa l'esigenza di pensare al dopo-pandemia, al "mondo che avremo", come hanno scritto Aime, Favole e Remotti (2020):

«Che cosa possono fare gli antropologi? Hanno da lavorare contro l'accecamento, cercando di analizzare la megacultura che ci avvolge: si tratta di studiarne le caratteristiche e il funzionamento, così come i suoi presupposti più profondi da un lato e gli effetti di devastazione sociale e naturale dall'altro. Hanno da offrirci un ampio "magazzino" di conoscenze su società che abbiamo bollato come "tradizionali", come se fossero immerse in un eterno passato, mentre, viste da vicino, risultano spesso ben più attrezzate di noi a pensare il futuro. Occorre far tesoro della conoscenza di queste molteplici possibilità dell'umano».

Il punto è come compiere questa "rivoluzione culturale", ovvero questo mutamento profondo in termini di visione del mondo, di comportamenti e di effetti pratici? A mio avviso, lo sforzo – di ciascuno e della comunità degli antropologi – deve concentrarsi su tre traiettorie: il détour dello sguardo e la serendipità, l'ascolto e il dialogo, l'ubiquità e la simultaneità.

L'antropologia può rivendicare un suo tratto distintivo, tra le varie discipline scientifiche, quello del cambio del punto di vista, assumendo, nel caso della pandemia di Covid-19, la prospettiva dei pipistrelli o dei volatili (Keck 2020), oppure, nel caso di altre possibili crisi, come il rischio vesuviano, il "guardare con gli occhi del vulcano", che significa riflettere e agire sul tipo di urbanizzazione avuto negli ultimi decenni nell'area napoletana e, più in generale, sul modello di sviluppo che lo ha ispirato, responsabile dell'attuale esposizione alla minaccia geologica (Gugg 2017). Tale postura comporta una certa apertura e duttilità da parte del ricercatore, dal momento che, stando sul terreno, intervengono sempre stimoli inaspettati, per cui è fondamentale riuscire a adattarsi alle circostanze o saper "navigare a vista". Essere aperti al "caso" o alla "serendipità" significa superare le rigidità metodologiche ed essere disposti a scoprire qualcosa che non si era previsto, che si tratti di dati scientifici, intuizioni teoriche o soluzioni politiche.

Altra particolarità dell'antropologia, su cui ritengo si possa costruire un nuovo ruolo socio-culturale dei suoi esponenti, è la riscoperta dell'ascolto, che a sua volta significa tornare a percorrere i luoghi e a incontravi l'altro. Essere sui territori, come si ripete sempre, in antropologia è una verità alquanto banale, eppure è una pratica di cui bisogna riassaporare il gusto e le potenzialità, anche sperimentando nuovi metodi, come per esempio le *walking interview*, che sono al contempo interviste prolungate e fortuite, di condivisione e introiezione. Ascolto e dialogo sono pratiche evocate più volte da David Graeber, specie quando scrive che il compito dell'intellettuale è «guardare chi sta creando alternative percorribili, cercare di immaginare quali potrebbero essere le più vaste implicazioni di ciò che si sta (già) facendo, e quindi riportare queste idee, non come disposizioni, ma come contributi e possibilità, come doni» (Graeber 2006). Evidentemente, questo non vale solo con gli interlocutori sul campo etnografico, ma anche con le altre discipline e le altre branche del sapere: non una generica e retorica multidisciplinarietà, ma una collaborazione concreta, che cominci dagli aspetti più minuti e che sia

orientata alla costruzione di un vocabolario comune. D'altra parte, sottolinea Stefano Montes, «il dialogo non è altro che il situarsi del 'due', in potenza e in atto» (Montes 2015).

Una volta chiarito ciò, la figura dell'antropologo che "fa" cultura non può che volgere verso una dimensione utopica, ma che in futuro determinerà la sua riconoscibilità sociale e politica: l'ubiquità e la simultaneità. L'essere qui e ovunque, ora e poi, ossia il non rimanere fermi neanche dinanzi a sé stessi fa dell'antropologo «un individuo in costante transito, tra entità diverse, sulla frontiera dell'essere nel 'qui rassicurante' e al contempo in un 'altrove indefinito'» (Montes 2015). Tale postura permette di andare oltre la fissità identitaria, per cui questo è il solo atteggiamento che legittima il ricercatore a interpretare l'altro, poiché comporta che lo studioso sia al contempo disponibile a farsi interpretare dall'altro (Canevacci 2014). L'antropologia è una modalità di studio *con* le persone, piuttosto che una ricerca *sulle* persone, per cui, più che una *disciplina* è una *in-disciplina* (Ingold 2020: 98), nel senso che va concepita come un dialogo sincretico, come una conversazione: innanzitutto tra gli studiosi e i loro interlocutori sul campo, ma anche tra coloro che la praticano e tra studiosi di saperi diversi, comprese istituzioni e organizzazioni, in tempi ordinari e straordinari, quindi duttile, fluida e porosa, impegnata, applicata e autoironica, come una celebre vignetta di Gary Larson del 1984, "The Far Side".

Poiché la crisi è un momento delicato – di eventuale biforcazione – è possibile cogliere la pandemia come un'opportunità per trasformare il rapporto tra scienza e potere, tra ricerca e politica, tra cultura registrata e cultura prodotta. In questo, l'antropologia può ricoprire un ruolo fondamentale e multiplo, a patto che cominci da sé stessa, ripensando la propria funzione sociale e politica come approccio polifonico e in transito, navigando lo spazio delle relazioni umane nel loro divenire fluido e mutevole. A distanza di un secolo e mezzo dal concetto di cultura di Tylor, oggi l'antropologia si sta progressivamente spogliando di quella nozione, per indirizzarsi verso una sua nuova declinazione, basata sull'idea di partecipare a una struttura di rete che prende la forma di un sistema esperto diffuso, capace di catturare intelligenze e saperi per concepire condizioni e possibilità di vite diverse. Ingold afferma che,

> «dovremmo apprezzare questa libertà di fare congetture, di dire ciò che noi pensiamo, senza fingere che le nostre parole siano di fatto un distillato delle visioni dei popoli tra cui abbiamo studiato. Naturalmente se non fosse stato per queste ricerche, non potremmo dire nulla di ciò che invece affermiamo. Ma non spetta a noi parlare a nome dei nostri insegnanti. Parliamo con i nostri cuori e le nostre menti, non con i loro, e sarebbe senza dubbio disonesto fingere il contrario» (Ingold 2020: 93-94).

Fin dall'inizio della crisi sanitaria attuale, le antropologhe e gli antropologi hanno mostrato un'ottima capacità di interpretare il tempo, di riflettere su quanto sta avvenendo e di studiare i processi di risignificazione che stanno avvenendo. Molti, mi sembra, si sono mossi in maniera simile a quella di un quindicenne di periferia, che due anni fa, con coraggio e risolutezza, ha affrontato da solo l'arroganza dei violenti e l'ingiustizia dei disonesti, dimostrando che la cultura è più della grammatica, più dell'appartenenza, più della norma o della specializzazione. *Per non ricominciare*, come ci sollecita Faeta, la cultura di cui abbiamo bisogno è quella anfibia: è la capacità di esserci quando bisogna esserci; è un bosco in cui ci si muove tra codici e sistemi diversi; è un artigianato del vivere che permette di tessere connessioni inedite e sorprendenti. La cultura "che-si-fa" è il percorrere una visione, per cui l'immaginazione e la costruzione del mondo non sono opera di specialismi puri o di conoscenze igieniste, ma di saperi innestati che, dice Alessandro Baricco (2021), avranno «lo sguardo del falco e la pazienza della quercia – la precisione di un bisturi e la memoria di una montagna».

Riferimenti bibliografici

Accardi D., 2021: *Tra cultura egemonica e subalterna: le edicole sacre a Napoli*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 48, marzo: http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/tra-cultura-egemonica-e-subalterna-le-edicole-sacre-a-napoli/

Aime M., Favole A., Remotti F., 2020: *Il mondo che avrete. Virus, antropocene, rivoluzione*, UTET, Torino.

Baricco A., 2021: *Mai più*, terza puntata, in "Il Post", 22 marzo: https://www.ilpost.it/2021/03/22/baricco-mai-piu-tre/

Benadusi M., 2011: *On the Crest of the Tidal Wave: Adrift in Post-tsunami Sri Lanka*, in "Disasters, Development and Humanitarian Aid. New Challenges for Anthropology", a cura di M. Benadusi, C. Brambilla, B. Riccio, Guaraldi, Rimini.

Benadusi M., 2015: *Antropologia dei disastri. Ricerca, attivismo, applicazione. Un'introduzione*, in "Antropologia Applicata", n. 1.

Bourdieu P., 2007: *Il critico, o il punto di vista dell'autore* [2000], in "Allegoria. Per uno studio materialistico della letteratura", anno XIX, n. 55, gennaio/luglio, Palumbo Editore, Palermo.

Canevacci M., 2014: *Il Simultaneo e l'Ubiquo,* in "Rivista di Scienze Sociali", n. 11: https://www.rivistadiscienzesociali.it/digitale-simultaneo-ubiquo/

Ciccozzi A., 2013: *Parola di scienza. Il terremoto dell'Aquila e la Commissione Grandi Rischi. Un'analisi antropologica*, DeriveApprodi, Roma.

Cordova G., 2021: *Intellettuali ed etnografia tra impegno e sovversione*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 48, marzo: http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/intellettuali-ed-etnografia-tra-impegno-e-sovversione/

Faeta F., 2021: *Appunti per non ricominciare. La cultura*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 47, gennaio: https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/appunti-per-non-ricominciare-la-cultura/

Forino G., 2016: *Quando mancano le scienze sociali: quelle narrative distorte dal terremoto in Italia centrale*, in "Lavoro Culturale", 5 settembre: https://www.lavoroculturale.org/narrative-distorte-dal-terremoto/giuseppe/2016/

García Acosta V., 2021: *Aprendizajes y nuevos derroteros en el estudio de los desastres y epidemias. Reflexiones desde la antropología*, in "Desacatos. Revista de Ciencias Sociales", vol. 65, https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/2271/1561

Geertz C., 1988: *Antropologia interpretativa* [1983], il Mulino, Bologna.

Giancristofaro L., 2021: *Convegni e altre kermesse intellettuali: "arte del potatore" e rinascita post-pandemica*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 48, marzo: http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/convegni-e-altre-kermesse-intellettuali-arte-del-potatore-e-rinascita-post-pandemica/

Graeber D., 2006: *Frammenti di antropologia anarchica* [2004], Elèuthera, Milano.

Gugg G., 2015: *Rischio e post-sviluppo vesuviano: un'antropologia della 'catastrofe annunciata*, in "Antropologia Pubblica", n. 1.

Gugg G., 2017: *Al di là dello sviluppo, oltre l'emergenza: il caso del rischio Vesuvio*, in "Territori vulnerabili. Verso una nuova sociologia dei disastri italiana", a cura di A. Mela, S. Mugnano, D. Olori, FrancoAngeli, Milano.

Ingold T., 2020: *Antropologia. Ripensare il mondo* [2018], Meltemi, Milano.

Keck F., 2020: *Les sentinelles des pandémies. Chasseurs de virus et observateurs d'oiseaux aux frontières de la Chine,* Editions du Seuil, Parigi.

Langumier J., 2013: *Concerter, négocier, mobiliser. Retour critique sur la "culture du risque" à partir du Plan Rhône en France*, in "Le gouvernement des catastrophes", a cura di S. Revet, J. Langumier, Karthala, Parigi.

Lourau R., 1975: *Lavoratori del negativo, unitevi*!,in F. Basaglia, F. Basaglia Ongaro (a cura di), *Crimini di pace. Ricerche sugli intellettuali e sui tecnici come addetti all'oppressione*, Einaudi, Torino.

Montes S., 2015: *Per una etnografia dialogica e improvvisata,* in "Dialoghi Mediterranei", n. 13, maggio: http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/per-una-etnografia-dialogica-e-improvvisata/

Revet S., 2013: *Small World: Ethnography of a Natural Disaster Simulation in Lima, Peru*, in "Social Anthropology / Anthropologie Sociale", n. 21.

Said E., 2014: *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Feltrinelli, Milano.

Scheper-Hughes N., 1995: *The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology*, in "Current Anthropology", n. 36.

Teti V., 2021: *Pensieri su un limite,* in "Dialoghi Mediterranei", n. 48, marzo: https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/pensieri-su-un-limite-2/

Tylor E. B., 2010: *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* [1871], Cambridge University Press, Cambridge.

Giovanni Gugg, dottore di ricerca in Antropologia Culturale e docente a contratto di Antropologia Urbana presso il Dipartimento di Ingegneria dell'Università "Federico II" di Napoli, attualmente è assegnista di ricerca presso il LESC (Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative) dell'Université Paris Nanterre. Un suo progetto di ricerca intitolato "Covid-19 and Viral Violence" è finanziato dalla University of Colorado ed è chércheur associé presso il LAPCOS (Laboratoire d'Anthropologie et de Psychologie Cognitives et Sociales) dell'Université Côte d'Azur di Nizza. I suoi studi riguardano la relazione tra le comunità umane e il loro ambiente, specie quando si tratta di territori a rischio. In particolare, ha condotto una lunga etnografia nella zona rossa del vulcano Vesuvio e ha studiato le risposte culturali dopo i terremoti nel Centro Italia (2016) e sull'isola d'Ischia (2017); inoltre ha osservato e documentato i mutamenti sociali e urbani della città di Nizza dopo l'attacco terroristico del 14 luglio 2016. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Inquietudini vesuviane. Etnografa del fatalismo* (2020), *Disasters in popular cultures* (2019), *Anthropology of the Vesuvius Emergency Plan* (2019), *The Missing ex-voto. Anthropology and Approach to Devotional Practices during the 1631 Eruption of Vesuvius* (2018), *Vies magmatiques autour du Vésuve* (2017).

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

Pratiche di un inizio: l'antropologia nelle scuole

per non ricominciare

di *Giuseppe Sorce*

Finalmente l'OMS ha dichiarato che in tutti Paesi si dovrebbe «sospendere la vendita di animali vivi, catturati allo stato selvatico, nei mercati alimentari come misura di emergenza: sono una delle principali fonti di pandemie» (repubblica.it) [1]. Una cosa saputa e risaputa dalla storia e dalla geografia oltre che dalla medicina, dalla biologia e della scienza tutta. È ora! Si potrebbe pensare. Ma, come al solito, la prima cosa che faccio dopo aver letto velocemente l'articolo condiviso sui social che, si badi bene, men che mai adesso appunto, informa i fatti (proclamo di beniana memoria), inizio a scorrere la moltitudine infinita di commenti.

Lascio ai lettori di *Dialoghi Mediterranei* immaginare il tono e il contenuto della maggioranza, evidentemente intelligentissima e curiosissima, di utenti [2]. Perché lo faccio? Perché leggo i commenti? Curiosità a mia volta? No. L'ho sempre fatto, e non sono l'unico ovviamente. Lo faccio in quanto pratica di etnografia *express*, *fast-ethnography*, per tastare i toni, la *first reaction* come recita un meme ormai universale di un noto politico italiano. Sebbene questa pratica poi deve necessariamente condurre a un analisi molto più approfondita attraverso il confronto con articoli, media e social internazionali, ci dà comunque la possibilità di affacciarci in un *sentiment,* come dicono gli analisti, immediato, la cosiddetta "pancia" degli elettori-cittadini dell'Occidente globalizzato, "a caldo", volgarmente definito – ricordandoci amaramente che oggi è spesso proprio questa pancia a guidare l'espressione democratica, la critica sociale, alcune narrazioni culturali; non si spiegherebbero altrimenti certe scelte elettorali, o così o supponendo un rincretinimento diffuso,

cosa che è infatti e va di pari passo con il potere della "pancia", due fenomeni correlati di cui i colpevoli biopolitici, politici, storici, sociali e culturali ancora, sono infiniti.

Per riassumere, si chiama deriva cognitiva, sono numerosi gli studi che mettono in relazione la crisi climatica, l'inquinamento, la paura, l'incertezza, il collasso, il tardo capitalismo, il complottismo, le derive autoritarie in certe regioni del mondo ecc. In sostanza, dinanzi a un fenomeno molto complesso, la mente umana tende a preferire scorciatoie cognitive, emozioni forti a giudizi ragionati, gare a chi urla più forte ad argomentazioni logiche, spiegazioni irrazionali, magismo, credenze e complotti a analisi storiche, culturali, studi scientifici. Ma di tutto ciò, di tutte queste dinamiche per fortuna ormai se ne parla, quantomeno qui su *Dialoghi Mediterranei*, sono molti i contributi e le riflessioni che hanno cercato di analizzare questi fenomeni cognitivi, ovviamente concentrandosi principalmente sulle narrazioni culturali che di pari passo alimentano le crisi politiche ed etiche del mondo occidentale contemporaneo [3].

L'attacco ai diritti e alle libertà fondamentali è già in corso dentro l'Occidente, in alcune nazioni sì, lo sappiamo, oltre che fuori [4]. Le retoriche reazionarie, nazionaliste, xenofobe, maschiliste, e così via godono ottima salute e neanche la crisi manifesta della pandemia è riuscita ad attenuarle, anzi. La crisi della pandemia non ha spostato di una virgola la prospettiva sui temi sociali delle migrazioni, dell'emergenza rifugiati e sui temi etico-politici dell'accoglienza, dei diritti delle prime e delle seconde generazioni. Andiamo invece notando come la lotta al Covid-19 esaspera ancora più i divari sociali, agiati e poveri, lavoratori garantiti, cassaintegrati, lavoratori in nero e disoccupati, cittadini di serie A e cittadini di serie B, cittadini e non-ancora-cittadini, europei e non-europei, nord e sud del mondo, Paesi ricchi e Paesi poveri ecc. Perché, lo sappiamo, il virus attacca chi può, ma la lotta al virus, le cure, l'accesso ai farmaci e ai vaccini, non sono per tutti, allo stesso modo, allo stesso tempo e in eguale misura.

Quindi, in risposta alla riflessione di Faeta pubblicata qualche mese fa qui su *Dialoghi* [5], vorrei tener presente la situazione del Brasile che, a conti fatti, è diventato un laboratorio di varianti poiché il virus, lì dove circola liberamente, ha più possibilità di sviluppare mutazioni [6] e discorso analogo può essere fatto per il continente africano [7]. Bastano queste due notazioni a spalancare scenari imminenti in cui un determinato individuo o gruppo di individui nel 2022 o nel 2023 non potrà spostarsi solo perché appartiene a quella nazione, quel luogo, ancora infetto, ancora contagioso, portatore/i di chissà quale variante iper-resistente ai nostri vaccini. Così le *poetiche del ricominciare* covano già delle storture enormi non solo sul piano politico-culturale, ma soprattutto sul piano umano, etico, scientifico, medico-sanitario; così le poetiche del ricominciare sono già portatrici di un mondo malsano e terrificante, ove disparità e diseguaglianza sono la norma. È chiaro, il punto non è che non ricominceremo affatto bene, o meglio, di come si dice, si spera si teorizza in mala fede [8]. Il punto è proprio che ricominceremo a fare peggio, a esasperare i conflitti sociali, a dividere il mondo, a dividere i popoli e le persone tra chi ha diritti e libertà fondamentali e chi no.

Numerosi interventi hanno seguito la scia dell'analisi di Faeta, riflettendo sugli elementi di criticità individuati nella sua analisi. Per quello che è il percorso di lavoro e di studi e per quelle che sono le mie esperienze, ho accolto con interesse la riflessione di Augusto Cavadi [9] che si interroga sulle "grandi narrazioni", mancanti, a detta sua nel mondo contemporaneo, che di certo ha ragione nell'individuare una crepa culturale nel rapporto fra educazione alla politica – nel senso più puro del termine – ed educazione scolastica. In risposta alla critica di Faeta alla costruzione gerarchica della produzione e della comunicazione culturale [10], è proprio nelle scuole che si può fare la differenza partendo però da elementi|facoltà che troppo di rado e troppo "eccezionalmente" vengono incentivati nella vita dello studente: creatività, immaginazione e spirito critico.

Facciamo insieme un test: quanti sono quei docenti che "ci hanno cambiato la vita", che ci hanno insegnato "veramente qualcosa" che sia andata oltre la materia insegnata? Dall'asilo all'università, quanti sono quei maestri, professori, insegnanti che ricordiamo come importanti per il nostro percorso di vita, di crescita, di individuazione, di comprensione del mondo? Di norma a questa domanda non si va oltre le dita di una mano. Avete mai pensato che quei professori, maestri, docenti lì sono anche gli stessi che al meglio ci hanno stimolato a pensare, a improvvisare, a creare, a collegare eventi con idee, immagini, significati? Quanti, di contro, sono quei docenti, maestri, professori che ripetevano la loro lezione animati solo dalla smania del voto? Il dover valutare, mettere un numero per bollare con *nonchalance* un intero mondo di idee, emozioni, speranze, pareri, criticità, peculiarità che è ogni singolo studente e ogni classe. Quante volte si rinuncia al dibattito di un evento politico, storico e culturale del contemporaneo perché "si deve andare avanti col programma"? Quante volte si preferisce parlare a una platea interessata alla sufficienza (tale docente tale alunno/a) anziché cercare di far breccia anche in un solo cuore o in una sola mente, anche per una sola ora?

La questione si alimenta ovviamente da sola perché studenti preparati a studiare "per profitto" faranno il liceo e l'università solo per prendersi il diploma o la laurea, così come faranno il proprio lavoro senza interrogarsi attivamente sul mondo dal quale la sopravvivenza della propria nicchia dipende. E quando saranno laureati, quegli studenti, faranno i docenti così come sono stati alunni o allievi. La rottura perciò va fatta da quando si può, chi è allievo e chi è docente, chi è studente e chi è ricercatore, qui e adesso. La gerarchizzazione si mette in crisi così.

Perché la pandemia che stiamo vivendo è solo una piccola parte di una crisi globale già in atto dovuta al cambiamento climatico (collasso degli ecosistemi) dagli esiti molto più devastanti. E le crisi sociali, politiche ed etiche non possono che accompagnare quella climatica. L'antropocene ha dettato le sue regole già molti decenni fa [11], faccia *mea culpa* chi deve farlo e gli altri, cioè noi, si rimbocchino le maniche. Ri-cominciare? No, è un appello nel vuoto in realtà, è una poetica con un pubblico che la rinnegherà domani, ma sarà troppo tardi. Dobbiamo già pensare a come abitare il mondo a venire. L'ipotesi di capovolgimento di comunicazione culturale che lancia Faeta come provocazione, del tipo "andiamo a fare il festival del libro nella piazza di periferia", è tanto efficace nell'idea quanto irrealizzabile nella pratica, Faeta lo sa, lo sappiamo tutti, e proprio per questo la fa analizzandone i contesti [12]. A questa immagine disvelatrice va allegata l'immagine parimenti grottesca della "presentazione di un libro" evocata da Lia Giancristofaro [13], nel suo articolo in risposta all'appello di Faeta. Quanto accusa quest'ultimo è, ahinoi, verissimo e coloro i quali hanno risposto al suo appello non hanno potuto fare altrimenti che dargli ragione, sia con le analisi sia proprio con le immagini evocate delle loro riflessioni.

Ovunque volgiamo il nostro speranzoso sguardo, anche lì dove riscontriamo delle nicchie di resistenza e proposte alternative (associazioni culturali, blog, community, piccole case editrici, spazi autogestiti ecc.) il rischio del deserto o del controllo gerarchizzato è sempre dietro l'angolo. Questo non è pessimismo ma realismo, e c'è una ragione. Il deserto, il capitalismo, le pratiche gerarchiche, le storture culturali, sono dentro di noi, le portiamo con noi, perché siamo figli di quel mondo che non sa ri-cominciare. Potrei dire "che non può ricominciare" ma così ci autoassolveremmo e perpetreremmo ancora una volta le solite storture. Questa consapevolezza è chiara a chi esercita (o dovrebbe esercitare, perché non è tutto oro ciò che luccica) abitualmente pratiche etnografiche, ossia gli antropologi. Saper guardare e interrogare l'altro e l'altrove è sì una vocazione ma è anche un'applicazione d'animo, una disposizione che si può apprendere, imparare, sperimentare. Chi oggi fa vera etnografia è abituato a fare anche auto-etnografia e, se sapientemente usato, lo sguardo antropologico rivolto al mondo e alle comunità può risultare determinante nei processi di condivisione umana, di risorse e spazi che presto diverranno essenziali, letteralmente. La pratica etnografica, che Giovanni Cordova nella sua risposta a Faeta, definisce «sovversiva» [14], deve essere usata primariamente per smontare retoriche politiche false e nocive e certe narrazioni culturali tossiche.

L'antropologia deve essere portata nelle scuole, attenzione! Non la storia dell'antropologia ma l'antropologia come comportamento immaginativo, come pratica del pensiero e dello sguardo! Non quindi lo studio storico mnemonico che può farsi in altre sedi, ma la sperimentazione di strumenti di indagine dell'altro e di noi stessi come se fossimo l'altro, pratiche, per esempio pratiche attraverso il sistema del gioco con le tecniche della didattica cooperativa, utilizzare il lavoro e lo spazio pomeridiano attraverso narrazioni cinematografiche e videoludiche come campi virtuali di sperimentazione a distanza e nel cyberspazio. Le idee per fare, imparare, le regole dello sguardo etnografico così da costruire contronarrazioni culturali dal sapore più etico, egalitario, sempre più a tutela dei diritti delle minoranze, per esempio grazie alla fiction della narrativa animata, della letteratura, del (video)gioco, dello sport, del cinema e via dicendo, possono essere tantissime.

Fin qui ho cercato di illuminare con un flash istantaneo soltanto un luogo ove sperimentare modi nuovi, o semplicemente differenti, per fare cultura, e l'ho fatto di getto, con imprecisione ma con enfasi proprio perché è la realtà che vivo ogni giorno e dove scorgo continuamente spazi, tempi, argomenti, spunti, idee, soprattutto da parte dagli studenti e delle studentesse. Ritengo che nessuno, né individuo o gruppo di individui, né istituzioni, che sia nella parte alta della gerarchia di cui parla Faeta sia in grado di effettuare un cambiamento determinante nelle pratiche del fare cultura. Sono addormentati, poco reattivi, non hanno voglia, hanno troppi interessi (economici in ballo). Io dico che si può fare qualcosa ma non voglio usare l'espressione "dal basso", che già questa porta con sé tutto un mondo di gerarchie. Dico che si può fare qualcosa nelle pratiche culturali a corta gittata, quelle ci sembrano tali almeno, ma che in realtà sono quelle che nel tempo e nello spazio, se portate avanti con determinazione, si ramificano e resistono e possono fare la differenza.

Concentriamoci sulla pratica didattica, per esempio, con l'obiettivo di trasmettere la curiosità, gli interrogativi, moltiplicare gli sguardi e i dubbi e le ricerche, concentriamoci sul mondo e sull'umano più che sullo Stato e i cittadini di altri Stati, discutiamo su cosa vuol dire essere cittadini, la fortuna (ancora sì) di esserlo in un Paese che difende ancora certi diritti fondamentali, prima di dire che si deve esserlo e come. Piccoli esempi, piccoli spunti, piccole idee. Qualcuno leggerà queste parole e penserà che "è normale, dice così perché è all'inizio, ha ancora molte energie, poi si stancherà", qualcuno leggerà queste parole e si sentirà toccato perché "eh ma il programma, quale dibattito? Quale immaginazione? Non sanno l'italiano devono sapere l'antropologia?! Servono risposte esatte! Servono i voti!", qualcun altro leggerà queste parole e non si sentirà toccato nonostante "eh ma il programma, eh ma…". Magari mi stancherò anch'io, magari anch'io mi ritroverò a vagare nel deserto nel quale soffro un po' il caldo ma alla fine ho la mia piccola oasi, finché dura, finché c'è, poi si vedrà, ricomincerò o forse no, scriverò un libro che mai leggerò.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Note

[1]https://www.repubblica.it/green-and-blue/2021/04/13/news/l_oms_stop_alla_vendita_di_animali_selvatici_vivi_nei_mercati-296343630/?fbclid=IwAR3kBPNYg3Kray0l2fzUpQb7ubLmhhSu19pVpHVLkR7x-ui5xZfYSN2z9kk.

[2] https://www.facebook.com/Repubblica/posts/10161260347246151, "ma i c***i suoi l'OMS no?", uno dei primi commenti che mi appare in quanto commento scritto da un utente amico. Amico sì, ma ex per fortuna. Giusto per dare l'idea del *leitmotiv.*

[3] http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/negare-per-credere/; rimando a un mio contributo qui su *Dialoghi Mediterranei*, me ne potete trovare altri sempre qui o in giro per la rete, accessibili anche a non specialisti del comportamento, antropologi, psicologi cognitivisti ecc.

[4]https://www.repubblica.it/solidarieta/diritti-umani/2020/12/03/news/europa-276844776/; https://www.amnesty.it/rapporti-annuali/rapporto-2019-2020/europa-e-asia-centrale/ungheria/; https://www.amnesty.it/rapporti-annuali/rapporto-2019-2020/europa-e-asia-centrale/turchia/

[5] http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/appunti-per-non-ricominciare-la-cultura/

[6]https://www.money.it/Brasile-laboratorio-varianti-Covid-perche-mondo-deve-avere-paura; https://www.ilfattoquotidiano.it/2021/02/08/covid-la-citta-manaus-laboratorio-per-le-varianti-immunita-di-gregge-e-nuove-infezioni-lo-studio-su-the-lancet-sulla-seconda-ondata/6093996/; https://www.huffingtonpost.it/entry/india-e-brasile-al-collasso-turni-per-scavare-nei-cimiteri-ospedali-e-crematori-allo-stremo_it_607e9124e4b03c18bc28d5f2.

[7]https://www.medicisenzafrontiere.it/news-e-storie/news/covid-19-urgente-vaccinare-africa/; https://www.huffingtonpost.it/entry/covid-e-africa_it_6022a1d8c5b6f38d06e7329d; https://www.avvenire.it/mondo/pagine/africa-e-business-dei-vaccini-falsificati-mafia-italiana-tra-i-trafficanti-del-covid;https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/social-impact-covid-19-crisis-africa-27642.

[8] Si veda l'analisi sul sistema economico-culturale capitalistico fatta da Faeta (cfr. nota 5) e lo si confronti con il legame fra crisi climatica e capitalismo analizzato in Bonneuil C., Fressoz J.B. 2019*, La terra, la storia e noi. L'evento antropocene*, Treccani, Milano.

[9] http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/siamo-rimasti-orfani-delle-grandi-narrazioni/

[10] In breve, «la cultura non parla più del mondo come dovrebbe essere (in difetto di memoria non parla neppure del mondo com'era), parla del mondo com'è, facendo in modo che l'utente si riconosca empaticamente nel suo discorso, invece che promuovere fastidio, risentimento, rabbia, rifiuto. La cultura tende a immedesimare l'utente con se stessa, in un doppio processo narcisistico che rassicura il produttore (l'artista, lo scrittore, il regista), e fa sentire migliore il consumatore (il professore, la studentessa, l'avvocato, la casalinga agiata)» (Faeta F. 2021, *Appunti per non ricominciare. La cultura*, in «Dialoghi Mediterranei», n. 47, gennaio 2021, cfr. nota 5).

[11] Si veda, per esempio, Bonneuil C., Fressoz J.B. 2019*, La terra, la storia e noi. cit.*

[12] Si veda sempre Faeta F. 2021, *cit.*

[13]http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/convegni-e-altre-kermesse-intellettuali-arte-del-potatore-e-rinascita-post-pandemica/; l'autrice ci ricorda come anche l'evento culturale più nobile porti con sé in realtà una retorica di gerarchi culturale.

[14] http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/intellettuali-ed-etnografia-tra-impegno-e-sovversione/.

Giuseppe Sorce, laureato in lettere moderne all'Università di Palermo, ha discusso una tesi in antropologia culturale (dir. M. Meschiari) dal titolo *A new kind of "we",* un tentativo di analisi antropologica del rapporto uomo-tecnologia e le sue implicazioni nella percezione, nella comunicazione, nella narrazione del sé e nella costruzione dell'identità. Ha conseguito la laurea magistrale in Italianistica e scienze linguistiche presso l'Università di Bologna con una tesi su "Pensare il luogo e immaginare lo spazio. Terra, cibernetica e geografia", relatore prof. Franco Farinelli.

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

Il mare dimenticato. La costa sud est di Palermo e la riqualificazione impossibile

Palermo, Approdo di S. Erasmo (ph. Carlo Baiamonte)

immagini

di *Carlo Baiamonte*

La storia della riqualificazione della costa sud-est di Palermo occupa più di mezzo secolo e costituisce l'esatta rappresentazione di una politica urbanistica che si è basata sulla scelleratezza e mancanza di progettualità delle scelte amministrative.

Il mare e la nostra città, una volta marinara, sono diventati nel tempo una situazione sentimentale che gli utenti di Facebook rivendicherebbero come "relazione complicata", il che accade quando in realtà non sussiste alcuna relazione e si vogliono evitare molestie e forme di stalking seduttivo.

In questo caso di sentimentale non vi è rimasto nulla e la costa sud si è trasformata, per dirla con Marc Augé, in un Non-Luogo, con una perdita pressoché definitiva della propria peculiarità di lungomare e località balneare ben frequentata sino agli anni sessanta dai residenti del territorio e dai turisti.

Il mare da queste parti era gettonatissimo con il famoso stabilimento "Bagni Italia" dove era possibile noleggiare oltre che i pedalò anche i costumi. Lo sanno bene a Corleone, uno dei comuni dell'entroterra siciliano dal quale le famiglie e i giovani, attraverso una linea ferrata ed un treno speciale, scendevano ogni fine settimana per bagnarsi godendo della vista di Monte Pellegrino.

Oggi, se pensiamo a questi sette chilometri di costa che si sviluppano da S. Erasmo al confine con il comune di Ficarazzi, possiamo solo coltivare, con l'aiuto delle vecchie generazioni, un pezzo di memoria storica e collettiva, non senza provare un senso di vergogna e sentirci partecipi di un processo che ci ha condotti verso una crisi identitaria irreversibile.

Palermo è oggi una città marinara con sette chilometri di mare dimenticato, non balneabile, un processo di riqualificazione mai avviato, privo di elaborazione programmatica, nonostante nel territorio si registri la presenza di forme di associazionismo che negli ultimi vent'anni hanno posto in valore l'opportunità di una rinascita costruttiva.

In qualche misura questa componente culturale e ambientale che è rappresentata dal mare l'abbiamo rimossa dopo che l'abbiamo abusata, così l'approdo di S. Erasmo che ha conosciuto solo da pochissimo una parzialissima riqualificazione (peraltro fredda e discutibile), il porticciolo di Bandita con le barche che si insabbiano, gli arenili di Romagnolo e di Acqua dei Corsari, nel degrado ormai irriconoscibili.

Il tema della percezione estetica della città tra passato e presente, attraverso la documentazione fotografica, a scapito del presente è una certezza. La città del passato era più bella. Rispetto al tema del mare di Palermo, il nostro immaginario si è fissato definitivamente su Mondello e l'Addaura.

Abbiamo pure, in una fase di coito amministrativo, ideato il Museo del Mare ma sembra che questa istituzione svolga prevalentemente attività a scopo conservativo e di memoria culturale. Invece a noi servirebbero organismi militanti, vivaci, intraprendenti, capaci di sensibilizzare e trasformare la sensibilizzazione in una battaglia civica e identitaria.

Il mare appartiene a tutti, come la terra, il sole, lo scirocco, la sabbia e la costa sud-est di Palermo. A distanza di anni ci si ritrova ad occuparsi di questa progettualità mancata e, sbirciando senza alcuno sforzo negli archivi giornalistici, scopriamo che niente è cambiato, che tutto tace, che anche nella spinta ideale in attesa del rinnovamento delle cariche dell'amministrazione cittadina, il nostro mare, assorbito dalla periferia difficile che si sviluppa sull'asse di via Messina Marine, non costituisca una priorità.

Anzi il mare di Palermo è diventato un argomento tabù, un distillato di competenze interistituzionali che si sovrappongono all'infinito, senza soluzione di continuità e in modo da non produrre alcun cambiamento.

Nella costa sud-est di Palermo si leggono i sintomi della malattia dell'urbanistica siciliana che ostacola, blocca, immobilizza le migliori energie, devasta e deturpa le risorse ambientali, le conserva e le dimentica, le gestisce in termini di interesse privato e non in funzione del bene comune.

Nel nostro mare cittadino si legge la visione di Sciascia ma ancor di più, e in altro senso, la storia di uomini come Ciancimino, Lima, i fratelli Salvo, i palazzinari del famoso sacco di Palermo. Le trasformazioni che hanno interessato la costa sono il prodotto della nuova città, oggi rappresentata dai quartieri che si sono sviluppati in direzione nord; oggi la costa sud-est ospita le discariche di materiale di risulta al posto della sabbia che è stata usata per cementificare i palazzi nuovi.

Il reportage è composto da venti immagini che sono state scattate nell'arco di due giornate primaverili percorrendo in bicicletta la pista ciclabile costruita con i fondi europei, puntualmente e ad ogni centinaio di metri interrotta da auto in sosta e banchi di frutta e ortaggi (ma anche frutti di mare) improvvisati, attività abusive che persistono in assenza di controlli e che danno il senso di un territorio inselvatichito nell'assenza di ogni forma di legalità. Tra queste attività troviamo anche beni confiscati alla mafia come, ad esempio, l'area di una vecchia concessionaria di automobili di lusso che spicca quasi a cercare un contatto con il cielo terso e annuvolato.

Passeggiando lungo via Messina Marine non si possono non notare i tre grandi "mammelloni" a ridosso di S. Erasmo, Romagnolo ed Acqua dei Corsari. Strano l'appellativo, poiché le mammelle, simbolicamente correlate alla madre terra, generalmente nutrono e offrono protezione.

Invece i nostri tre mammelloni, "tossici" contengono tutta la terra contaminata, l'eternit, i tufi delle demolizioni che non sono stati smaltiti e si è deliberatamente deciso di accumulare sul mare, a ridosso del blu, in modo da costituire una scogliera piatta e brulla, alta trenta-quaranta metri, artificiale, orribile.

Accanto al materiale non smaltito che compone i mammelloni vi è però anche il materiale invisibile, sugli arenili, sulla battigia, nel fondale poco profondo di questo mare una volta accogliente. Qualcuno però raccoglie i ricci e racconta di un mare che si sta ripopolando.

All'ingresso di via Messina Marine, provenendo da S. Erasmo troviamo "via dello scaricatore", un posto spettrale e che non trasmette alcuna speranza e senso di sicurezza sociale, forse perché si trova anche a ridosso dell'edificio che ospitava la famosa Camera della Morte dove venivano torturati e sciolti nell'acido gli avversari del clan di Corso dei Mille.

Il paesaggio rappresentato nel ciclo di immagini realizzate dal mammellone di Romagnolo diventa il paradigma della spiaggia fantasma, come l'omonimo medio metraggio realizzato dieci anni fa dal regista palermitano Emilio Orofino con la partecipazione di dodici giovani dei quartieri Settecannoli, Romagnolo, Brancaccio, Sperone.

Confidiamo in una rigenerazione di energie giovani. Le attività culturali promosse dall'associazionismo cittadino che si sono concretizzate nel tempo in momenti di aggregazione civica (le barche-aiuole ormai abbandonate testimoniano ancora una presenza e un'idea della tutela ambientale di questa parte della città) sono un esempio di buone prassi che andrebbero rivitalizzate in una prospettiva di riqualificazione generale del territorio. Noi continueremo a cercare la bellezza anche tra la plastica abbandonate e le discariche ma le istituzioni non possono certo rimanere a guardare.

Carlo Baiamonte, vive e lavora a Palermo, insegna Filosofia e Scienze Umane all'Istituto Regina Margherita di Palermo. Si è laureato in Filosofia nel 1993 e si è occupato a lungo di ricerca, progettazione e programmazione dei servizi socio-sanitari svolgendo attività di consulenza nel Terzo settore e negli enti locali, in particolare nella valutazione della qualità. È giornalista pubblicista, ha collaborato con la rivista "Prometheus" come responsabile della sezione scienze sociali e ha svolto sino al 2013 l'incarico di direttore responsabile di Medeu.it, quotidiano di informazione socio-sanitaria. Appassionato di fotografia, ha al suo attivo diverse pubblicazioni con contributi saggistici in ambito di sociologia della comunicazione. Nel 2018 pubblica con People&humanities il saggio fotografico Nel segno di Palermo, nel 2019 con Giusy Tarantino Di moka in moka. Storie di donne davanti a un caffè pubblicato da Edizioni Ex Libris.

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

Saturday night's alright for fighting

"Cimitero della Recoleta" di Buenos Aires (ph. Toti Clemente)

immagini

di Sura Bizzarri e Toti Clemente

Una sagoma sottile, una silhouette che saltella sull'orlo del tramonto e dell'alto muro, al di là un colle di lapidi, bianche, monotone, tutte uguali, riverberate e striate di arancione. Il primo brivido della sera, dopo una giornata calda che non ha mai allentato la presa.

Il ragazzino si muove come un felino, in perfetto silenzio, uno sguardo al di là e uno al di qua del muro, poi avanti e dietro; il suo corpo magro e longilineo è una molla pronta a scattare, ad appiattirsi o a spiccare un salto verso il basso.

Dopo un pomeriggio solitario nel bosco, a cercare sassi, a esplorare il fiume e a risalirne la corrente, l'incontro con un gruppo di sbandati, ragazzi più grandi, evidentemente ubriachi di vino e voglia di trasgredire. Lui neanche li conosce, quei ragazzi, lui è solo un pretesto per permettere loro di esercitare l'impudico mestiere della sopraffazione. Ogni gesto del ragazzino, ogni espressione del suo volto, ogni suo tentativo di andarsene sono derisi e bloccati dal gioco crudele del gatto col topo, presa allentata per esser subito rinforzata.

È la festa del paese, la più bella sera dell'anno, i colori del giorno si smorzano mentre i suoni cominciano a salire; bimbi che si rincorrono per strada, musica sparata dagli altoparlanti, ragazzi che gridano e vecchi che imprecano giocando a carte.

Mario se ne è tenuto lontano, a lui piace contemplare le cose dal di fuori, avere uno sguardo altro, osservare la sua terra e pensare a quanto ne sia profondamente legato. È riuscito a sfuggire ai ragazzi del pomeriggio, dopo che lo hanno frustato con felci lunghe e ruvide, dopo che lo hanno malmenato e deriso. Ma sa che il branco è sulle sue tracce, sa che deve tenersi in allerta, pronto a recepire l'attacco.

Mario è fatto così, un ragazzetto schivo ma in realtà molto attento, capace di captare ogni allarme, di sostenere ogni situazione, di fiutare il pericolo e riuscire a tenersene fuori. Quando è nel suo ambiente, Mario è un animale, scaltro, imprudente, coraggioso.

E in questa sera di festa, scampato il pericolo del pomeriggio, si sente ragionevolmente forte, tanto da potersi confondere con gli alberi scuri della notte e poter schivare un secondo eventuale attacco.

Si accovaccia sul muretto ancora caldo, poi si sdraia e nell'aria scura sente lontana la voce della sorella, le preghiere delle donne in processione, la musica della pista illuminata e i sussurri delle chitarre, le vibrazioni del basso, le carezze vellutate della tastiera. A lui non importa far parte della festa, a lui basta assorbirla, da solo, gioire dell'euforia collettiva.

Ma Mario è stanco, ha camminato con le gambe immerse nell'acqua ghiacciata del fiume per tutto il pomeriggio, ha subìto un attacco violento e ha saltato la cena. I suoi occhi si chiudono nell'imbrunire, i suoi pensieri spaziano guidati dal suono che lo rende partecipe, seppure non presente. E il sonno buono di chi immagina il futuro incerto, quindi prodigioso, scioglie i suoi muscoli contratti.

È il leggero vento freddo che spira dalla collina dei morti a svegliarlo, le antenne subito dritte. Il rumore della festa sta scemando, ecco i primi fuochi d'artificio che tingono le lapidi di colori esplosi. E nel silenzio, fra uno scoppio e l'altro, uno scalpiccio poco gentile sul terreno. Il leggero brivido di freddo ha svegliato quello più forte della paura.

Mario si alza senza fretta, le orecchie tese per captare la direzione del rumore nella sterpaglia, il calore del suo corpo rattrappito si libera nell'aria e l'odore della paura lo assale all'improvviso. Sente qualcosa lì vicino al suo orecchio, un respiro grosso che ne richiama altri, come grossi uomini delle caverne i ragazzi lo circondano, hanno lame lucenti nelle mani, i bagliori le fanno luccicare, come denti aggressivi che vogliano azzannarlo.

Subito il suo cervello animale calcola le distanze, le vie di fuga, le possibilità di saltare giù dalla muraglia. Ma non appena prova a muoversi la prima lama, la prima bocca dai denti d'acciaio si conficca nella sua coscia tesa, squarciando il muscolo in un fiotto di sangue. È lo stesso gioco del pomeriggio, ma più cattivo, ancora più feroce e disumano.

Mario conosce bene ogni sasso, ogni pietra e granello di polvere di quel muro che segna il confine fra i morti e i vivi e in uno slancio di sbieco si getta a capofitto nel campo delle lapidi, correndo qua e là nella confusione dei bagliori, nei tonfi sordi del suono che riecheggia. Il suo zigzagare fra quei poveri cristi colpevoli di una colpa non loro, esecutori di barbarie che mai avrebbero voluto commettere illumina nomi a caso, nomi stranieri, nomi senza volto e storie evidenti. E il riverbero di quei fuochi d'artificio sembra risvegliare una battaglia mai vinta.

Mentre i ragazzi grossi e ubriachi inseguono Mario l'intero colle dei morti si risveglia contro la sopraffazione, in difesa di una giustizia necessaria e, forse, finalmente possibile. Nel buio rischiarato di macchie violente di luce una baionetta buca improvvisamente il terreno frapponendosi fra le grosse gambe di un ragazzone spaesato dai botti.

E una caviglia forte e barbara di passi pesanti viene bloccata dalla presa decisa di una mano bianca, tesa, resistente, anch'essa fuoriuscita improvvisamente da un sepolcro. Un ginocchio ormai senza carne sbucato dal centro della terra ostacola una corsa furiosa e bicipiti, anche malmesse, omeri e peroni consumati dal tempo impediscono in ogni direzione l'attacco infame del branco ubriaco.

Sul campo di lapidi immobili i ragazzoni cadono uno ad uno su tombe illuminate da bagliori lontani, davanti ai loro occhi inebetiti i nomi stranieri di una intera brigata caduta su quel colle.

Il sabato notte di guerra di Mario è costellato di esplosioni e di un esercito risorto per mondarsi di peccati mai commessi; braccia, gambe e armi che ormai non sanno più sparare si frappongono con insistenza fra il ragazzino e i suoi aggressori, senza uccidere, senza ferire, col solo intento di evitare la violenza cieca della sopraffazione, di dare equilibrio a un gioco di forza sproporzionato e profondamente immotivato.

Non uno di quei grossi ragazzi viene risparmiato, placcato e bloccato e, in fin dei conti, difeso da se stesso. Un gioco collettivo di gesti intervenuti dal terreno per salvare una vita e saldare il debito con la guerra. I fuochi d'artificio finiscono, la musica riprende con volume moderato e le urla del tardo pomeriggio diventano brusìo, la gente si avvia verso casa, i ragazzi parlano sommessamente ai bordi della piazza, gli ultimi calci al pallone.

Mario è solo nel campo dei morti, la coscia squarciata che pulsa di sangue vivo e nonostante questo ancora capace di correre; si ferma a fasciarla e trascorre qualche minuto nella solitudine desolata di un cimitero di guerra, è il suo modo di rendere grazie al prodigio che gli ha salvato la vita, è il suo modo per dare un volto a quegli uomini morti prima che lui nascesse. È il suo modo di confrontarsi con la vita, con le sue insidie e le possibilità. Mario torna a casa, stupefatto e conscio di aver vinto una battaglia.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Sura Bizzarri, nativa di San Marcello Pistoiese, in Toscana, il suo primo romanzo *La primavera del Botticelli* uscito nel 2009 è stato adottato come testo di lettura dal liceo scientifico locale. Sono seguiti altri lavori, anche collettivi, da lei curati. Si tratta per lo più di esperienze di sperimentazione organizzate ricalcando episodi di city telling. Nel 2018 è uscito il suo ultimo romanzo, *I ragni zingari,* storia adolescenziale omosex che mette in evidenza gli episodi di estrema solitudine che caratterizzano il passaggio dalla fanciullezza all'età adulta. È socio fondatore dell'associazione Letterappenninica, che si occupa di preservare e diffondere la cultura delle Terre alte.

Salvatore Clemente, palermitano che scopre la passione per la fotografia negli anni settanta. Inizia con una Yashica FRII, per poi passare a Contax. Necessità di autofocus lo portano all'uso di fotocamere Nikon per approdare infine al digitale (prima Nikon, adesso Fuji). Ha realizzato molteplici reportages nel corso di diversi viaggi (Cina, India, Pakistan, Peru', Vietnam, Cile, Argentina, Marocco, Sud Africa, Birmania, Bolivia, ecc…). È autore con M. Lo Chirco del volume *Un'immagine, un racconto,* pref. Nino Giaramidaro, Palermo 2009.

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

Viaggio al centro del Belice

Campagne di Roccamena (ph. Salvina Chetta)

immagini

di *Salvina Chetta*

L'autostrada A29 "Palermo-Mazara del Vallo", costruita dopo il terremoto che nel 1968 stravolse il destino delle persone e dei paesi del Belice, sorvola i luoghi, collega velocemente le coste della Sicilia occidentale con Palermo. Non permette soste, non consente l'attenzione dello sguardo, l'osservazione che apre squarci vertiginosi di pensiero.

Cambio strada. Preferisco addentrarmi nelle trazzere delle campagne, in strade provinciali franate per l'abbandono. Dalla Statale 118 lascio alle spalle il Bosco di Ficuzza e la maestosa Rocca Busambra, attraverso Roccamena e, costeggiando il fiume Belice Destro, raggiungo la diga Garcia.

Negli anni Sessanta gli abitanti della zona, guidati da Lorenzo Barbera e Danilo Dolci, lottarono per la realizzazione dell'invaso: «Ci domandano spesso / cosa vogliamo per le nostre valli. / Non vogliamo / i fiumi si disperdano nel mare, / le montagne aride si erodano / allagandoci ad ogni piovasco» scriveva Danilo Dolci in *Poema Umano*, «Vogliamo / valorizzando il nostro impegno / vallate perennemente verdi; / foreste ombrose crescere dai monti / sui vasti laghi dalle nuove dighe / mentre il mare rimane ancora mare / e sulle spiagge luccica la sabbia».

La strada provinciale n. 9 che dal fiume Belice Destro conduce alla diga e al fiume Belice Sinistro è impraticabile nella stagione invernale, la percorro caparbiamente: penso ai morti ammazzati dalla mafia, al giornalista Mario Francese che alla fine degli anni Settanta denunciava gli affari dei corleonesi sui terreni gravitanti attorno alla diga.

Lascio il lago Garcia. Pochi chilometri verso Sud-Ovest il Belice Destro e il Belice Sinistro si congiungono in un unico fiume, proseguo verso Poggioreale.

La scossa di terremoto distruttiva arrivò nel Belice alle 3,02 della notte tra il 14 e 15 gennaio 1968. «Si sente il boato di paesi interi che crollano: le case di tufo, costruite coi risparmi di una vita o le rimesse degli emigrati, si spezzano. Alcune seppelliscono i loro abitanti», scrive Anna Ditta in *Belice.* I comuni maggiormente coinvolti furono Montevago, Poggioreale, Gibellina, Salaparuta, Santa Ninfa, Contessa Entellina, Camporeale, Sambuca, Menfi, Santa Margherita Belice, Vita, Partanna, Calatafimi e Salemi. Gli sfollati furono trasferiti nelle baracche, qui vi rimasero per molti anni in condizioni di vita pietose. Molti preferirono emigrare.

Poggioreale vecchio non è stato distrutto dal terremoto, ma dall'abbandono: «Le porte non erano divelte, come le vediamo oggi. Erano tutte chiuse a chiave. E poi il paese è stato frequentato dai proprietari delle case per almeno 15 anni dopo il terremoto, perché la baraccopoli era attaccata a Poggioreale antica». Tre interi quartieri sono stati abbattuti con le ruspe e la dinamite. La maggior parte della popolazione sarebbe potuta tornare nella propria abitazione, non era necessario costruire un nuovo paese.

A Poggioreale vecchio torno ogni anno, in pellegrinaggio, mi piace dire. In passato tante volte ho valicato i cancelli serrati per cogliere i segni e le tracce di un tempo che non ho conosciuto: i luoghi si ricordano degli uomini più di quanto gli uomini si prendano cura di essi.

Nell'ultimo mio "pellegrinaggio" non ho attraversato i cancelli (le foto sono di qualche anno fa): questo luogo, così fragile e silente, mi si presentava ora quale tabernacolo di reliquie di un'"età del pane", di una civiltà contadina che non c'è più.

Paese sacro che parla agli uomini della loro debolezza e precarietà. Quale futuro per Poggioreale vecchio? Il rischio peggiore sarebbe quello di farlo diventare un luogo per turisti della domenica, con percorsi guidati e vendita di prodotti tipici: rovina delle rovine. Il paese abbandonato, invece, invita a restare ai cancelli, al silenzio e all'ascolto del tempo.

Se Poggioreale vecchio è un paese di rovine di pietre, Poggioreale nuovo è un luogo di macerie di cemento. Costruito su un terreno franoso, oggi è considerato paese a rischio idrogeologico. La lenta e sofferta ricostruzione è stata caratterizzata dalla speculazione edilizia. Nel 2001, secondo i dati ISTAT il paese nuovo contava 1714 residenti, nel 2019 poco più di 1400, solo in questo stesso anno più di 50 persone sono emigrate in altri comuni dell'Italia o all'estero.

In estate, quando la terra ha il colore delle pietre delle case, nella strada tra Poggioreale vecchio e il Cretto vai piano, potresti non accorgerti delle rovine di Salaparuta. «…la rovina si inserisce in maniera unitaria nel paesaggio circostante, aderendovi come l'albero e il sasso. (…) Mattoni, tegole, pietre, *breste* assumono il colore del paesaggio, della vegetazione, si confondono con i movimenti, le linee dei luoghi, generando come visioni da *trompo l'oeil*, nature morte viventi. Sono tutt'uno con la natura circostante» (Teti, 2017).

Più a valle Salaparuta nuova. Qualche chilometro più avanti si trova il Cretto, opera di *land art* sulle macerie di Gibellina vecchia, realizzata da Alberto Burri negli anni Novanta e completata nel 2015.

Il monumento, un bianco e gigantesco sudario di cemento, lascia intravedere nei profondi solchi la pianta urbana del vecchio paese.

Gibellina nuova, il paese ricostruito, si trova 18 km distante dal vecchio abitato e vicino all'autostrada che collega Palermo con Mazara del Vallo. Il progetto urbanistico non ha tenuto conto della storia e della cultura del territorio, dei suoi abitanti: il nuovo paese è deserto, le strade ampie, le case basse, gli spazi immensi e disabitati danno una sensazione di spaesamento.

Eppure sei mesi dopo il terremoto Danilo Dolci con il "Centro studi e iniziative per la piena occupazione della Sicilia occidentale" aveva elaborato un piano di sviluppo per la ricostruzione delle zone terremotate. Il piano nasceva dalle indicazioni della popolazione e degli urbanisti su come e dove ricostruire.

Di questo piano e delle esigenze della popolazione non si tenne conto nella ricostruzione: oggi Gibellina «risulta come una realtà non cucita bene. Con spazi non ben coordinati, oltre che sovradimensionati (…) priva di un riferimento diretto con la vita della comunità», sostiene Calogero Pumilia, presidente della Fondazione Orestiadi.

L'azione mecenatica di Ludovico Corrao, per tanti anni sindaco di Gibellina e ideatore della Fondazione, che ha richiamato artisti di fama internazionale come Pietro Consagra, Alberto Burri, Arnaldo Pomodoro, Ludovico Quaroni, Franco Purini, Laura Thermes, Paolo Schifano, Alessandro Mendrini e tanti altri a realizzare qui le loro opere, fa di questo paese uno dei più importanti musei a cielo aperto di arte contemporanea. Ma quale valore simbolico e identitario attribuiscono gli abitanti di Gibellina a queste opere *en plein air*?

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Riferimenti bibliografici

Caldo C., Guarrasi V., *Beni culturali e geografia*, Pàtron editore, Bologna, 1994.

Cassano F., *Il pensiero meridiano*, Editori Laterza, Bari, 2019.

Dolci D., *La radio dei poveri cristi*, Navarra Editore, Marsala, 2008.

Dolci D. *Poema umano*, Mesogea, Messina, 2016.

Ditta A., *Belice*, infinito edizioni, Formigine (MO), 2018.

Teti V., *Quel che resta*, Donzelli editore, Roma, 2017.

Teti V., *Nostalgia,* Marietti 1820, Bologna, 2020.

Salvina Chetta, vive a Mezzojuso (PA), si è laureata in Lettere moderne ed è insegnante di Sostegno nella scuola primaria. Ha fatto parte della Compagnia del Teatro del Baglio di Villafrati (PA). Studia fisarmonica e si interessa di musicoterapia. È appassionata di fotografia e ha pubblicato alcuni saggi sull'emigrazione siciliana in Tunisia. Per la rivista "Nuova Busambra" ha curato la rubrica "Nivura simenza" sulle scritture popolari.

Il Kupkari o Buzkashi, antico gioco equestre dell'Asia centrale

Uzbekistan, Kupkari (ph. Roberto Manfredi)

immagini

di *Roberto Manfredi*

Acchiappa la capra! Questo il significato della parola *uzbeka Kupkari* e della corrispondente parola in lingua farsi, *Buzkashi,* nome questo forse più usato nel mondo, ma indicante lo stesso gioco.

Si tratta di un antico sport equestre popolare in Uzbekistan e ampiamente diffuso, con diverse varianti, in molti Paesi dell'Asia centrale: Iran, Afghanistan, Kazakhstan, Tajikistan, Kyrgyzstan, Mongolia occidentale.

Ho avuto la fortuna di assistere a un incontro di questo gioco in un villaggio presso Samarcanda. Eravamo un piccolo gruppo di italiani, tutti appassionati di fotografia. Oltre a noi non c'era nessun altro straniero, nessun turista.

All'arrivo al villaggio siamo stati accolti festosamente e ci è stato offerto un ottimo pranzo, innaffiato da vodka e da un eccellente cognac di produzione locale, e siamo stati poi accompagnati al terreno di gioco, dove abbiamo potuto assistere, issati sui cassoni di alcuni autocarri, a un incontro di kupkari, che qui è praticato in una versione assolutamente semplice e genuina.

In un grande campo, vasto alcuni ettari, un trattore porta al centro la carcassa decapitata di una capra o di un agnello e la lascia a terra.

Al via i giocatori, che sono molte decine o, spesso, centinaia di cavalieri, si contendono la carcassa. Vince la partita chi, dopo essersi impossessato della carcassa, riesce a farla cadere in un'area predeterminata. Il giocatore che ci riesce viene premiato, poi il corpo dell'animale viene riportato al centro del campo e si ricomincia con una nuova partita. Ogni partita dura una decina di minuti e il gioco può continuare per alcune ore.

Ci sono molte varianti di questo sport: può essere giocato da due squadre contrapposte oppure individualmente, tutti contro tutti. In alcuni Paesi, come in Kazakhstan (dove il gioco si chiama *kopkar*), si svolgono addirittura dei regolari campionati tra diverse decine di squadre formate da giocatori professionisti, che si affrontano indossando delle vere e proprie uniformi.

Quella che si pratica nei villaggi dell'Uzbekistan è probabilmente una delle versioni più antiche e autentiche: si gioca individualmente, tutti contro tutti, e uno solo vince.

L'abbigliamento dei concorrenti è informale e assolutamente funzionale; molti cavalieri portano dei caratteristici caschi di stoffa imbottita, residuati militari usati, ai tempi dell'Unione Sovietica, dai carristi dell'Armata Rossa.

Le regole sono semplici: è proibito colpire gli avversari con i frustini, è proibito cercare di farli cadere da cavallo. Null'altro: il resto è tutto permesso. Quando un cavaliere riesce a impossessarsi della carcassa cerca di trattenerla stringendola al corpo del cavallo con una gamba, mentre i concorrenti lo inseguono e tentano di affiancarlo per strappargliela, e per farlo spesso assumono posizioni acrobatiche sul cavallo in corsa, proprio quelle posizioni che, i meno giovani, hanno visto assumere dagli indiani a cavallo nei vecchi film western.

I frustini usati per spronare i cavalli sono ottenuti dalle cinghie di trasmissione di vecchi motori a scoppio e vengono tenuti tra i denti quando i concorrenti devono usare le mani per contendersi la carcassa.

Il pubblico, al sicuro dall'alto di un crinale o dietro una barriera di veicoli, segue il gioco e fa il tifo per i propri beniamini. Naturalmente corrono le scommesse.

Al termine di ogni partita il vincitore viene premiato con una breve cerimonia informale. I premi sono oggetti di utilità quotidiana e di valore poco più che simbolico: una batteria di stoviglie, un servizio da tè, un cuscino in memory foam…

Il Kupkari è un gioco antico di secoli, ma le sue origini sono poco documentate. Quasi certamente è nato nel bacino dell'Amu Darya, il fiume più lungo dell'Asia centrale, che separa quelli che oggi sono Uzbekistan e Turkmenistan.

Si suppone che gli invasori mongoli di Gengis Khan, attraversando i villaggi in corsa sui loro cavalli, li depredassero afferrando al volo capre e pecore. Le vittime di questi saccheggi in alcuni casi avrebbero cercato di recuperare il loro bestiame, anch'essi cavalcando attraverso gli accampamenti mongoli in corsa.

Queste scorrerie spesso venivano contrastate inseguendo i nemici e contendendo i capi di bestiame continuando a cavalcare. Queste contese sarebbero poi state riprodotte per gioco, e da qui potrebbe essere nato il Kupkari.

Questa almeno è l'ipotesi più credibile: ne circolano altre più pittoresche e improbabili, come quella che vuole che l'oggetto della contesa fossero dei prigionieri di guerra.

Il Kupkari, nei villaggi Uzbeki, si gioca in occasione di feste o matrimoni, quando inizia e finisce la stagione agricola e in molte altre occasioni. Il match raccontato da queste foto si tenne presso Samarcanda il 21 marzo del 2018, giorno del Nowruz, capodanno del calendario zoroastriano.

Nella versione afgana, nota con il nome di buzkashi, questo gioco è rappresentato in alcune sequenze del film *Rambo III* (di Peter MacDonald con Sylvester Stallone, 1988).

Molto interessante è il film del 2012 *Buzkashi Boys*, di Sam French, interamente dedicato al gioco, e girato in Afghanistan, disponibile integralmente su YouTube.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Roberto Manfredi, già insegnante di matematica al liceo, fotografa da circa 30 anni anche se solo nell'ultimo lustro ha potuto dedicare più tempo alle sue passioni: i viaggi e la fotografia. Si considera un fotografo dilettante in senso letterale: fotografa esclusivamente per diletto, con grande passione. Il suo sito: www.robertomanfredi.it

---

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

L'India, un affascinante mosaico di umanità e contraddizioni

Rajastan, India (ph. Cristina Marchisio)

immagini

di *Cristina Marchisio*

2017… l'anno del nostro viaggio in India, che ha segnato profondamente il mio modo di guardare la vita. Poiché l'India è tutto e il suo contrario. Il paese degli estremi, dove l'impossibile diventa normalità.

Siamo una famiglia di 6 persone e da anni viaggiamo con l'*home exchange*. All'estero è abitudine diffusa offrire con generosità la propria casa per trascorrere le vacanze: questo ci ha consentito di entrare nel profondo dell'intimità quotidiana di altri popoli, curiosi come siamo dei luoghi, ma soprattutto dell'umanità diversa da noi.

Ogni viaggio è stato un arricchimento personale e un'avventura familiare stimolante e divertente che ci ha unito. Finora abbiamo girato molto in contesti occidentali, riconoscibili. L'India no: ti assale, ti rapisce ogni senso, e non ti lascia andar via.

Pianificando un viaggio ognuno di noi propone una meta, che è soprattutto un sogno: i ragazzi preferiscono gli USA, noi adulti luoghi più esotici, forse perché il nostro tempo scorre più veloce.

L'India è stata la mia sfida, un sogno antico di liceale fricchettona che immaginava di andarci in bicicletta. Ora il ricordo mi fa sorridere ma il sogno, irrealizzato, è ancora vivo.

Ho aspettato anni, il viaggio è difficile e volevo che i ragazzi fossero pronti a far tesoro delle esperienze che avremmo vissuto e ad affrontare un impegno emotivo.

Avendo a disposizione più di un mese, scegliamo la vasta regione del Rajastan, con due tappe finali: Varanasi e Goa, ma questo è un altro capitolo. Ci saremmo presto resi conto che più che una vacanza, l'India è un esperienza, difficile da sintetizzare in poche righe e qualche immagine poiché ogni attimo vissuto è la trama di un racconto.

Alla vigilia del viaggio, riaffiorano ricordi di racconti orrorifici, non riesco a dormire e vengo assalita dai dubbi: abituati alle comodità ci sapremo adattare, anche il nostro piccolo di 10 anni, capirà?

Il bagaglio è ridotto all'essenziale, cambieremo spesso albergo (qui lo scambio casa non esiste) e gireremo in auto per molti chilometri. Pochi abiti leggeri, da lavare e asciugare velocemente. E con il bagaglio impareremo ad alleggerire l'anima liberandola dai preconcetti

L'aereo decolla: una lettura, un film, e in un istante atterriamo su un altro pianeta. L'impatto è traumatico. Quanto ho immaginato, sbiadisce di fronte a tanto: miseria, sporcizia, topi, caos, polvere e afa, sono uno schiaffo violento.

Ammutoliti, turbati nel profondo da ogni immagine che ci si palesa: alcune cose fa male dentro a vederle. Ci cerchiamo con lo sguardo per confortarci reciprocamente. Mi riassale l'ansia, abbiamo sbagliato a partire?

Ma il giorno dopo cambia tutto. Forse la curiosità genuina di ragazzi dai denti splendenti che si avvicinano per chiederci da dove veniamo e farsi qualche selfie con noi (scopriremo che qui è abitudine diffusa). O il sorriso disarmante di una dolcissima ragazza che porta sul capo la spesa di una settimana.

Così iniziamo a rilassarci, divertiti e improvvisamente, inaspettatamente a nostro agio. Questo mondo dalle emozioni estreme, dai toni forti, amore o odio, che non contempla le mezze misure, ci ha accolti con una gentilezza che non avevamo previsto. L'ansia sparisce.

Camminando per le strade di Delhi non sentiamo caldo nè stanchezza, resteremmo per ore a guardare: tutto è fuori da ogni logica. Come essere in un frullatore di suoni (dal rumore assordante dei clacson al coro dei richiami dei venditori); colori (da quelli sgargianti dei sari, al nero di occhi così profondi che puoi annegarci); profumi (aromi di spezie coprono quelli della morte e della povertà).

Tantissime persone, tutte ci guardano. E capisco ora cosa vuol dire che per andare in India devi essere pronto. Pronto innanzitutto ad un confronto con te stesso. A superare paure, e chiusure. Impari ad adattarti.

Abbiamo mangiato samosa fritte in pentoloni pieni di olio scuro, poggiati a terra nei caotici mercati, dove le fogne sono a cielo aperto, la merce è accatastata a terra, il cibo esposto a nugoli di mosche svolazzanti. Lavano le stoviglie a terra in pentoloni di acqua sporca tra scarti di cibo.

La gente cammina scalza nel fango, le mucche leccano e mangiano di tutto. Nel tempio a loro dedicato, i topi vengono nutriti con il latte, come fossero gattini. E nel paradosso, gruppi di donne spazzano la terra polverosa, con scope di saggina. Storpi chiedono l'elemosina. Donne ornate di vistosi monili camminano con sacchi enormi in testa e sembra che danzino con eleganza. Gli uomini sono buffi nel loro dothi bianchi, hanno barbe lunghe e strane capigliature.

Ho letto molto sull'India e visto tanti film, ma nulla prepara a tutto questo. L'atmosfera caotica è incredibilmente allegra e colorata. E diventa per noi naturale, quanto in un altro contesto ci avrebbe inorridito.

Il suono incessante dei clacson nel traffico sregolato e polveroso lo sentirò anche tornata a casa. Mi chiedo dove andranno, così di corsa auto, tuk tuk, carretti, biciclette sulle quali caricano e trasportano di tutto. E spingono e trascinano, con fatica, ma sempre pronti a regalarti un sorriso.

E i motorini: tantissimi…sui quali prendono posto intere famiglie numerose e sorridenti. Ci sono quelli che corrono, e poi quelli che stanno accovacciati per ore nel loro tipico modo, sul ciglio delle strade, ti chiedi cosa facciano. Nulla. Proprio perché loro stanno, non fanno.

La prima evidente contraddizione: traffico, caos, rumore nelle città più grandi, e immobilità, quiete nelle zone rurali.

Dimentichiamo l'orologio e ci abbandoniamo ai loro ritmi, al tempo fluidificato, non possiamo contrastarlo, né esportare lo stress occidentale. Impariamo anche noi a STARE

Dopo due giorni a Delhi partiamo per il Rajastan, la regione più vasta del continente, collocata nella zona nord occidentale, cosparsa di villaggi e cittadine di una bellezza principesca.

Non puoi muoverti da solo e ci assegnano un auto con autista, Josh. È uno dei migliori, dicono, ma siamo perplessi: il suo sguardo è assente il suo inglese incomprensibile. L'auto con la quale percorreremo circa 2.000 Km, convivendo in 7, per settimane, da noi verrebbe classificata come auto d'epoca. I bagagli ancorati sul tetto con improbabili corde. Siamo certi che perderemo le valigie, l'autista si scorderà di noi, la macchina si fermerà. Nulla di tutto questo succede. Raggiungeremo puntali ogni tappa del viaggio. Incredibile l'India.

Addetta ai reportage familiari, mi siedo davanti, per filmare il più possibile, e il sonnolento autista, con la sua auto stanca, sulla quale non avremmo scommesso, ci sorprende. Percorre sicura quelle che chiamano autostrade, per lo più sterrate, e attraversate da mucche, persone a piedi o in bicicletta.

Provo a fare un po' di conversazione con Josh, ma non lo capisco, e poi per parlarmi si gira completamente verso di me e non guarda la strada. Desisto.

La guida sulle strade indiane è un esperienza che difficilmente scorderò. E capisco perché non consentano il noleggio di un auto privata. Qui non si guida seguendo una corsia, si va dove c'è spazio.

Non esiste un senso, né un contromano: camion, auto, animali o esseri umani possono arrivare da qualunque lato e, quando ti viene incontro un camion enorme che non frena né si sposta ma ti urla con il clacson, pensi sia arrivata la fine. Invece Josh non si scompone: sterza ed evita il peggio. Non sono nemmeno riuscita a fotografare, tanto ero terrorizzata.

Visitiamo tante città: la rosa Jaipur, la romantica Udaipur, la mistica Pushkar e poi Mandawa, Jodphur, Jaisalmer…Vediamo magnifici palazzi imperiali, sfavillanti di ricchezze da Mille e una notte, e straordinarie fortezze che trasudano storia, e poi il taj mahal.

Ma soprattutto viviamo l'esperienza di un'altra umanità. Anche dai finestrini dell'auto abbiamo visto scorrere l'India dei villaggi fuori città: case povere dai muri scrostati, dalle quali si affacciano donne e bambini che con il sorriso ti invitano ad entrare per un tè o per decorarti le mani con l'hennè. Strade fangose dove i ragazzini improvvisano giochi con nulla, tra l'immondizia. Sorridono tutti.

Una mattina a Jodphur ci hanno svegliato dei canti. C'erano persone ovunque, sui i terrazzi di case di pietra, in un attimo hanno riempito il cielo di semplici e colorati rettangoli di carta velina. È il festival degli aquiloni, tutti si chiamano, si sfidano in quella che diventa una danza di gioia. Siamo estasiati da quella vista, da quella pace immensa. Vorremmo non finisse mai.

Abbiamo dormito nel deserto, sotto le stelle di un cielo infinito. La sera avevamo assistito ad un ballo esotico, scopriremo dopo che la danzatrice così sensuale è un uomo. Perché le donne non si esibiscono, ma i maschi vestiti e truccati da donne sì.

A Jaipur gruppi di ragazzini scalzi e sporchi ci vengono incontro per chiederci penne e matite. Da allora ne porteremo sempre un po' da regalare.

E la magia del raffinato rituale delle abluzioni, celebrato in un atmosfera sospesa nel tramonto impalpabile di Pushkar. Il paese degli estremi ci ha pervaso lentamente, distratti ad osservane la ammaliante bellezza e l'immensa trasandatezza, storditi di fronte alla sfarzosa ricchezza che convive con l'estrema povertà, il tempo è volato.

Tornati a Roma, ho chiesto ai ragazzi cosa li avesse colpiti di più. Tutto mi dicono: la guida folle, il tempio dei topi, la sporcizia nei bagni dei maschi alla stazione dei treni, il profumo delle spezie, i ragazzi maschi che passeggiano mano nella mano, per amicizia, la quantità infinita di bambini. Ma soprattutto la sensazione di aver aperto il cuore ad un altro modo di vivere e sentire, aver visto un mondo dove un acquazzone si trasforma in un momento di gioia e di giochi. Dove si riesce ad essere felici con nulla.

L'India è un fiume in piena che travolge con le sue contraddizioni che non puoi cercare di capire, ma solo vivere, abbandonandoti ad essa e alla sua illogicità. Se vuoi amarla devi prenderla così com'è, non puoi decodificarla con i tuoi schemi che parlano un altro linguaggio, dove quello che a te sembra folle è la normalità.

Siamo tornati a casa diversi. Felici di aver condiviso queste emozioni. Forse non riuscirei a viverci, ma è rimasta una voglia incredibile di tornare.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Cristina Marchisio, nata a Roma, dove vive. Dopo la laurea in Giurisprudenza ha iniziato a lavorare nell'amministrazione dell'allora A.O. S. Camillo Forlanini Spallanzani, prestando altresì attività di docenza nella scuola Infermieri che lì aveva sede. Dopo circa 20 anni ha lasciato per dedicarsi alla numerosa famiglia: quattro figli e un marito molto impegnato nel lavoro. Ha molteplici interessi e le passioni della fotografia e dei viaggi, ereditate dal papà. Si considera una fotografa "istintiva" e solo da poco ha iniziato ad approfondire la tecnica, per scattare in modo più consapevole e sperimentare un tipo di fotografia "creativa".

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

Sorprendente Letizia

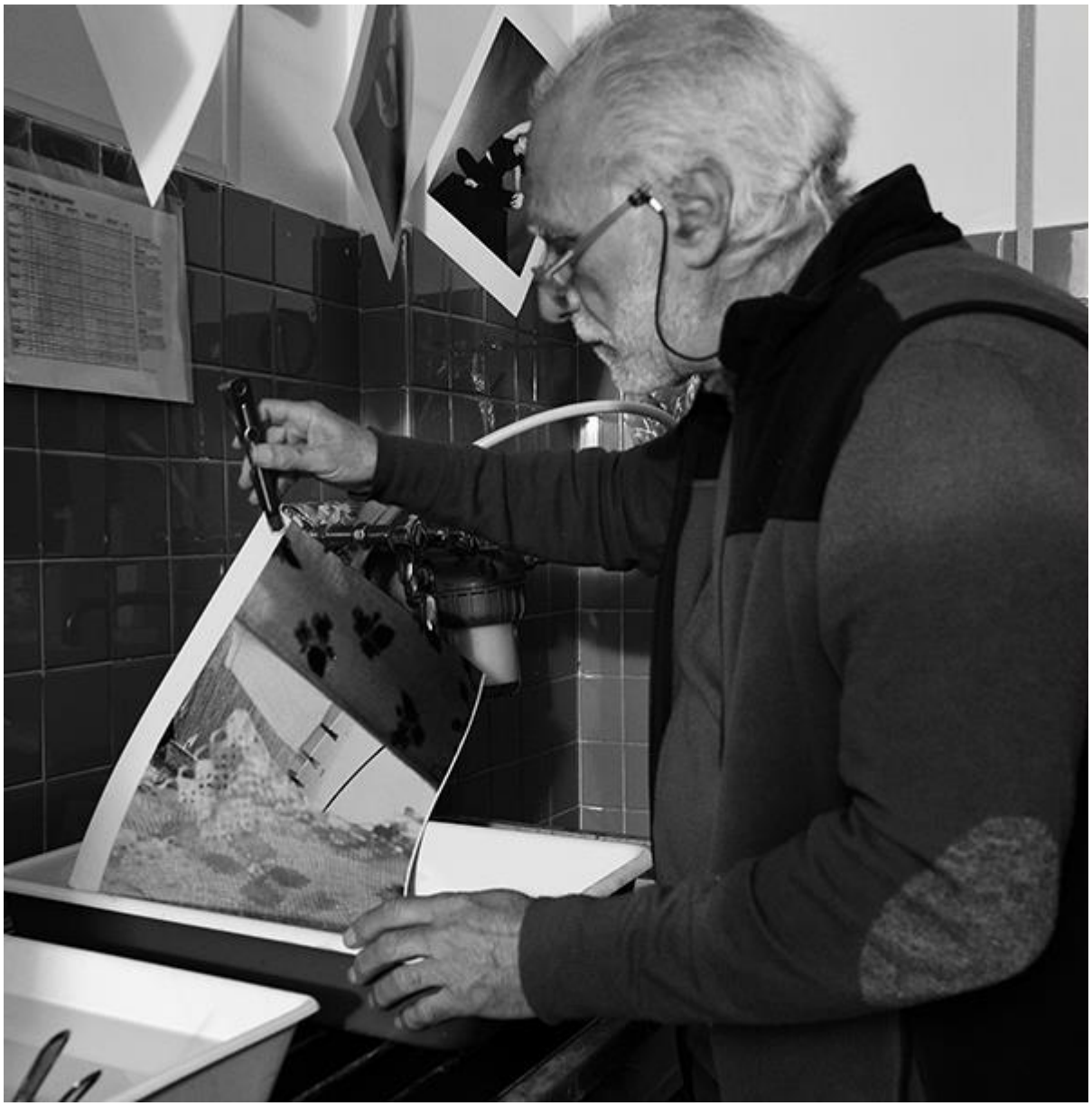


Foto di Gianni Nastasi

immagini

di *Gianni Nastasi*

Pippo, Carmelo ed io siamo seduti di fronte a Letizia Battaglia, lei con l'immancabile sigaretta tra le labbra e i capelli colorati, nel suo piccolo studio al Centro internazionale di fotografia dei Cantieri culturali alla Zisa.

Siamo lì per discutere di mostre, congressi di fotografia e di altro. Improvvisamente Letizia, ma questo fa parte del personaggio, mi chiede "ma voi all'Arvis avete una camera oscura?"

Non immaginando il seguito rispondiamo di sì. E lei subito "allora mi potete stampare delle fotografie". Panico!! Stampare delle fotografie di Letizia? La grande fotografa di fama mondiale!

E lei continua "così evito di mandarle a Roma". I miei due amici hanno posizioni opposte, per uno "è una bella opportunità", per l'altro "è una bella rogna". E tutti e due sanno che dovrò stamparle io. Io che sono combattuto tra una vaga sensazione di panico e uno smisurato orgoglio che accresce la mia autostima. Cerco di schernirmi "non abbiamo la carta" e lei decisa "si ordina".

Alla fine il mio orgoglio, vanità ed autostima hanno il sopravvento. Stamperò le fotografie di Letizia Battaglia. Uscendo dallo studiolo gli occhi mi cadono sulla scritta luminosa che lampeggia lì su una parete del Centro "picchì idda" e comincio a capirne il senso. Letizia intimorisce e affascina.

Arrivata la carta, sono pronto ad affrontare, non senza emozione, questa situazione nuova per me. È vero che stampo e frequento la camera oscura da 40 anni, ma non ho mai stampato per una fotografa così importante. Arriva il giorno e l'ora concordata. Aspetto ansioso nella sede dell'associazione che arrivi Letizia. E qui succede il primo fatto sorprendente… L'appuntamento è fissato per le 9.00 del mattino.

Alle 8.55 squilla il telefono. È Letizia. Rispondo un poco preoccupato. "Gianni scusami ma non ce la faccio ad arrivare per le 9. Arriverò alle 9.05". Ma chi si sarebbe preoccupato di avvertire che avrebbe ritardato 5 minuti! Letizia lo fa! Subito mi vengono in mente delle considerazioni sulla sua estrema correttezza. Una fotografa del suo calibro che si preoccupa per un piccolo ritardo! Penso che sia il massimo del rispetto per gli altri.

Alle 9.05 spaccate arriva. Vestita con una larga tunica nera che le conferisce un aspetto matronale, entra veloce come una folata di vento.

Mi affida il negativo della foto che vorrebbe stampata. È quello bellissimo di Rosaria Costa – vedova di Vito Schifani, agente della scorta di Falcone – con il volto diviso perfettamente a metà tra ombra e luce. Letizia vorrebbe entrare in camera oscura, ma timidamente mi oppongo, preferisco essere solo a ragionare e decidere come stampare. Lei capisce subito e rispettosamente accetta. La lascio seduta nella poltrona della sala espositiva. Lei, prima di affidarmi altri negativi e andare via, vuole vedere come viene questa prima stampa. Preparo gli acidi, accendo le luci di sicurezza e comincio questa avventura.

Dopo i primi provini (piccole stampe di prova per tarare strumenti e stabilire tempi e mascherature per una stampa ottimale) mi succede il secondo fatto sorprendente. Guardando la foto mi emoziono… L'immagine mi suscita una serie di sentimenti profondi, e questo non dovrebbe succedere se si vuole stampare bene.

Quel forte contrasto tra la parte del volto illuminato e la parte al buio, e quegli occhi dolcemente chiusi (si dice che Letizia abbia chiesto alla giovane donna di chiuderli), rimandano alla metafora della vita. Buio e Luce ci fanno costantemente compagnia nella vita di tutti i giorni, alti e bassi, gioie e dolori, amori e rimpianti.

E quegli occhi chiusi che sembrano raccontare di non essere pronti ad affrontare tutto questo, come succede a tutti noi. Mi sembra che con uno scatto Letizia abbia veramente fissato l'essenza della vita, il divenire, l'impermanenza.

Riesco a stampare la foto e sempre più emozionato, la mostro a Letizia, che nel frattempo aveva riempito un portacenere di cicche. Attendo con ansia il suo giudizio. Lei guarda la foto attentamente

e mi dice… “stampamene 4 copie”. Mi lascia gli altri negativi e va via.Due giorni dopo sono a casa sua con le foto stampate e smaltate. E qui il terzo fatto sorprendente….

Cominciamo a parlare. Prima di come fossero andate le stampe, delle difficoltà incontrate, della interpretazione che avevo dato… “questa di solito me la stampano più scura, quest’altra meno contrastata”, e poi pian piano scendiamo sul piano personale e scopro una persona attenta, rispettosa, riservata, delicata, attratta dal mare e difatti mi confida che un suo sogno è abitare in riva al mare e improvvisamente capisco una grande verità, è facile innamorarsi di Letizia Battaglia.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Gianni Nastasi, dopo la laurea in fisica nel 1977, seguendo gli ideali del momento, decide di vivere in una comune dove comincia a fotografare per fissare in uno scatto volti, emozioni, sentimenti ed esperienze condivise. Nasce cosi la passione per la fotografia. Nell’82 scopre e si iscrive all’ARVIS, associazione per le arti visive, ed attualmente ne è il presidente. Vanta diverse collaborazioni con enti pubblici e privati, editori e riviste. Ha pubblicato alcuni libri di fotografia tra i quali *Sicilia Rurale* edito da Kalos, e realizzato diverse mostre. Da tempo è docente in numerosi corsi di fotografia finalizzati sia alla formazione tecnica ed artistica che al recupero di soggetti svantaggiati.

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

Tokyo, una città da decifrare

Tokyo (ph. Simona Ottolenghi)

immagini

di *Simona Ottolenghi*

Quando ho visto, appena uscito, il film *Lost in Translation* di Sophia Coppola, non ero ancora mai stata in Giappone. Nonostante avessi già viaggiato molto in Oriente, da subito sono empaticamente entrata nel "mood" del protagonista, perso nel linguaggio di una cultura che non gli apparteneva, una cultura che difficilmente, al primo impatto, si capisce e mette a proprio agio.

Il film mi è piaciuto tantissimo, e ho spesso pensato alle emozioni che mi ha lasciato nei miei successivi svariati viaggi a Tokyo.

L'impatto con la città è esplosivo: masse di gente che camminano in un *disordine ordinatissimo* in tutte le direzioni, uomini d'affari – come in divisa – con abito nero, camicia bianca e borsa 24 ore, e se piove gli ombrelli sono anch'essi tutti uguali, trasparenti, perfetti per i miei scatti fotografici, giovani universitari che creano un arcobaleno di colori con capelli fosforescenti, spesso vestiti da cartoni animati o le ragazze con abiti rosa da cameriere sexy, nell'unico periodo della loro vita sono liberi di uscire dagli schemi.

Tutto segue regole rigidissime. Questa almeno è la mia impressione, l'idea che mi sono fatta osservando, scattando e rivedendo ciò che avevo scattato, cercando di comunicare. Comunicare. È proprio questo il punto.

Ho percepito una fortissima solitudine, una solitudine che porta ad un senso di inadeguatezza mista al rispetto delle regole.

Ogni momento della vita di un giapponese è scandito da Regole. Fin da quando sono piccolissimi. E uscire da questo sistema è difficilissimo. Spesso, troppo spesso, ci si arriva solo con il suicidio. L'atto finale.

Nel camminare per le vie di Tokyo tutto questo è percepibile. È percepibile nell'insolito e inaspettato silenzio delle strade super affollate. È palese nel vedere che camminano tutti da soli.

E anche chi non è solo, di fatto lo è nel profondo. Vedo gli sguardi che vanno oltre, sommersi forse da mille pensieri o forse dal nulla. È *vietato* dire di no. O "non lo so".

Mi è capitato per esempio di chiedere indicazioni sulla strada che cercavo, qualcuno scappava vedendomi avvicinare con la mappa, altri, palesemente in imbarazzo, si sono inventati l'impossibile pur di darmi delle risposte.

Qualcuno ha chiamato a casa, qualcun altro mi ha accompagnato perdendosi lui stesso assieme a me. Ma nessuno mi ha mai detto "scusami non lo so. Non posso aiutarti".

Emblematica è anche la metropolitana. Le file per salire sui treni sono rigorose e ordinatissime. Nelle ore di punta, all'interno, a mala pena si riesce a respirare per quanto è alta è la densità di gente.

Ma anche qui c'è un silenzio assoluto, anomalo. Ognuno è prigioniero di se stesso nel lungo percorso che collega la famiglia al lavoro, o viceversa. Un percorso in cui devono fare i conti con loro stessi, e le loro coscienze.

Tutto questo, le mie sensazioni ed emozioni vissute tra la gente di Tokyo, le ho volute tradurre in immagini fotografiche, scatti che ritraggono frammenti di un mondo affascinante ma per me ancora difficile da decifrare.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Simona Ottolenghi, architetto, fotografo ed accompagnatore turistico abilitato. Il viaggio è sempre stato parte della sua vita. La curiosità, lo spirito di osservazione, e l'approccio etico l'hanno accompagnata nei più svariati Paesi, sempre, con l'immancabile macchina fotografica. Nel 2013 crea viaggiofotografico.it col suo compagno Roberto Gabriele, e da allora accompagna piccoli gruppi di appassionati fotografi nei quattro angoli del mondo, insegnando fotografia direttamente sul campo.

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

Suadade e Lisbona. Un sentimento e una città

Lisbona (ph. Lia Taddei)

immagini

di *Lia Taddei*

Ci sono momenti in cui proviamo sensazioni che non riusciamo facilmente ad esprimere a parole perché non troviamo la parola giusta che le rappresenta. Una di queste è quella che in portoghese viene definita "saudade" che non è propriamente traducibile con la parola nostalgia.

La *saudade* rappresenta uno stato d'animo, un sentimento che è diventato un tratto distintivo del popolo portoghese. L'uso del termine va collegato alla storia stessa del Portogallo, alla vocazione marinara del Paese e sembra risalire all'epoca dei grandi viaggi esplorativi e di colonizzazione per definire sia lo stato di solitudine e malinconia dei navigatori in terre sconosciute, lontani dalla loro patria e dalle loro famiglie, sia la nostalgia del mare quando restavano in patria.

É difficile tentare di classificare questo sottile e complesso stato d'animo, perché si tratta di una parola-concetto, che in altre lingue viene espressa in maniera approssimativa. Saudade esprime una sorta di malinconia del passato, ma allo stesso tempo del presente e del futuro. Se la nostalgia è un sentimento che esprime solo la tristezza per l'assenza di qualcosa che possedevamo e ora abbiamo

perso (ed è quindi legata alla dimensione del passato), la saudade è anche nostalgia per qualcosa che non si è ancora vissuto o forse non si vivrà mai.

Si può provare verso una persona, un luogo o un oggetto, ma anche per un sogno, un ideale. Per Antonio Tabucchi è una "categoria dello spirito" e nel suo libro *Viaggi e altri viaggi* cerca di spiegare cosa significhi questo sentimento che definisce "nostalgia del futuro"; il corrispettivo più adeguato potrebbe essere il disìo dantesco che reca con sé una certa dolcezza, visto che «intenerisce il core».

Molti poeti portoghesi ne parleranno intendendo questo sentimento non solo come dolorosa nostalgia di qualcosa perduta, ma anche come aspirazione di uno stato da raggiungere per sé e per la società. Teixeira de Pascoaes (1872-1952) ne farà addirittura una poetica e una filosofia: il Saudosismo che, nato dopo la rivoluzione del 1910 che aveva posto fine a una monarchia secolare, voleva ristabilire lo splendore della vita culturale portoghese.

Troverà infine la sua espressione più intensa nelle opere di Fernando Pessoa attraverso la voce dei suoi eteronomi, gli scrittori *altri* da sé creati da Pessoa stesso ma diversi da lui. «I sentimenti più dolorosi e le emozioni più pungenti, sono quelli assurdi: l'ansia di cose impossibili, proprio perché sono impossibili, la nostalgia di ciò che non c'è mai stato, il desiderio di ciò che potrebbe essere stato, la pena di non essere un altro, l'insoddisfazione per l'esistenza del mondo» (Fernando Pessoa ne *Il Libro dell'Inquietudine*).

La suadade afferma l'assenza del tempo. È lo spazio metafisico dell'atemporalità, di quella dimensione inaccessibile sospesa tra passato e futuro. Lisbona è città unica, cosmopolita, vivace, ma allo stesso tempo intrisa da un'atmosfera nostalgica. Una nostalgia derivante probabilmente dalla sua storia travagliata. Si avverte una sensazione di calma, i ritmi sono più lenti, non c'è la frenesia di altre capitali; qui gli abitanti sanno ancora apprezzare i piccoli piaceri della vita. Pur essendo molto riservati nascondono però una segreta dolcezza e un grande disponibilità.

È una città che si apre agli occhi di chi la guarda lentamente, in modo multiforme e contraddittorio. Luci e ombre, quiete e allegria, azulejos e rovine, uno sguardo al futuro e uno al passato. Fascino malinconico e ricco di suadade. E se la suadade è un sentimento che non si può spiegare, ma si può solo sperimentare è proprio visitando questa città, cercando di viverla con l'attenzione del viaggiatore e non con la superficialità del turista, entrando nel suo spirito che è un insieme di sofferenza e speranza.

La si avverte passeggiando lungo le rive del Tago lasciandosi accarezzare dalla leggera brezza atlantica, mentre la fitta nebbia si dissolve e un nuovo giorno appare e, al di là del fiume, il Cristo Rei con le braccia aperte sembra voler benedire la città; inerpicandosi su per le stradine ripide dell'Alfama, l'antico quartiere di origine araba, dedalo di vicoli e viuzze acciottolate con le antiche botteghe e le tipiche "tascas" dove sulle panchine di pietra qualche anziano si riposa in silenzio; negli antichi eleganti palazzi ormai lasciati andare allo scorrere inesorabile del tempo coperti di azulejos con i panni stesi che si asciugano al sole; nel silenzio tra le rovine della chiesa del Carmio nel cuore della città o sorseggiando una Ginjinha, liquore tradizionale a base di ciliegia, in uno dei piccolissimi bar nascosti nelle viuzze intorno al Rossio; e poi al tramonto sostando in uno dei tanti miradouros da dove lo sguardo abbraccia la città, le sue case colorate, i tetti rossi e in fondo sempre lui il Tago.

E poi quando cala la notte Lisbona diventa un'altra città, più misteriosa; i ciottoli delle strade riflettono la luce dei lampioni; in lontananza si sentono le note del Fado diffondersi dai locali che mantengono inalterato quel sapore di inizio secolo. Ed è ancora suadade.

Si dice che fu proprio la saudade a ispirare il Fado, la musica tradizionale portoghese (dichiarata nel 2011 Patrimonio Culturale Immateriale dell'Umanità). Sembra venisse cantata in riva al mare dai familiari di coloro che partivano alla scoperta del mondo. C'è la percezione di un destino immutabile contro il quale è inutile combattere. Passione, rimpianto, i temi dell'emigrazione, della lontananza e del dolore sono i sentimenti di questa musica.

Il Fado, una canzone "triste" il cui nome deriva dalla parola latina "Fatum" ("destino"), compare a Lisbona a fine '700 inizialmente legato alla danza, aspetto oggi scomparso. Una volta suonato nelle taverne dove si recavano coloro che appartenevano alle classi più popolari, poi da metà '800 diventerà genere musicale apprezzato dalla piccola e poi medio-alta borghesia e troverà spazio anche nei locali pubblici. Sarà – come è noto – Amalia Rodrigues, una delle sue più grandi interpreti, a farlo conoscere al mondo e a rivoluzionare il concetto stesso di Fado, innovandolo nel nuovo genere fado-canzone e inserendo nella musica la poesia erudita.

Se la suadade è un legame con il passato che si proietta nel presente e nel futuro; una nostalgia, non solo della felicità avuta e perduta, ma una nostalgia di essere felici ancora, anzi una speranza di esserlo, credo che questo sentimento in questo periodo sia più attuale che mai. In questo clima dove le nostre vite sono state stravolte, chiusi nelle nostre case, dove si è persa la cognizione del tempo, e mentre avvertiamo l'incertezza del futuro, forse quello che percepiamo, ognuno a suo modo, è una sorta di saudade. Delle nostre vecchie abitudini, di una strada che si percorreva ogni giorno, delle persone che incontravamo, di una risata con gli amici, di un abbraccio, e il pensiero va anche a quello che avremmo potuto fare e non abbiamo fatto, alle parole che avremmo potuto dire e non abbiamo detto.

Rimpianto per non aver vissuto appieno certi momenti del passato e angoscia del tempo che verrà. Ci rendiamo conto che nulla sarà uguale a prima. Percepire questo sentimento ci fa però acquisire consapevolezza dell'importanza di certi momenti della nostra vita, di quello che prima davamo per scontato e ci ricorda quanto l'altro sia importante. Speriamo allora che questa sorta di suadade che percepiamo ci insegni qualcosa, a ripensare alle nostre priorità, a dar il giusto valore al tempo, a vivere diversamente il nostro futuro.

«E dopotutto ci sono tante consolazioni! – ha scritto Pessoa – c'è l'alto cielo azzurro, limpido e sereno, in cui fluttuano sempre nuvole imperfette. E la brezza lieve […] E, alla fine, arrivano sempre i ricordi, con le loro nostalgie e la loro speranza, e un sorriso di magia alla finestra del mondo, quello che vorremmo, bussando alla porta di quello che siamo». Perché «non c'è nostalgia più dolorosa di quella delle cose che non sono mai state».

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Lia Taddei, nata e vissuta a Trieste, laureata in Psicologia, ha lavorato prima come operatrice psichiatrica, poi come responsabile di segreteria studenti presso l'Università di Trieste. Le sue grandi passioni sono la fotografia e i viaggi. Ama soprattutto fotografare le persone nel loro ambiente, entrare a contatto con culture diverse, vivendo questi momenti come crescita interiore e cercando di essere più viaggiatrice che turista. Adesso che la situazione non le permette di fare nuovi viaggi cerca con la fotografia di scoprire nuovi punti di vista, perché in fondo la fotografia è già di per se un viaggio sia che si fotografi luoghi lontani che vicini. Ha partecipato a vari workshop, viaggi fotografici e recentemente ha partecipato con alcune sue foto ad un progetto editoriale collettivo.

Da un altro punto di vista

Scicli (ph. Tonino Trovato)

immagini

di *Tonino Trovato*

Non esiste una sola prospettiva nella vita, non esiste un solo sguardo, non esistono solo uomini e donne capaci di decidere dove andare e potere partire senza difficoltà, perché purtroppo le mete prescelte non sono accessibili a tutti.

Ogni uomo porta con sé un handicap, una mancanza che spesso crea difficoltà relazionale o di mobilità.

Con questo reportage fotografico documentaristico è mio desiderio dar voce a chi questo handicap lo porta nel proprio corpo attraverso una minorità fisica e la limitazione della mobilità motoria. Limitazione che troppo spesso significa rinuncia a vivere ciò che si desidera.

Sono oltre 3 milioni i turisti con disabilità che vorrebbero visitare la Sicilia, ma spesso le nostre città non esprimono al meglio le condizioni per favorire un turismo accessibile.

Se è vero che ogni giorno dalle pagine di un pc possiamo scoprire un mondo che cambia, che migliora lo sguardo sulla disabilità, c'è ancora tuttavia tanta strada da fare soprattutto nella nostra Val di Noto, un territorio che negli ultimi anni ha conosciuto una crescita esponenziale di turisti che apprezzano e ammirano le nostre bellezze architettoniche.

Tutti possono ammirare quanto il nostro territorio mostra? Non proprio. Le splendide chiese, gli antichi palazzi monumentali, spesso tutti questi luoghi se si è fortunati sono visti solamente esternamente senza la possibilità di potere accedere all'interno.

La ricognizione fotografica parte da Scicli come città pilota per scoprire la capacità di accoglienza di una città simbolo della Val di Noto.

Pavimenti sconnessi, parcheggi selvaggi, marciapiedi troppo stretti per consentire il passaggio della sedia a rotelle, carenze di scivoli, bellezze architettoniche non accessibili ed uffici pubblici spesso irraggiungibili. Sono gli ostacoli con cui si vede costretto a fare i conti un disabile, nel tentativo di scavalcare con la sua carrozzina le barriere architettoniche, che sono anche barriere mentali che producono indifferenza ed egoismo.

Da qui l'importanza di una visione del nostro territorio raccontata da un altro punto di vista, da persone che per ragioni diverse non corrispondono al modello del normotipo, avendo qualche minorità e difficoltà motoria. Perché la vita in città non sia un percorso di guerra disseminato di trappole e ostacoli, è necessario assumere una consapevolezza civica, una coscienza etica, una sensibilità alla solidarietà e alla comprensione dei problemi degli altri.

L'identità dei disabili, gli spazi e le dimensioni umane possono mutare con l'utilizzo degli ausili, con l'importante presenza di soluzioni accessibili nel contesto urbano per una mobilità fluida e libera, per assicurare autonomia e sicurezza a quanti hanno di fronte insormontabili barriere architettoniche.

Basta in fondo poco per rendere una città più accessibile per tutti, con gli uffici comunali, gli edifici storici, i luoghi d'arte facilitati negli ingressi e nell'accoglienza. Basta eliminare i gradini di quelle scale che sono invalicabili muri di solitudine e ghettizzazione.

Straordinariamente tenace è la determinazione con la quale i disabili si battono per la difesa dei loro diritti. Nonostante tutto sembrano non voler perdere mai fiducia e pazienza. Accanto a loro ci sono a volte persone che riescono a regalare non solo un sostegno e un aiuto materiale ma anche una vicinanza umana e una speranza.

Dialoghi Mediterranei, n. 49, maggio 2021

Tonino Trovato, fa parte del Gruppo fotografico Luce Iblea di Scicli dalla sua creazione nel 2013. Nel 2014 ha realizzato la prima personale intitolata "Attraverso la Natura". Nel 2016 ha firmato il primo reportage docu-film-fotografico intitolato "Da un altro Punto di Vista" sulle problematiche della disabilità motoria. Nel 2020 ha partecipato al progetto di pubblicazione del libro *Non Luoghi* a cura di Michele di Donato Durante gli anni è cresciuto fotograficamente iniziando a sperimentare altre tecniche e altri stili: Street wedding, streetphotography, reportage documentaristici, portrait, moda, shooting.

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